ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Сборник 16—17

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ МИРОВОЙ ЛИТЕРАТУРЫ РАН

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

СБОРНИК 16—17

Ответственный редактор
М. В. Первушин

МОСКВА
2014

УДК 801.161.1
ББК 83.3(2Рос=Рус)1
Г37

Исследование осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ).
проект № 13-04-00099

Г37 **Герменевтика древнерусской литературы** : Сборник 16—17 / Российская академия наук: Ин-т мировой литературы РАН ; Отв. ред. М. В. Первушин. — М., 2014. — 1216 с.
ISSN 1726-135X
ISBN 978-5-91366-794-6

Книга является собранием монографий и статей, посвященных русской истории, литературе, искусству, общественной мысли XI—XVIII вв. Основу сборника составляют работы сотрудников отдела древнеславянских литератур ИМЛИ им. А. М. Горького РАН и участников семинара Общества исследователей Древней Руси, представляющие различные научные школы и направления.

Книга адресована в первую очередь подготовленным читателям — ученым-медиевистам, преподавателям вузов, аспирантам и студентам-филологам, историкам, искусствоведам.

ББК 83.3

СОДЕРЖАНИЕ

МОНОГРАФИИ

Иванайнен О. В.

«Азъ» летописца в «Повести временных лет», его варианты и способы выражения

Демин А. С.

Материалы для монографии о художественной эволюции древнерусской литературы

СТАТЬИ

ЮБИЛЕЙ

БИБЛИОГРАФИЯ

ПАМЯТИ УЧЕНОГО

МОНОГРАФИИ

Л. Г. Дорофеева

ЧЕЛОВЕК СМИРЕННЫЙ В АГИОГРАФИИ ДРЕВНЕЙ РУСИ (XI — первая треть XVII века)

...Научитеся от Мене,
яко кротокъ есмь и смиренъ сердцемъ.
(Мф. 11:29)

ВВЕДЕНИЕ

«Человек всегда составляет центральный объект литературного творчества. В соотношении с изображением человека находится и всё остальное: не только изображение социальной действительности, быта, но также природы, исторической изменяемости мира и т. д…» [Лихачев, 1970, с. 3]. Этими словами Д.С. Лихачев начинает свою книгу о человеке в литературе Древней Руси, но, конечно, относятся они и к литературе вообще, литературе как таковой, к любому ее периоду, будь то древнерусская словесность или литература XIX—XXI вв. При всей правомерности этого утверждения, в разные эпохи мы видим и разную степень внимания научной мысли к человеку как осознанной проблеме, и разное понимание того, что такое есть человек и каковы его отношения с миром — в самом широком смысле этого слова.

Последние десятилетия отмечены интенсивностью развития научной гуманитарной мысли в области изучения проблемы человека [см.: Одиссей. Человек в истории, 1989; Человек и культура, 1990; Человек в контексте культуры, 1995; Гуревич, 1999; Горский, 2001; Черная, 2008]. Особо актуальным является вопрос о типе личности, относящемся к тому или иному типу культуры. Причем как личности идеальной — заданной, искомой, выражающей идеал национального культурного сознания, — так и личности, рождаемой эпохой, «своим» временем. В конце 1980-х годов А.Я. Гуревич так сформулировал главную, объединяющую разные гуманитарные науки цель:

«приблизиться к пониманию неповторимого облика, специфики данной культуры, в контексте которой формируются различные типы личности» [Гуревич, 1989, с. 7]. И здесь — в решении этой «сверхцели» — особое место принадлежит литературоведению.

Следует сказать, что русским литературоведением накоплен значительный опыт в области анализа образа человека — но в отношении к литературе Нового времени и преимущественно классического ее периода. Сложилось целое направление, изучающее психологизм писателей XIX—XX вв. как особый способ создания литературного характера, разработанный русской классикой XIX в. Образ человека рассматривается исследователями с учетом всех составляющих произведения: мировоззрения автора; картины мира, создаваемой им в произведении; ценностного пространства и автора, и героя, и всей системы поэтических средств. Намечена и типология героев русской классики и т.д. (см.: труды М. Бахтина, Л. Гинзбург, С. Бочарова, Ю. Лотмана, А. Иезуитова и мн. др.).

Между тем в книжности Древней Руси образ человека занимает не меньшее, а, в определенном смысле, даже большее место. Ведь в средневековой литературе «традиционалистского типа», как ее определил С. Аверинцев [Аверинцев, 1986, с. 106], относящейся в классификации А.В. Михайлова к «морально-риторической системе», образ человека является одной из «скреп», связующих *эту систему* в единое целое: «Образ человека, толкование человека… всегда находится в центре литературы, и человек есть то начало, благодаря которому и ради которого запускается в ход *весь механизм морально-риторического словесного творчества* <…>» [Михайлов, 2008, с. 38]. (Здесь и далее в цитатах курсив мой, за исключением специально оговоренных случаев. — *Л.Д.*).

Нужно признать, что в отношении древнерусской литературы мы не можем говорить о наличии разработанной методологии, принципов анализа образа человека. Конечно, это не означает, что образ человека в русской средневековой литературе не привлекал внимания исследователей. Начало его изучению положил еще Ф. И. Буслаев в своей известной статье «Идеальные женские характеры Древней Руси» [Буслаев, 1990, с. 262—293]. К характеристике образа человека, к его изучению в идейно-ценностном плане, так или иначе, обращались и обращаются практически все ученые, занимающиеся идейно-содержательной сферой текста и особенностями его поэтики.

Агиография — особая область изображения человека с присущими ей законами, вне учета которых любое исследование придет к искаженным результатам. Изучение агиографии и образа святого

проходит свои этапы в соответствии с логикой развития медиевистики как науки. Начало специальному исследованию агиографии было положено во второй половине XIX — начале XX века. Это исследование развивалось поступательно и в предреволюционные годы. Тогда появились на свет труды П. Казанского [Казанский, 1854, 1855], Е.С. Голубинского [Голубинский, 1903], А.П. Кадлубовского [Кадлубовский, 1902], Хр. Лопарева [Лопарев, 1911], В. Яблонского [Яблонский, 1908], первые исследования В.П. Адриановой-Перетц [Адрианова-Перетц, 1917] и др. Достоянием медиевистики стали комментированные издания Киево-Печерского патерика и текстов агиографии о Борисе и Глебе Д.И. Абрамовича [Абрамович, 1916, 1911, 1931], княжеских житий, сопровождаемых историко-литературным исследованием Н. Серебрянского [Серебрянский, 1915]. А в конце XIX в. началось издание Великих Миней Четий митрополита Макария, собранных им в XVI в. К великому сожалению, эта работа была прервана революцией.

Восстановление процесса изучения агиографии, как и всей древнерусской литературы, мы наблюдаем в 1930—1940-е годы, в связи с появлением серийного издания «Труды Отдела древнерусской литературы» (ТОДРЛ) и с выпуском в свет Истории русской литературы в 10 томах. Теперь очевидно то искажение естественного процесса развития научной мысли, которое связано было с жесткой идеологизацией всех сфер жизни советского общества. И при этом главы о житиях, написанные М.О. Скрипилем, С.А. Бугославским, Д.И. Абрамовичем [см: История русской литературы в 10 т., т. 1], содержат полезный материал в плане характеристики агиографического стиля и образной его стороны.

В 1940—1950-е годы ТОДРЛ помещает ряд статей, в которых поднимаются проблемы изучения художественности древнерусской литературы и неизбежно затрагивается вопрос об изображении человека. Так, И.П. Еремин исследует, как он пишет, «повествовательный материал» в Киевской летописи с точки зрения «метода отражения действительности» [Еремин, 1949, с. 67] и обращается к принципам изображения героя в летописи. Как верно заметила О.Н. Бахтина, «ученый видит стремление летописца свести все многообразие действительности к некоему «абстрактному идеалу», каким являлся в советское время идеал христианский», в чем она усматривает положительный момент, т. к. тем самым «агиографический стиль *уже наделялся идеальной природой*» [Бахтина, с. 48]. Это затем получило развитие и детализацию в системе стилей Д.С. Лихачева. Мы же еще отметим тоже важный момент названного исследования И.П. Ереми-

на: он прослеживает процесс постепенного формирования в летописи *образа* человека и приемов его создания в связи с процессом появления повести из краткого погодного известия и из некролога. И именно из некролога, по наблюдению ученого, вырастает агиографическая повесть, в которой он выделяет черты агиографического стиля и приемы изображения святого [см.: Еремин, 1949, с. 80—83]. Все эти приемы не раз проговариваются в других работах советских исследователей как доказательство абстрактизации образа святого. Спустя два десятилетия В.П. Адрианова-Перетц уже констатирует те достижения советской медиевистики в изучении агиографии, которые усматривает в трудах В.В. Виноградова, И.П. Еремина, Д.С. Лихачева. И здесь же проводит мысль о необходимости учитывать религиозную составляющую текста при анализе жития: «представление наше о кругозоре древнерусского писателя (и читателя) останется односторонним, если мы не будем учитывать и те идейно-художественные впечатления, какие он получал от жанров, облеченных в религиозную форму» [Адрианова-Перетц, 1964, с. 42].

Иначе говоря, обращение к образу человека в древнерусской агиографии и его содержательно-формальной характеристике мы находим в трудах медиевистов разных поколений.

И все же системное исследование проблемы человека в древнерусской литературе так и остается тем «заданием», которое сформулировал еще в 1950-е годы Д.С. Лихачев. Создавая свою монографию «Человек в литературе Древней Руси», он поставил задачу рассмотреть «художественное видение человека в древнерусской литературе и художественные методы его изображения» [Лихачев, 1987б, с. 3]. Изданная в 1958-м и с незначительными дополнениями переизданная в 1970, 1983 годах, эта монография и по сей день остается единственным крупным исследованием проблемы человека в древнерусской словесности. Более о фундаментальных, концептуальных литературоведческих исследованиях в этой области говорить не приходится. Но, заметим, что сам ученый во вступительной части говорит о своем труде не как о *завершающем* исследовании проблемы человека, а как о «попытке» [Лихачев, 1987б, с. 3] решения поставленной им перед собой — и литературоведением — задачи.

Предваряя аналитический обзор этого труда, который представлен ниже[1], здесь отметим самое существенное.

Как известно, Д.С. Лихачев, вслед за В.Н. Перетцем, П.М. Сакулиным и наряду с В.П. Адриановой-Перетц и др., обосновал и развил

[1] См.: Первый раздел первой главы данного издания.

ныне широко известную и вошедшую практически во все вузовские учебники *теорию литературных стилей эпохи*[2]. В этой системе литературных стилей он и рассматривал образ человека, стремясь представить «систему стиля в изображении человека» и дать не «историю изображения человека», но «материалы для этой истории». Что это за материалы? По словам ученого, это «некоторые общие вопросы, связанные с изменением *формы изображения человека*» [Лихачев, 1987б, с. 5], которые он поднимает в своем исследовании. Главной идеей книги, как мы это видим, является идея *прогресса* в изменении способа изображения человека: от «монументального историзма» XI—XIII вв. с его «идеализацией» образа — через «абстрагирующий психологизм» «экспрессивно-эмоционального стиля» XIV—XV вв. и затем «идеализирующий биографизм» или «ложный монументализм» XVI в. — к «реализму вымысла», секуляризации, развитию личностного начала, авторства и появлению литературного характера (пусть в зачаточном виде) в XVII в.

В этот же период к проблеме «внутреннего» человека обратилась и В. П. Адрианова-Перетц. В своих статьях «К вопросу об изображении “внутреннего” человека в русской литературе XI—XIV вв.» [Адрианова-Перетц, 1958, с. 15—24] и «Человек в учительной литературе Древней Руси» [Адрианова-Перетц, 1972, с. 3—68] исследовательница опирается на несколько иное представление о принципах изображения человека и содержании его образа в древнерусской литературе, потому интересно их сопоставление с книгой Д. С. Лихачева, что мы и предлагаем в первом разделе первой главы, посвященном истории изучения проблемы человека в средневековой книжности.

Последние два десятилетия отмечены новыми именами ученых, новыми тенденциями и направлениями в изучении древнерусской книжности и усиливающимся интересом к смысловой стороне произведений. Появились монографии, статьи, посвященные фундаментальным проблемам изучения древней литературы и самой *методологии научного исследования* средневековой литературы. Активно включается в сферу исследования литература догматического, богослужебного, вероучительного характера, как в качестве объекта научного рассмотрения, так и в качестве методологического инструментария. В области изучения образа человека наметились важные

[2] Как заметил А.Н. Ужанков, «теория литературных стилей эпохи не воспринималась всеми литературоведами безоговорочно, и ряд ученых подвергли некоторые ее положения критике (В.В. Кусков, В.А. Грихин). Тем не менее предпринималась попытка сделать и ее базисом для построения теоретической истории русской литературы» [Ужанков, 2007, с. 7].

тенденции. Правда, пока по проблеме человека в древнерусской культуре изданы труды монографического характера лишь философского и культурологического направлений. Но в этих работах есть разделы, посвященные древнерусской книжности. Монография Л. А. Черной [Черная, 2008] обращена к антропологии древнерусского книжника и рассматривает в этом аспекте основные произведения древнерусской литературы разных периодов ее развития. В исследовании Т. В. Чумаковой [Чумакова, 2001] доминирует аспект религиозной антропологии при изучении культуры Древней Руси, в том числе и книжности.

Исследователи древнерусской словесности сегодня все чаще обращаются к феномену средневекового христианского сознания, изучают тип мышления писателя, особенности его мировосприятия и рождаемый древнерусской литературой образ человека (см.: В. Н. Топоров, А. Н. Ужанков, А. М. Ранчин, О. Н. Бахтина, Е. Л. Конявская, О. В. Гладкова, С. А. Семячко и мн. др.)[3]. Но относительно ясную типологию образа человека на основе имеющихся работ пока вычленить трудно, что и понятно — для этого нужны результаты анализа образа человека на материале практически всех жанров древней книжности[4]. До сего дня общеупотребимой остается градация героев, сложившаяся в 1950-е годы, по принципу социально-сословной принадлежности (князья, бояре, представители церкви разных санов, горожане, народные образы, женские образы разных сословий, святые, которых выделяют все же в особую группу, и т. д.); по функциональной направленности (правители, защитники, враги, хранительницы семьи и пр.); по нравственной доминанте, которая поляризует героев по одному признаку — добро/зло (герой — воплощение либо добра, *идеал*, либо зла — *антиидеал*). Все это, конечно, как-то помогает типологизировать героев, но только по внешнему признаку и либо не затрагивает смысловой стороны образа человека, либо — что хуже — деформирует его понимание, ограничивая смысл образа этой самой социальной принадлежностью. Тут, видимо, кроется и причина отсутствия разработок в области типологии героев литературы средневековья, которая базировалась

---

[3] Работы названных ученых представлены в списке литературы.

[4] Нужно помнить о предупреждении Д.С. Лихачева, призывавшего исследователей к максимально полному изучению текстов для возможности каких-либо обобщений и создания классификаций в области изучения поэтики: «Дифференциация, классификация и детализация собранного материала на первых порах исследования того или иного вопроса важнее, чем его генерализация» [Лихачев, 1964, с. 6].

бы на иных основаниях — ценностно-духовного содержания образа: герой древнерусской литературы устойчиво считается лишенным этого качества — *личной неповторимости* — в силу его *абстрактизации, церемониальности и этикетности*[5]. Следовательно, каждый герой *уже* обладает заданными чертами, прикреплен к определенному типу, как нравственному — добро/зло, так и социальному — князь/народ/монах и проч.

Но заметим оставшуюся без развития идею иного принципа классификации житий, которую предложил М.О. Скрипиль в 10-томном издании истории русской литературы на материале переводной литературы. М.О. Скрипиль подразделяет переводные жития на три группы: «*Первая группа ставила и пыталась разрешить вопросы христианской морали, самосовершенствования*. Таковы жития Нифонта, Антония Великого и Алексея человека Божия. <…> *Вторая группа житий говорила о лицах, замечательных своей деятельностью по насаждению монашества и борьбе с ересями*. В них изображался идеал монаха, послушного чернеца, энергичного строителя монастырей, стойкого противника ересей. Таковы жития Саввы Освященного и Федора Студита <…> Третья группа — жития *эсхатологического характера»,* которые представлены, как пишет М.О. Скрипиль, Житиями Василия Нового и Андрея Юродивого (курсив автора. — *Л.Д.*). [Скрипиль, 1941, с. 92—97]. Как мы видим, в этой классификации косвенно указывается на поведенческий тип святого, связанный с типом подвига. В более поздних исследованиях, появившихся после указанной книги Д.С. Лихачева, каких-либо иных классификаций образов героев по отношению к той, которая предложена ученым, мы не обнаруживаем.

Если же проводить аналогию с типологией героев литературы Нового времени, которая основывается на принципе определения духовно-нравственной, поведенческой доминанты литературного характера с выявлением ценностно-мотивационной сферы его образа, то и в древнерусской словесности в отношении к образу человека[6], по нашему убеждению, все же нужно точно так же идти в сферу *ценностно-смыслового его содержания*, отыскивая в нем особенности неповторимой личности, только говоря при этом не об *индивидуальной*, а о *личностной* его доминанте. Это связано с антропологическими

[5] Понятия, введенные в литературоведение Д.С. Лихачевым.

[6] …который, безусловно, не может являться характером, как и героем, в современном литературоведческом значении этих терминов в силу специфики средневековой книжности.

представлениями древнерусского книжника-христианина, церковным характером древнерусской книжности как таковой. Центральными личностными категориями, в соответствии с главным положением православной антропологии о человеке как образе и подобии Бога, тогда становятся категории *образа* и *подобия*. Суть антропологических воззрений древнерусского агиографа заключается в библейской идее *сотворенности человека* по образу и подобию Бога, затем *грехопадении*, в результате которого произошла трансформация, искажение человеческой природы, утрата человеком полноты богоподобия, обезображенность (гибель души), и *призванности человека к совершенству* через преображение путем покаяния для восстановления в полноте образа Божия (спасение души)[7]. В древнерусской книжности внутренний сюжет — и внутренний конфликт — героя и определяется напряженными отношениями между греховной человеческой природой и высочайшей призванностью к совершенству — к восстановлению в себе образа и подобия Божия, что зависит от личностных усилий самого героя, направленности *его воли* к воссоединению с *волей Творца*. Агиография и показывает разные пути восстановления образа Божия в человеке через уподобление Христу.

О некоторых теоретических аспектах изучения агиографического произведения и об основных для данной работы категориях: *предания*, *канона*, *образа*, *подобия* и концепте *смирения*, — пойдет речь в небольшом разделе первой главы.

Очерчивая границы своего исследования, еще раз уточним следующее: мы не ставим задачи всестороннего изучения образа человека на материале *всей* литературы Древней Руси. Оставаясь в русле решения этой общей задачи — изучения образа человека в литературе Древней Руси, — учитывая предложенные учеными пути и методы ее решения[8], мы обращаемся к одному жанру древнерусской словес-

---

[7] Мы не останавливаемся отдельно на антропологии древнерусского книжника, которая изложена достаточно подробно в православной святоотеческой и религиозно-философской литературе, к которой и отсылаем читателя (см.: Василий Великий, 1911; Григорий Богослов, 1994а, с. 31—35; Его же, 1994б, с. 41—44; Григорий Нисский, 1995; Игнатий (Брянчанинов), 1989; Зеньковский, 1997, с. 431—466; Его же, 2003, №12, с. 147—161; Вышеславцев, 1997, с. 401—416; Хоружий, 1997, с. 41—71; Чумакова, 1997; Мочалов, 2001, с. 210—219).

[8] По ходу исследования мы обращаемся к тем ценным наработкам в области изучения образа человека, которые представлены в трудах В.П. Адриановой-Перетц, В.В. Кускова, авторов статей 10-томного издания Истории русской литературы, Д.С. Лихачева, И.П. Еремина, А.С. Демина и др. классиков советской медиевистики и современных ученых — Г.В. Прохорова, А.Н. Ужанкова, А.В. Каравашкина, А.Л. Юрганова, М.Б. Плюхановой, А.М. Ранчина и мн. др. (См.: список литературы).

ности, но чрезвычайно важному и занимающему едва ли не приоритетное место среди остальных, — *агиографии* и ее центральному образу — образу святого, который являет собой *идеальный образ — человека смиренного*.

Все вышесказанное о проблеме типологии героя касается и агиографии, и даже в большей степени, т. к. образы святых традиционно принято изучать преимущественно в плане их соответствия агиографической схеме, понимаемой часто как ограничение в изображении личности святого. Основная тенденция изучения житий сегодня находится в области выявления повторяемости мотивов, общих мест, топосов [см.: Руди, 2001, 2005, 2006, 2007, 2010; Панченко, 2003; Антонова, Семенюк, 2008; Семенюк, 2009, и др.] — т.е. форм проявления *схематизма*, что само по себе необходимо, но не должно ограничивать изучение образа человека в житии в его смысловом аспекте, а может и должно явиться условием дальнейшего, более глубокого проникновения в смыслы этих устойчивых форм.

Параллельно развивается и другая тенденция, которая заключается в выявлении смысловой, содержательной составляющей образа святого, его личностных особенностей, уникальности духовного опыта и религиозного подвига, который одновременно связан с историческими процессами. Начало такому ракурсу в исследовании святости положил Г.П. Федотов, мощно развил В.Н. Топоров, и продолжают развивать исследователи сегодня, пусть по-разному, из разных методологических установок при единстве целей [см.: Бахтина, 2009; Ужанков, 2004, 2011; Левшун, 2001; Плюханова, 1996; Юрганов, 2003; Каравашкин, 2006; Гладкова, 1998, 2004, 2009; Черная, 2008, и др.]. И результаты этих исследований свидетельствуют, что не так уж схематизированы образы святых; скорее, нужно говорить в отношении к агиографии об *ином*, чем в других жанрах, способе их создания, а также *ином* способе их восприятия читателем и толкования, или *понимания,* исследователем.

И все же степень изученности агиографии как таковой оставляет желать лучшего. На малоизученность как переводных, так и собственно русских житий сетуют ведущие исследователи-медиевисты. Как справедливо указывают Л.А. Дмитриев и В. О. Творогов в словарной статье одного из последних биобиблиографических словарей, русские жития, которые появлялись на протяжении «всех веков существования древнерусской литературы» (а мы добавим, что на протяжении всей истории русской словесности, до сего дня), подвергаются систематизации, но «эта классификация весьма условна и не

имеет четких границ…»[9] [Литература Древней Руси. Биобиблиографический словарь, 1996, с. 69]. В одной из последних своих статей В.О. Творогов (который, как известно, продуктивно работает над составлением сводов житий), замечает: «Жития святых как по своему значению в формировании христианского мировоззрения, так и по богатству своего репертуара являются важнейшим компонентом древнерусской литературы», но «*даже оригинальная русская агиография*, к изучению которой на протяжении последних двух веков обращались десятки исследователей, *в настоящее время представляется областью, требующей нового, более репрезентативного и глубокого изучения*» [Творогов, 2008а, с. 115]. И это он пишет в недавней статье — 2008 г.

Причина того, что значительнейший раздел древнерусской словесности — жития — не привлекал должного внимания исследователей, в принципе, понятна. В.В. Кусков в одной из своих последних книг, написанной в конце 1980-х годов, говоря о трудностях так называемого партийного периода, в условиях которого, по его словам, невозможно было изучать полноценно древнерусскую литературу, призывал: «Сейчас назрела настоятельная необходимость изучения всего корпуса древнерусской литературы, как оригинальной, так и переводной» [Кусков, 2000, с. 45]. Или, например, М.С. Крутова объясняет малоизученность житийной литературы о святителе Николае не только «сложностью исследования текстологии самих памятников», но и «негласным запретом на изучение агиографической литературы в советский период» [Крутова, 1997, с. 113]. Если собственно русская агиография лишь сейчас начинает более интенсивно изучаться и в текстологическом (пока преимущественно), и в содержательном плане [см.: труды Г.М. Прохорова, С.А. Семячко, Е.В. Крушельницкой, два выпуска сборников «Русская агиография», 2005, 2011 гг., О.Н. Бахтиной, О.В. Гладковой, Ю.Г. Фефеловой и др., а также немалое количество диссертаций по агиографии, появившихся в 2000-е годы][10], то тем более сложная ситуация наблюдается в области переводной агиографии, о чем пишут и Д.М. Буланин [см.: Буланин, 1995, с. 20], и В.О. Творогов, который констатирует: «Мы располагаем лишь единичными исследованиями и изданиями переводных житий…» [Творогов, 2008а, с. 115].

[9] Заметим, за прошедшие 15 лет эта ситуация сильно не изменилась, хотя идет интенсивное изучение все новых и новых житийных текстов.
[10] См.: список литературы.

Все это, безусловно, ограничивает возможности создания каких-либо типологий на материале *всей* древнерусской агиографии. Поэтому, избрав объектом исследования образ человека в агиографии, *мы не ставим задачи выявления типологии героев агиографии в целом*. Из всех возможных типов личности, явленных в образах древнерусских житий, мы выбираем один тип личности: центральный образ — *человека смиренного* в идеальном его воплощении — святости. Но и в изучении образа смиренного человека мы не претендуем на окончательность выводов о количестве, вариантах возможных его типов именно в силу неохватности всего агиографического материала, как переводного, так и собственно русского.

Итак, лишь о *смиренном человеке русской агиографии* мы будем вести речь в этом исследовании. Все остальные типы (например, Святополк окаянный в «Сказании о Борисе и Глебе» и др.) будут рассматриваться только по мере необходимости и только в соотнесенности с главным образом святого. Естественно, мы опираемся на имеющуюся типологию святости, определяемую характером подвига, но она не является предметом нашего изучения.

Почему мы выбираем именно тип смиренного человека?

По нашему убеждению, образ смиренного человека занимает центральное положение не только в агиографии, но и в системе героев всей книжности XI — первой трети XVII в. Его изучение составляет весьма обширную самостоятельную область. И не только означенных веков. Наша работа находится в более широком научном контексте — в русле типологических исследований сравнительно-исторического характера и является первой ступенью исследования образа человека, идеального с точки зрения его ценностного содержания, занимающего *этически центральное положение среди героев русской литературы* и никогда не подвергавшегося системному изучению в содержательно-формальном плане. Об этом в своем недавнем труде сказал В. Хализев, впервые выдвинув задачу исследования типа героя, которого он назвал «идиллическим». Он выделяет этот тип на материале всей русской и — шире — мировой литературы, приводит ряд его именований, которые встречаются в литературоведческой мысли. Ученый обращен к литературе классической и лишь в общих рассуждениях по касательной затрагивает проблему героя смиренного типа в литературе Древней Руси, причем именно на материале житий [Хализев, 2005]. Тот факт, что в отношении к литературе Древней Руси проблема смиренного героя как таковая никем даже не ставилась, вызывает удивление. Ведь даже при самом беглом взгляде на древнерусскую литературу и ее героя трудно не заметить, что

именно образ смиренного человека и является самым распространенным, он-то и воплощает идеал человека для древнерусского книжника, *это и есть идеальный герой древнерусской словесности*. Между тем, за редким исключением[11], мы не встречаем в исследованиях выделения этого типа героя как идеального, да вообще смиренного типа как особо значимого в типологии героев древней литературы Руси. Поскольку в недавнем прошлом вопрос об идеале в древнерусской книжности решался советскими медиевистами с позиций, зачастую противоположных позиции древнерусского автора и внеположных самому изучаемому тексту, постольку естественным было считать, например, Февронию из известной «Повести о Петре и Февронии» сильной личностью, ценность которой заключается в ее мудрости крестьянки, *победившей* князя[12]. Или делался акцент при рассмотрении житий русских святых — преподобных, мучеников и др. — не на смирении, которое отмечалось лишь как одно из качеств, пусть очень важных, присущих святому, а на общественной, даже политической, значимости или самой личности святого (преподобных Феодосия Печерского или Сергия Радонежского), или канонизации святых (например, страстотерпцев Бориса и Глеба). Мы об этом говорим потому, что и до сего дня подобная трактовка звучит в учебных пособиях и других массовых изданиях. Конечно, причина разногласий в оценках образа святого кроется в разности методологических установок исследователей.

Здесь возникает необходимость методологического самоопределения и выбора основных принципов анализа текста, от которых, как известно, зависит и результат исследования. В нынешнем русском литературоведении вопросы методологии особенно болезненны и остры, что понятно: здесь и наследие прошлой советской эпохи, и особенности постсоветского времени с его разнонаправленными идеологическими и мировоззренческими тенденциями, на которые чутко реагирует гуманитарная мысль.

И. А. Есаулов в своих иследованиях на протяжении последних двух десятилетий ставит — и решает — проблему методологии литературоведческого исследования [см.: Есаулов 1995; Он же, 2004; Он же, 2007; Он же, 2009; Он же, 2012]. В недавно вышедшей книге

[11] А.Л. Юрганов, исследуя тип юродивых, пишет, в частности, о святом Андрее Юродивом как о явлении образа смиренного человека [см.: Юрганов, 2003, с. 211—290].

[12] Но нужно сказать, что такая трактовка уже не является актуальной, т. к. за последние 15 лет появились исследования, раскрывающие содержание этого образа в контексте христианской аксиологии [см.: Гладкова, 1998; Ужанков, 2004; Гаричева, 2006, с. 33—55; Дорофеева, 2005, и др.].

«Русская классика: новое понимание», генерализуя наблюдения последних десятилетий, ученый очерчивает основные — разные — современные исследовательские подходы и установки, рассматривает вопросы изучения произведения в его отношении к своему историческому контексту и в соотношении автора — текста — читателя, говорит о различии в «изучении» и «понимании» текста произведения. Опираясь на известную мысль М. Бахтина о «большом времени», в котором только и может раскрыться «полнота смыслового явления», И. А. Есаулов выделяет еще один *принцип понимания* художественного текста — в религиозном контексте, определяющем тип культуры и, следовательно, литературной традиции, и вводит *новые категории понимания* русской словесности. И притом что внимание ученого сосредоточено в большей мере на русской литературе XIX—XX вв., общеметодологическая его установка касается всей словесности, включая древнерусскую, о чем говорит представленный в книге анализ двух начальных, определяющих русскую словесность текстов — «Слова о Законе и Благодати» и «Слова о полку Игореве» [Есаулов, 2012].

Практически каждый современный русский ученый-медиевист указывает на необходимость пересмотра методологических оснований исследования древнерусского текста и стремится найти метод анализа, адекватный объекту исследования. Первое, что нужно отметить в качестве общей тенденции, — это явный поворот литературоведов к изучению древнерусских текстов с учетом их религиозной составляющей. Как справедливо заметила Л. В. Черная, среди появившихся в последние годы книг и статей, количество которых «велико», «явственно преобладает историко-церковная и религиозная проблематика… Таким путем современная наука наверстывает упущенное в советский период» [Черная, 2008, с. 26].

В этом плане назовем труды современных ученых: В. В. Бычкова, рассмотревшего древнерусскую эстетику в категориях христианской философии [Бычков, 1972, 1995, 2009]; В. Н. Топорова, обратившегося к изучению древнерусской святости именно в религиозно-духовном контексте, используя при этом семиотический подход [Топоров, 1995, 1998]; Б. А. Успенского [Успенский, 1995, 1996, 2004а, 2004б и др.], труды которого по семиотике истории, искусства, культуры вносят большой вклад в изучение специфики русской словесности; А. Н. Ужанкова, предложившего свою периодизацию древнерусской литературы на основе выдвинутой им теории стадиального развития средневекового мировоззрения и смены

литературных формаций [Ужанков, 1996, 2007, 2008, 2011]; Л.В. Левшун, разрабатывающей теорию образа в восточнославянской книжности на основе святоотеческой мысли [Левшун, 2001]; А.М. Ранчина, обратившегося к герменевтическому анализу древних текстов [Ранчин, 2007]; Л.В. Черной, избравшей антропологический подход как основной при изучении древнерусской культуры [Черная 2008]; А.Л. Юрганова и А.В. Каравашкина, разрабатывающих феноменологический и герменевтический подходы изучения древнерусского текста [см.: Юрганов, 1998; Каравашкин, Юрганов, 2003; Каравашкин, 2006; Он же, 2009], и др., чьи работы знаменуют новый период изучения древнерусской литературы.

Из современных исследований агиографии обращают на себя внимание труды В.В. Лепахина, изучающего связь иконы с литературой, что открывает новые возможности более глубокого анализа текста, «вскрытия» его сакрального содержания и связанных с этим особенностей поэтики, для чего им вводятся новые термины — иконичности, эонотопоса, иконотопоса и др. [Лепахин, 2000а, 2002, 2007, 2012]. К ним мы еще обратимся не раз. Несомненно ценным является опыт изучения связей древнерусской агиографии с литературой, творчеством писателей XIX в., предложенный в книге В. Видмарович «Агиография: текст и контекст» [Видмарович, 2009].

Нельзя не сказать о важности исследований древнерусской словесности в области лингвистики, которые ведутся в последние десятилетия. В своей работе «Философия русского слова» В.В. Колесов изложил взгляд на проблему «концепта», предлагая видеть в нем «самый “зародыш” Божественного логоса, архетип мысли, который не задан, а дан, но постоянно изменяет свои грамматические и содержательные формы, и прежде всего — образные формы» [Колесов, 2002, с. 68]. А.М. Камчатнов герменевтически исследует перевод славянской Библии, разрабатывает на основе философии имени П. Флоренского, А. Лосева онтологическую теорию слова и предлагает общую концепцию развития русского литературного языка, что неразрывно связано с закономерностями развития древнерусской словесности [Камчатнов, 1998]. Труды этих лингвистов имеют, безусловно, методологическое значение при изучении словесности как таковой, и особенно древнерусской.

Названные ученые при всей своей разности в области ракурса исследования, интерпретации текстов, аксиологических позиций и пр. объединены в главном — в стремлении восстановить в праве на определяющее значение мировоззренческий принцип при анализе сред-

невекового искусства, в реабилитации религиозной составляющей этой культуры как определяющей всю ее специфику. Четко и определенно об этом пишет А.Н. Ужанков: «До наметившейся в начале XVII века секуляризации сознания мировоззрение древнерусского книжника было религиозным. И *основой* (курсив здесь и далее в цитате — автора. — *Л.Д.*) для понимания как отдельного древнерусского творения, так и всей средневековой словесности в целом служит *Православие*. Не учитывать это обстоятельство, пренебрегать им — значит сознательно (или бессознательно) уходить от поиска того смысла, который вкладывал древнерусский автор в свое творение, подменять его *современной интерпретацией*, а в конечном итоге — удаляться от истины» [Ужанков, 2011, с. 20].

Говоря о методологическом кризисе, который «тянется в гуманитарных науках вот уже столетие», М.С. Киселева справедливо отмечает: «Одна из программ преодоления этой ситуации — герменевтическое исследование текстов» [Киселева, 2000, с. 9]. Поэтому выбор герменевтического подхода для анализа древнерусского текста закономерен и уже опробован современной научной мыслью в области медиевистики.

Нужно отметить, что одним из первых обозначил это направление в медиевистике А.С. Демин, который обратился к проблеме художественности, изобразительности древнерусских текстов не как к самоцели, но как к способу выявления «художественно-философских представлений, мироотношения и мироощущения писателей» [см: Демин, 1998, 2003, 2009]. В своих работах представил опыт скрупулезного, внимательного герменевтического анализа средств изобразительности в древних текстах, о чем мы еще скажем в связи с анализом «Сказания о Борисе и Глебе» [см.: глава 3.2.1.]. А.С. Демин стал инициатором и руководителем очень важного в современном литературоведении серийного издания: уже более двух десятилетий (с 1989 г.) выходит сборник, включающий в себя монографии и научные статьи, под общим названием «Герменевтика древнерусской литературы» [см.: Герменевтика древнерусской литературы, 1989—2010]. Это периодическое издание, представляя разные научные направления и школы, объединено главной задачей — *толкования, интерпретации текста, открытия его смысла*.

Медиевисты в последние годы все чаще обращаются к герменевтическому методу толкования текстов. Об этом говорят недавние монографические издания Н.И. Данилевского [Данилевский, 2004], А.Л. Юрганова [Юрганов, 1998], А.В. Каравашкина [Каравашкин,

2004, 2005. 2009 и др.], их совместная книга [см.: Каравашкин, Юрганов, 2003], публикации А.Н. Ужанкова [Ужанков, 2004, с. 7—35], О.Н. Бахтиной [Бахтина, 2009, с. 47—61], О.В. Гладковой [Гладкова, 1998], А.М. Ранчина [Ранчин, 2007] и др. Это свидетельствует о герменевтическом изучении текстов русского средневековья как *тенденции* в современной медиевистике.

Но что в себя включает герменевтический принцип анализа?

Мы не освещаем всей истории развития герменевтической традиции [см. об этом: ПЭ, 2006; Хализев, 2002; Бетти, 2011; Кашин, 2000, и др.], которая, являясь отраслью церковной библеистики, в течение многих веков разрабатывала принципы и методы толкования Священного Писания. В связи с церковным характером произведений древнерусской книжности, для которых тексты Священного Писания и богослужебные тексты являются каноническими и определяют смысловой и формальный уровни произведения, основные методы, разработанные библейской герменевтикой, вполне применимы и даже необходимы. К таковым относится понятие «герменевтического круга», «согласно которому, — как пишет П.И. Савваитов, — смысл целого понимается исходя из смысла единичного, а единичное, исходя из смысла целого» [цит. по: ПЭ, 2006, с. 361]. Применительно к Библии это означает рассмотрение отдельного ее фрагмента не только в ближайшем текстовом контексте, но в контексте, во-первых, всей Библии, во-вторых, при необходимости, в контексте церковного, или Священного Предания — т.е. в святоотеческой традиции толкования Священного Писания. *В нашем случае для агиографических текстов древнерусской книжности контекстом, в котором и необходимо их изучать, будет Священное Предание, частью которого являются тексты Священного Писания, — именно это и есть «родной» контекст житий.* Здесь стоит напомнить, что категория *предания* является одной из ключевых, если не главной, в концепции А.Н. Веселовского, который ставил перед исторической поэтикой задачу «определить *роль и границы предания* в процессе личного творчества» [Веселовский, 1989, с. 300]. В своей неизданной части «Исторической поэтики» — теоретическом введении, опубликованном в 1959 г. В.М. Жирмунским, А.Н. Веселовский пишет: «Свобода личного поэтического акта *ограничена преданием*; изучив это предание, мы, может быть, ближе определим границы и сущность личного творчества» [см.: Неизданная глава …, 1959, с. 121; Веселовский, 2006]. И в этом магистральном направлении мысли, рожденном А.Н. Веселовским, находятся

труды ведущих русских литературоведов: П. Н. Сакулина [Сакулин, 1925], М. М. Бахтина [Бахтин, 1979], С. С. Аверинцева [Аверинцев, 1977], А. В. Михайлова [Михайлов, 2008], Д. С. Лихачева [Лихачев, 1967, 1973, 1970, 1987 и др.], А. С. Демина [Демин, 2009], И. А. Есаулова [Есаулов, 1995, 2004, 2012], А. Н. Ужанкова [Ужанков, 2007, 2009, 2011], В. Н. Захарова [Захаров, 2012].

В. Е. Хализев, предлагая системную характеристику герменевтики как «методологической основы гуманитарного знания (наук о духе)» [Хализев, 2002, с. 144], указывает на особую роль М. М. Бахтина в развитии герменевтики: «Оригинальное обсуждение проблем герменевтики, сильно повлиявшее на современную гуманитарную мысль (не только отечественную), предпринял М. М. Бахтин, разработав понятие диалогичности. <…> В диалоге (духовной встрече) с автором читатель, по Бахтину, преодолевает «чуждость чужого», стремится «добраться, углубиться до творческого ядра личности» создателя произведения и одновременно проявляет способность духовно обогатиться опытом другого человека и умение выразить себя» [Хализев, 2002, с. 144]. Таким образом, сама герменевтика как направление исследовательской мысли, ориентированное на поиск *смысла* произведения словесности в контексте *предания*, является естественной составляющей исторической поэтики и шире — сравнительно-исторического метода в литературоведении, в магистральном русле которого мы видим и свое исследование.

И все же герменевтика как самостоятельное исследовательское направление XX и уже XXI веков устойчиво связывается с именем Х.-Г. Гадамера, чей труд «Истина и метод: Основы философской герменевтики» [Гадамер, 1988] считается классическим. Остановимся на основных его положениях, определяя для себя *главные принципы анализа текста*.

Что важно отметить: созданная Гадамером универсальная герменевтика не противоречит общим принципам Библейской герменевтики, напротив, основывается на них. Главной мыслью Гадамера, как известно, является мысль об «истории воздействий» на духовный мир, которую *уже имеет* избираемый для интерпретации текст произведения, что приводит философа к утверждению идеи о «власти истории» (или предания) «над конечным человеческим сознанием» [Гадамер, 1988, с. 357]. Гадамер и утверждает авторитет предания, необходимость толкования текста не только из «современного горизонта»: для *понимания смысла* изучаемого произведения исследователь должен поместить его в родной для него историче-

ский контекст. Это и даст толкователю возможность «расслышать тот собственный, иной по отношению к нам смысл предания, который оно действительно сумело высказать» [Гадамер, 1988, с. 362]. Это никоим образом не отрицает значение «современного горизонта» в процессе *понимания* текста произведения. Напротив, Гадамер «снимает» всякое противоречие между «современным горизонтом» и историческим горизонтом предания. Как пишет философ, «…понимание всегда есть процесс слияния этих как бы для себя сущих горизонтов… При господстве традиции всегда имеет место такое слияние. Ведь там, где царит традиция, старое и новое всегда вновь срастаются в живое единство, причем, ни то, ни другое, не отделяется друг от друга с полной определенностью» [Гадамер, 1988, с. 362—363]. При этом нужно заметить, что Гадамер, говоря о *понимании* письменных текстов, вовсе не имел в виду субъективное их толкование с «перенесением» в авторские душевные переживания. Он имеет в виду прежде всего наличие того «общего смысла», который заключается в предании и которому в предании же причастны и автор произведения и интерпретатор: «…мы движемся в таком измерении осмысленного, которое само по себе понятно и потому никак не мотивирует обращение к субъективности другого. *Задача герменевтики и состоит в том, чтобы объяснить это чудо понимания, которое есть не какое-то загадочное общение душ, но причастность к общему смыслу*» [Гадамер, 1988, с. 346].

Благодаря чему возможна эта «причастность к общему смыслу»? Не автоматически же — и *не магически* — интерпретатор «входит» в общий с автором произведения контекст предания. Прежде всего, через сам изучаемый текст, в котором, как пишет Гадамер, интерпретатор «связан или вступает в соприкосновение с той традицией, которую несет нам предание». Здесь огромна роль языка, «на котором обращается к нам предание» и в котором заключается и преодолевается «полярность близости и чуждости» [Гадамер, 1988, с. 349]. Ученый выдвигает и условие, мы бы сказали, свободы интерпретатора от имеющихся уже «пред-мнений» о произведении, мешающих интерпретатору, и свободы изучаемого текста от «личного интереса к предмету» самого интерпретатора. Он подводит к мысли о том, что смысл изучаемого текста «определяется также исторической ситуацией, в которой находится интерпретатор, а, следовательно, и всем объективным ходом истории в целом» [Гадамер, 1988, с. 351] и возглашает необходимость единства «своего» и «другого», которое возможно в «слиянии горизонтов», о чем мы говорили выше.

Эти общие принципы герменевтического изучения текста, предложенные Гадамером, стали предметом активной рефлексии современных исследователей древнерусской литературы, которые развивают, конкретизируют их и применяют к анализу текста.

Мы уже упоминали исследования Н.И. Данилевского [Данилевский, 2004], А.В. Каравашкина [Каравашкин, 2006], непосредственно нацеленные на герменевтический анализ текстов — но как *исторических* источников, т.е. в их исследованиях представлен опыт исторической герменевтики. Опыт лингвистической герменевтики мы видим в трудах А.М. Камчатнова [Камчатнов, 1998, и др.]. Литературоведческая герменевтика представлена в целом ряде исследований, к каковым мы относим и исследования Р. Пиккио. Надо заметить, что не всегда исследователь, решая герменевтические задачи, обозначает это как метод. Известно, что Рикардо Пиккио, исследуя литературу восточнославянского мира, названного им термином *Slavia orthodoxa*, стремился именно к ее *пониманию*, открытию смыслов, заключенных в текстах, для чего ввел понятия «духовного кода», «тематического ключа» (или «смыслового ключа», или «библейского ключа»), которыми являются цитаты Священного Писания [см.: Пиккио, 2003]. «Библейские ключи», по разумению известного ученого-медиевиста, призваны открыть читателю средневекового текста не столько исторический уровень текста, сколько духовный, те контексты, которые только и могут быть «узнаны» благодаря этому «ключу» как современниками автора, так и читателем любой другой эпохи. Это и есть то *герменевтическое понимание*, которое основано на причастности читателя и автора — независимо от принадлежности своему времени — одному духовному контексту Предания, в котором и возможна их *встреча*.

Современные литературоведы-«древники» все чаще обращаются к герменевтике как осознанному методу литературоведческого исследования и осмысливают его как теоретическую литературоведческую *проблему*.

Так, А.М. Ранчин, говоря об «адекватном истолковании» средневекового произведения, выдвигает ряд герменевтических правил, из которых основным он считает «презумпцию религиозной семантики интерпретируемого текста: древнерусская словесность и, шире, литература Slavia Orthodoxa, *религиозна по своей сущности*; письменный язык (славянская азбука) создан *по благодати Божией* для перевода сакральных текстов, означаемое и означающее связаны в нем непроизвольно, неконвенционально. Соответственно, *интерпретация*

древнерусского памятника как произведения, воплощающего религиозные мотивы, всегда предпочтительна в сравнении со стремлением обнаружить в нем, например, государственно-политические идеи («Слово о Законе и Благодати») или любовную тему («Повесть о Петре и Февронии»)» [Ранчин, 2001, с. 72]. Далее ученый говорит о необходимости «*разграничения генезиса и функции*», дабы по функции в тексте *определять смысл* того или иного мотива, образа, эпизода и т. д.; о «семантической целостности текста» как условии его прочтения; об отнесенности текста к *более широкому контексту*, а именно к текстам, «составляющим его смысловое окружение» и выступающим «в роли кодов» и т. д. [см.: Ранчин, 2001, 73—77].

О ценности герменевтического подхода при изучении агиографии пишет О. Н. Бахтина, которая справедливо считает, что «задача правильного прочтения житийного текста ставит перед исследователем проблему «воссоздания» мира Древней Руси в современных нам категориях и понятиях, хотя картина жизни древнего мира принципиально отличается от нашего миропонимания, что, в свою очередь, диктует поиск нового способа интерпретации текстов прошлых эпох, опирающегося на авторские, а не на исследовательские представления о мире. Сегодня этот подход называется собственно герменевтическим подходом. Концепты, или основные понятия, русской культуры устойчивы и постоянны <…> главная задача, стоящая перед современным исследователем словесной культуры прошлого, — это *понять цель написания текста и через основные концепты национальной культуры определить ту информацию, которую хотел оставить автор и которую пытается воспринять сегодняшний читатель и исследователь*» [Бахтина, 2009, с. 49—50]. Таким образом, выделяется еще один продуктивный способ анализа, включаемый в герменевтическое исследование — через основные *концепты*, или *понятия*, или *ценностные категории*, или *имена*. (Термины здесь синонимичны. Терминология в данном случае зависит от понимания термина и научного контекста, его породившего. Сейчас устоялось использование слова «концепт» применительно к ценностным категориям, и уже традиционно опираются на определения Ю. С. Степанова, самое короткое из которых звучит так: «Концепт — это как бы сгусток культуры в сознании человека») [Степанов, 1997, с. 40].

Говоря о литературе древнерусской, признавая церковно-религиозное происхождение и содержание ее произведений, нужно понимать, что их создатели, которые авторами себя не считали, бы-

ли *со*-авторами (по самому способу создания текста — молитвенно-смиренному отказу от собственно своего слова и рождения слова синергийного) с Самим Творцом и рассчитывали не на собственные силы, а на благодатную помощь. Таково было сознание древнерусского книжника практически до XVII в. и агиографа — во все времена. (Это много определяет в позиции агиографа в отношении к создаваемому им тексту, к Богу, к себе и святому, влияя на формы повествования, что мы увидим дальше). Но тексты — это слова. А слова могут иметь и прямое значение, и переносное или смысл буквальный и символический, относящийся к предметам духовной реальности. Поэтому должно быть и историко-филологическое толкование текста, которое устанавливает и конкретно-исторический смысл явления, изображенного в житии словом, и его символическое значение, раскрывающееся в общем контексте Священного Предания, которому житие и принадлежит.

Метод герменевтического анализа текста для нас является основным, но, конечно, не единственным. Сопрягается с ним также *антропологический подход* в изучении образа человека, что и понятно, т. к. именно в зависимости от антропологических представлений писателя и выстраивается структура образа героя. Не менее важным — и органичным для герменевтического подхода — является и *аксиологический анализ*, т. к. нет внеценностного пространства в литературе, о чем пишет и М. Бахтин, который фактически обращается к ценностному подходу как основному, в частности, в своем труде «Эстетика словесного творчества», анализируя отношения автора — героя. Пространство же древнерусской литературы, и особенно агиографии, организовано ценностно-иерархически и не терпит в этом смысле компромиссов, что определяет специфику всей образности и в том числе системы образов героев, всегда ценностно мотивируемых агиографом.

Это обращает нас к выявлению основных ценностных категорий в пространстве образа житийного героя, который рассматривается в сюжетном движении и через формы выражения, обнаруживаемые в каждом конкретном произведении, которое в свою очередь является принадлежащим определенному разделу литературы (переводной или оригинально русской) и периоду историко-литературного развития.

Поскольку наше внимание сосредоточено на образе смиренного человека и его типологических чертах, а тип жития зависит именно от типа и характера подвига святого (хотя укажем и обратную последо-

вательность: тип жития нам *уже* указывает на *возможный* характер подвига и на тип смиренного поведения, но тоже только *возможный*), то и рассматривать мы будем образы святых в соответствии с общей их классификацией, выделяя только самые характерные их черты и доминанту поведения, по которой можно определить и тип смирения.

Основополагающими для нас в ходе прочтения исследуемых текстов являются герменевтические категории — *смысла*[13]*, понимания, интерпретации, предания, концепта* (или его синонимы — *понятия, ценностной категории, имени*) и литературоведческие категории *образа, типа, сюжета, поэтики* (форм выражения образа).

Итак, нашей *основной целью* является изучение образа смиренного человека, выявление его генезиса и типологических черт, главного принципа поведения, его содержания и поэтики с помощью основного метода — герменевтического прочтения на материале древнерусской агиографии. Конечно, летописи и другие исторические произведения также дают материал для анализа образа человека, и в ряде случаев, когда исследуемый нами текст связан с летописью, мы обращаемся к этому жанру, но лишь в агиографическом его содержании.

Мы не преследуем цели установления *всех возможных вариантов* этого агиографического типа — человека *смиренного*. О. В. Творогов, говоря о парадоксальности того факта, что «один из самых чтимых и самых распространенных в древнерусской книжности, жанр, представленный в литературе нового времени десятками публикаций и сотнями исследовательских статей, в то же время оказывается наименее… изученным текстологически», в связи с этим справедливо замечает: «…это, на первый взгляд, формальное требование оказывается совершенно необходимым: ведь только воссоздав историю текста жития, мы сможем объективно судить о путях изменения его содержания и соответственно об изменениях идеологической направленности памятника, о его месте в ряду других агиографических текстов, о степени художественной адекватности текста традициям своего времени» [Творогов, 2005, с. 3].

Невыполнимость в полной мере этого важного условия сужает круг анализируемых произведений, в который включаются для герменевтического прочтения главным образом текстологически изу-

---

[13] Как пишет В. Е. Хализев, опираясь на А. Ф. Лосева, «значение слова «смысл» сопряжено с представлением о некой всеобщности, о первоначале бытия и его глубинной ценности» [Хализев, 2002, с. 143].

ченные памятники, либо, если нет критического издания произведения, выбранного для анализа, оно занимает важное место в сознании древнерусского человека той или иной эпохи, и это находит отражение в количестве имеющихся редакций и списков[14].

Нам важно выяснить на материале агиографии *принцип*, лежащий в основе изображения смиренного человека, *смысловое наполнение* этого образа, понять *цели* древнерусского автора, его представления о человеке и увидеть те уровни изображения человека в средневековом тексте, которые не поддаются вычленению при позитивистском подходе к анализу средневековой религиозной литературы, но которые все же определяют эстетический план этого образа и нуждаются в герменевтическом, а также антропологическом и аксиологическом подходах.

К исследованию привлекаются основные типы агиографических памятников переводной и оригинальной русской литературы *разных* периодов, что позволяет наметить типологию образа смиренного человека и выявить особенности каждого типа.

Следующая *задача* носит историко-литературный характер, т. к. обращена к проблеме эволюции способа изображения святого в житии, к анализу поэтики образа смиренного человека в контексте историко-литературного процесса с учетом изменений, происходивших в развитии древнерусской словесности на протяжении XI — первой трети XVII в.

С этой задачей связана еще одна проблема, решаемая в диссертации, — соотношения агиографического канона и форм его выражения в связи с изображением святого. Все это обусловливает отбор и распределение исследуемого материала по следующим принципам:

1. Принцип репрезентативности текста. Мы подвергаем герменевтическому прочтению самые известные, самые распространенные и читаемые в Древней Руси жития, вершинные в эстетическом и значимые в историко-литературном плане.

2. Принцип жанровой и внутрижанровой дифференциации. Агиография имеет внутрижанровую градацию, основанную на типологии святости. И поскольку тип святости определяет содержание и поэтику образа, то рассматриваются выборочно памятники несколь-

---

[14] В выборе для анализа житий переводной литературы мы руководствовались результатами изысканий В.О. Творогова, составившего своего рода «рейтинг» распространенности и читаемости переводных житий на Руси в XI—XV вв. [см: Творогов, 2008а; Он же, 2008б].

ких основных агиографических типов (жития о мучениках, преподобных, святителях, праведных, благоверных князьях, юродивых).

3. Принцип происхождения памятника. Вся древнерусская агиография разделяется на переводную и собственно русскую агиографию, что связано с происхождением житий. Соответственно мы разделяем весь корпус рассматриваемых житий на две части и посвящаем им две отдельные главы.

4. Принцип хронологический. Все произведения собственно русской житийной литературы[15], независимо от места рассмотрения в тексте данного исследования, анализируются в контексте мировоззрения той эпохи, к которой относится текст с учетом специфики писательского восприятия мира и художественного метода, им определяемого (в соответствии с теорией литературных формаций и стадиального развития А. Н. Ужанкова). Таким образом, на протяжении всего исследования сохраняется перекрестный — жанрово-хронологический принцип изучения текста.

Главным методом является *метод герменевтического прочтения*, который требует подробности, последовательности, неторопливости для возможно более глубокого проникновения в смысловое наполнение выявляемых форм изображения человека в изучаемых произведениях. И потому анализируемых текстов не может быть много, но они являются знаковыми в древнерусской книжности. С другой стороны, избранные нами тексты — и это одно из главных условий герменевтического прочтения — помещаются в тот духовный, исторический и литературный контекст, которому они принадлежат, с целью выявления типологических свойств смиренного человека, типа (типов) его поведения и рожденного им (ими) главного принципа организации этого образа.

Принципиальным для герменевтического исследования является рассмотрение произведений в общем контексте предания, каковым для древнерусской книжности является Предание Церковное, или Священное. Это то условие прочтения, которое и обеспечивает искомое *понимание* древнерусского произведения в герменевтическом смысле, *встречу* с его автором и открытие сокровенных для внешнего взгляда *смыслов*, заключенных в произведении.

---

[15] Хронологический принцип мы не применяем в отношении к переводной литературе в силу ее специфики, связанной с проблемой перевода, которая не является предметом нашего исследования.

Глава 1

ПРОБЛЕМА ЧЕЛОВЕКА: НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ ИСТОРИИ И ТЕОРИИ

1.1. К истории изучения проблемы человека в советской медиевистике

Первым обозначил *проблему идеала человека* в древнерусской литературе и показал путь к ее решению Ф.И. Буслаев, в статье «Идеальные женские характеры Древней Руси» [Буслаев, 1990, с. 262—293], посвященной фактически всего двум произведениям: «Легенде об Унженском кресте» и «Повести об Ульянии Осорьиной» (к ним примыкает и «Повесть о Петре и Февронии», рассмотренная ученым в другой статье — «Песня “Древней Эдды”» о Зигурде и Муромская легенда» [Буслаев, 1990, с. 132—163]). При небольшом объеме рассматриваемого материала, труд Ф. И. Буслаева является методологически важным. Продуктивность метода исследования ученого объясняется тем, что «Буслаев воссоздает *духовную реальность* отдаленного или недалекого прошлого, он исследует то или иное явление культуры через духовную атмосферу, его питавшую и породившую» [Афанасьев, 1990, с. 30]. Иначе говоря, связывает категорию идеального (в значении духовного) с нравственным совершенством личности, ее благочестием и верою.

И все же задачу системного исследования образа человека в древнерусской книжности первым в середине XX века поставил Д.С. Лихачев, посвятивший этому книгу «Человек в литературе Древней Руси» [Лихачев, 1987]. Этот труд по сей день во многом определяет взгляд на содержание образа человека в древнерусской литературе в развитии от XI к XVII веку, в связи с чем необходимо обратить особое внимание на предложенную ученым типологию образа человека и методы его изучения.

Написанная в 1950-е годы и переизданная с незначительными дополнениями в 1970-е, эта книга выражала общее представление о человеке, свойственное литературоведению советского периода, методология которого определялась атеистической идеологией, замешанной на марксистской философии. Таковы особенности времени, к которому принадлежал Д.С. Лихачев. Может быть, «монологичность» самой эпохи обусловливала и «монологичность» в области литературоведческих позиций и мнений, так как после книги Д.С. Лихачева по

проблеме человека на протяжении четырех десятилетий — вплоть до 1990-х годов — не появилось никаких крупных исследований и не высказывалось иных мнений. Все было сказано, утверждено и регламентировано учебными пособиями. Но это лишь на первый взгляд. Если внимательно всмотреться в труды не менее известных исследователей того времени, то можно заметить, что внутренняя полемика с общепринятой концепцией в те годы, конечно, была — ее можно усмотреть в работах В. П. Адриановой-Перетц и С. С. Аверинцева.

Вкратце очертим известную концепцию рассматриваемой книги Д. С. Лихачева и ее логику (здесь мы рассматриваем только книгу «Человек в литературе Древней Руси», осознавая при этом ее концептуальную связь с остальными трудами ученого). Материалом для изучения были избраны исследователем в разных главах разные жанры: XI—XIII вв. представлены летописями, XIV—XV вв. — агиографией, XVI в. — «Степенной книгой» с упоминанием некоторых других текстов; первая половина XVII в., разделенная на две части — первую и последнюю, — включает историческую прозу и две повести: «Повесть об Ульянии Осорьиной» и «Повесть о Марфе и Марии». Все это в целом дает общее представление о соотнесенности жанра и образа. Главная мысль ученого заключается в зависимости способа литературного изображения человека от его принадлежности определенному стилю эпохи и жанру. При этом стиль каждой эпохи определяется им в значительной мере по внелитературным критериям: «Всякая стилистическая система, внутренняя законченность которой возникла на *основе полного воздействия действительности своего времени*, сама по себе обладает непреходящей эстетической ценностью» [Лихачев, 1987, с. 160]. Как следует из текста исследования, историческая *действительность* понимается здесь сугубо в политическом, классовом ее содержании. Например, о стиле первых трех веков древнерусской литературы говорится: «Первый вполне развитой стиль в изображении человека, стиль, сильнейшим образом сказавшийся в литературе XI—XIII вв., — это стиль монументального средневекового историзма, *тесно связанный с феодальным устройством общества*, с *рыцарскими* представлениями о чести, правах и долге *феодала*, о его патриотических обязанностях и т. д. <…> *Характеристики людей… идейно-художественный строй летописи* составляют неразрывное целое. Они *подчиняются одним и тем же принципам феодального миропонимания*, *обусловлены классовой сущностью* мировоззрения летописца» [Лихачев, 1987, с. 27]. Соответственно, и «*структура человеческого образа в XII—XIII вв. была теснейшим образом связана с иерархическим устройством класса фео-*

далов. Люди расценивались по их положению на лестнице отношений внутри феодального класса» [Лихачев, 1987, с. 96]. О стиле «экспрессивно-эмоциональном» XIV—XV веков, объясняя его происхождение, Д.С. Лихачев пишет: «Для конца XIV—XV в. характерен *идейный кризис феодальной иерархии.* …на сцену выступали представители будущего дворянства. Все *это облегчило появление новых художественных методов в изображении человек*а, по самому существу своему никак не связанного уже теперь с иерархией феодалов. Государству нужны были люди, до конца преданные ему, — личные качества их выступали на первый план» [Лихачев, 1987, с. 96]. Или о стиле XVII «бунташного» века читаем: «*Новый тип литературного обобщения* понадобился тогда, когда *литература вышла широко за пределы феодального класса*, когда… в результате… восстаний и протестов начала осознаваться роль всего народа… когда отходила на задний план обобщающая и «санкционирующая» роль церкви…» [Лихачев, 1987, с. 129] и т.д.

Вообще все исследование служит главной идее: показать путь древнерусской литературы от *историзма*, который называется «монументальным», «средневековым», «абстрагирующим», который нереалистичен и «требует идеализации (в широком смысле слова), — и именно в этой идеализации и проявляется художественное обобщение средневековья», к *реализму*, сопряженному с художественным вымыслом.

Понятие «средневекового историзма» здесь имеет, на наш взгляд, значение художественного метода, хотя и определяется Д.С. Лихачевым понятием стиля в самом широком его значении. И это метод, по мнению ученого, не реалистический. А какой? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно перечислить качества этого «историзма», и Д.С. Лихачев говорит о «различном понимании действительности» в системе «средневекового историзма» и «реализма», правда, раскрывает этот тезис косвенно. Так, по словам ученого, притом что эта система строится на «непреложном правиле — *изображать только исторические, реально существовавшие лица и события*», чем *зажимает в «тиски»* художественное обобщение, одновременно *«реально существовавшие лица* XI—XVI вв. действуют в литературе *в абстрактном мире*» [Лихачев, 1987, с. 130]. Таким образом, лица — исторические, а мир, в котором они действуют, — абстрактный. (Видимо, за словом «абстрактный» и скрывается что-то, что было недопустимо называть в советских исследованиях, — возможно, мир *духовный* в значении духовной реальности). Человек, следовательно, при всей своей историчности также абст-

рактен, идеализирован, его образ нереалистичен, хотя и историчен. По мысли Д. С. Лихачева, древнерусский изограф (равноценно и агиограф) видел в человеке «*комбинацию качеств*, которые можно перечислить, воспроизвести указанием на другие известные образцы» [Лихачев, 1987, с. 111], поскольку для него «в мире все повторимо». Соответственно, и средства создания образа ограничены «*нормативной системой художественного обобщения*» [Лихачев, 1987, с. 111]. Как пишет исследователь, у писателя того времени «отсутствуют, например, представления об индивидуальной и неповторимой психологии, *ограничены представления о внутренней жизни человека* и отсутствует понятие характера. Отсюда *внешнее, визуальное описание человека*» [Лихачев, 1987, с. 111].

Итак, основной способ изображения человека с XI по XVI век, при всех его изменениях (от исторического монументализма к идеализирующему биографизму), остается в рамках *идеализации*: «*Идеализация была одним из способов художественного обобщения* в средние века <…> писатель *свои представления о должном отождествлял с сущим* <…> стремился выводить все существующее из *общих истин* вместо того, чтобы обобщать *жизненный опыт*» [Лихачев, 1987, с. 105]. И только в XVII веке состоялся переход литературы от абстрагирующего «историзма» к «реалистическому вымыслу», когда произошло «обнаружение *сложности человеческого характера*, открытие в нем соединения злых и добрых черт», что и привело «к гибели средневековой идеализации» [Лихачев, 1987, с. 195].

Нужно отметить, что Д. С. Лихачев «приоткрывает» и другие истоки формирования стиля в древнерусской литературе, никак не связанные с социально-исторической и классовой детерминированностью литературы в целом. Так, в главе об экспрессивно-эмоциональном стиле конца XIV—XV в. содержится указание на роль исихазма и проговаривается методологически важная мысль: «Структура человеческого образа в произведениях конца XIV — начала XV в. находится в неразрывном единстве… с *философско-религиозной мыслью своего времени*, с теми изменениями, которые претерпевало в это время изобразительное искусство. Должно быть учтено также культурное общение Руси этого времени с южнославянскими странами и Византией. *В особенности должно быть отмечено влияние исихазма*» [Лихачев, 1987, с. 96]. Но, конечно, автор не развивает эту мысль, видимо, оставляя ее решение до лучших времен, и добавляет: «Проблема очень широка и может быть решена только в совокупности всех своих сторон» [Лихачев, 1987, с. 96].

Таким образом, в основание типологии героя в древнерусской литературе, предложенной Д.С. Лихачевым, а также способа и форм его изображения положен принцип социально-сословной и классовой принадлежности, то есть *внешних по отношению к личности* мотиваций и характеристик. Внутренняя сторона жизни человека — жизнь души — оставалась без специального изучения.

На это обратила внимание В.П. Адрианова-Перетц, посвятившая две статьи изучению «религиозно-учительной книжности», т.е. церковной литературе: «словам», «поучениям», афоризмам. В 1950-е годы ею была опубликована статья «К вопросу об изображении «внутреннего» человека в русской литературе XI—XIV вв.» [Адрианова-Перетц, 1958], в 1970-е годы — «Человек в учительной литературе Древней Руси» [Адрианова-Перетц, 1972].

В этих своих работах, при всей внешней идейной близости к концепции Д.С. Лихачева, В.П. Адрианова-Перетц внутренне полемизирует с его идеей неизменности свойств человека в древнерусской литературе и схематизма его изображения (злого или доброго), отсутствия у древнерусского писателя интереса к психологии человека. Она убеждена в том, что интерес к «психологии»[16] у древних авторов был и что это связано с влиянием переводной славяно-византийской (сборники поучений, «Пчелы») и оригинальной «учительной» литературы. В этот корпус текстов В.П. Адрианова-Перетц включает библейские книги (Псалтирь, Притчи, Премудрость Соломона), «широко отраженные в старших памятниках русской литературы» [Адрианова-Перетц, 1958, с. 16], сочинения отцов церкви, греческие сборники изречений (в русском переводе «Пчелы») и древнерусские произведения — «слова» и «поучения» («Измарагд», «Слово о пьянстве»). Все они, по мысли исследовательницы, объединены целью изображения внутренней жизни человека: «Глубокому проникновению во “внутреннего человека”, т.е. прежде всего в самого себя, и учили “слова” и “поучения”, *общей задачей которых было разъяснить, каков должен*

[16] Следует уточнить, что в контексте трудов В.П. Адриановой-Перетц слово «психология» фактически является синонимом понятия «внутренний мир» человека в широком смысле: это не только — и не столько — определенный тип реакции человека на мир, особая форма жизнедеятельности, связанная с психикой человека, но и ценностная сфера, мотивирующая нравственный и духовный выбор. При этом исследовательница не говорит о духовной (в религиозном смысле) жизни человека, оставаясь на нравственно-этическом уровне жизни души, хотя и вводит категории, относящиеся к духовной сфере личности.

быть нрав человека, чтобы “житие” его было достойным истинного христианина» [Адрианова-Перетц, 1958, с. 17].

В.П. Адрианова-Перетц, по сути, первая в советской медиевистике обозначила тему «внутреннего человека», но в условиях советской школы изучения средневековья она и не могла раскрыть ее во всей целостности. Сложно было употреблять категории и понятия, имеющие религиозный смысл и происхождение[17]. Вот почему в ее терминологии звучит: не *духовность* (т.е. духовная сторона жизни души человека в религиозном смысле), а *психология*, *мораль*, *душевная* жизнь, не имеющая своей «вечной» стороны; не *грехи* (это слово появляется в самом конце второй статьи), а *пороки*, не *спасение души* в вечности, что является естественным для мировоззрения древнерусского автора, а «*жизненно правильные наблюдения над душевной жизнью* человека». Но для чего нужны эти «наблюдения» древнерусскому автору? В.П. Адрианова-Перетц говорит о направленности «учительной» литературы ко «всякому христианину» для воспитания его нравственных качеств, но при этом замечает, что «различные типы людей оцениваются применительно не только к правилам христианской морали, а к более широко понимаемым обязанностям по отношению к обществу, семье, наконец — к самому себе» [Адрианова-Перетц, 1958, с. 23]. Главной же цели этих наблюдений, которую ставят перед собой сами писатели, В.П. Адрианова-Перетц не называет,

[17] Нужно отметить присущее литературоведам советского времени использование идеологических клише, выполняющих функцию некоего идеологического «прикрытия» иных идей и мыслей. Например, В.П. Адрианова-Перетц, обращаясь к анализу «Поучения» Владимира Мономаха и не соглашаясь с мнением Д.С. Лихачева о главной идее образа Мономаха как идеального «феодального правителя», напротив, расценила этот образ как пример внимания автора «Поучения» к своему внутреннему миру и к самой проблеме «внутреннего» человека: «Через все части дошедшей до нас “грамотицы” Мономаха проходит его интерес к “внутреннему человеку”, к скрытым побуждениям, определяющим его поведение» [Адрианова-Перетц, 1958, с. 24]. Но тут же она добавляет «необходимую» фразу — то самое идеологическое клише: «Начитанность Владимира Мономаха (т.е. знание Псалтири, Священного Писания и трудов святых отцов. — *Л.Д.*) придала определенную литературную форму той феодальной идеологии, пропаганде которой посвящена его “грамотица”» — и далее пишет, что «учительная литература воспитала у него и стремление проверять свои “помыслы” требованиями этой идеологии» [Адрианова-Перетц, 1972, с. 52]. Какую же идеологию «пропагандирует» (еще один клишированный термин советского литературоведения) Мономах в своей «грамотице», если, по словам самой исследовательницы, главным для него является проверка «своих “помыслов”» [Адрианова-Перетц, 1972, с. 52]? Поскольку идеология древнерусского общества XI—XVII веков была, безусловно, выражением христианского мировоззрения, то понятие «феодальный» имеет здесь скрытое указание именно на это содержание духовно-нравственного порядка.

хотя на каждой странице изучаемых ею текстов цель эта прямо или скрыто звучит. Это спасение души в вечности, т. е. цель сугубо религиозная. Приведем пример из «Измарагда», который подробно анализирует исследовательница: «Если муж книжник, но пьяница, то не может он обрести путь *к истинному спасению*» (Слово Иоанна Златоустаго, како не ленитися книги чести. Гл. 4) [БЛДР, 2003, т. 10, с. 100] или «Кто в жизни своей в лености пребывает, *тот не спасется*» (Слово Иоанна Златоуста о тех, кто не встает на заутреню. Гл. 71) [БЛДР, 2003, т. 10, с. 109]. Конечно, взгляд на человека, выраженный в рассматриваемых статьях В. П. Адриановой-Перетц, остается в рамках общепринятой тогда концепции человека, который смертен, «конечен» и весь располагается в конкретно-историческом пространстве. Но при этом нужно отметить, что категория вечности все же вводится исследователем как мотивирующий поведение человека фактор: человек в жанрах «учительной» литературы «представлен… в условиях повседневного быта. И в этих условиях *человек должен помнить о "вечном"*» [Адрианова-Перетц, 1972, с. 45].

Что же нового внесла В. П. Адрианова-Перетц в осмысление человека в сравнении с Д. С. Лихачевым? Она отметила тот факт, что в «учительной» литературе «были сформулированы и теоретические представления о психологии человека» [Адрианова-Перетц, 1958, с. 16], иначе говоря, представлены христианские антропологические воззрения. Она обратила внимание на то, что, в представлениях создателей «учительной» литературы, у человека нет «врожденных свойств», «пороков», а добро и зло соединены в его душе и находятся в состоянии борьбы, поэтому человек «самоволен», т. е. свободен в своем выборе между добром и злом, а значит, ответствен. Говоря о психологии человека, его морали и нравственности, В. П. Адрианова-Перетц подошла вплотную к духовному аспекту личности, обратившись к категории «внутреннего» человека, его «состава». Она указывает на христианские ценности как основу личности и, говоря о составе «внутреннего человека», осторожно вводит в форме цитирования терминологию из контекста аскетической литературы: «ум», «воля», «помыслы», «страсти», «добродетели». Например, понятие *ума* она связывает не с интеллектом и приводит синонимию: «разум», «смысл», который «лучше видит, чем зрение, лучше слышит, чем слух» [Адрианова-Перетц, 1972, с. 45]. Не отвергая идеи «этикетности» литературы и ее принадлежности к феодальному обществу, она все же стремится утвердить мысль о свободе нравственных норм, предлагаемых «учительной» литературой, от

социально-классовой зависимости: «Учительная литература смелее и глубже, чем другие жанры средневековой русской литературы, раскрывает временное в жизни и отдельного человека, и целых групп людей, хотя в своей оценке этого временного исходит из определенных, *с точки зрения средневековья, вечных* норм. Эти нормы, однако, *далеко не всегда определяются социальным положением* того, кому предъявляется данное требование, дается совет, предостережение (богатому, властелину, судье и т. д.). В учительной литературе многое обращено к человеку вообще, *независимо от занимаемого им места в обществе*» [Адрианова-Перетц, 1972, с. 46]. Точно так же «учительные» жанры, по мнению ученой (в отличие от Д. С. Лихачева и других исследователей, идущих вслед за ним), не были полностью зависимы «от литературного “этикета”, от условности “плетения словес”, обильной и обязательной символики» [Адрианова-Перетц, 1972, с. 45].

В. П. Адрианова-Перетц пришла к выводу о главной цели «учительной» литературы — обратить человека *внутрь себя, в глубины своей души*, чтобы узреть свои пороки, страсти и встать на путь исправления. Но это и есть задача аскетики, которая составляет главное содержание трудов святых отцов, различного рода сборников поучений, которые ставили своей целью *спасение души христианина*. Основной же мыслью В. П. Адриановой-Перетц остается убежденность в особом значении церковно-учительной литературы в *формировании сознания*, главной составляющей которого является *борьба с грехом, путь покаяния*, т. е. *сознания христианского*.

Обратимся далее к книге С. С. Аверинцева «Поэтика ранневизантийской литературы» [Аверинцев, 1977], вышедшей впервые в свет в 1977 году.

На наш взгляд, при всей сосредоточенности на ранневизантийской литературе эта книга обращена в полемическом аспекте к методологии советской медиевистики и отчасти к трудам Д. С. Лихачева, в частности его концепции стиля и идее социальной детерминированности в изображении человека (напомним: «Князь оценивается по его “княжеским” качествам, монах — “монашеским”, горожанин — как подданный или вассал» [Лихачев, 1987, с. 27])

В предисловии С. С. Аверинцев заявляет о намеренной «подражательности» названия своего труда названию вышедшей тогда книги Д. С. Лихачева «Поэтика древнерусской литературы» и намекает на свою внутреннюю с ней диалогичность: «Выражаясь в терминах средневековой эстетики, можно было бы сказать, что два заглавия от-

носятся друг к другу как "первообраз" и "отображение"» [Аверинцев, 1997, с. 5]. И, нужно сказать, моменты этого «отображения» явлены уже в предисловии. Фиксируя связь древнерусской литературы с ранневизантийской, ставшей «истоком устойчивых канонов, определивших словесное искусство Древней Руси и всего восточноевропейского, а в меньшей степени — и западноевропейского средневековья» [Аверинцев, 1997, с. 6], С.С. Аверинцев связывает вопрос о поэтике ранневизантийской литературы с двумя аспектами: первый — это «история и человек», второй — «человек и слово». Приведем цитату полностью в силу ее значимости: «Литературное слово должно быть соотнесено с историей, с социальными и политическими реалиями истории, *но соотнесено не иначе, как через человека*. Нет человека вне истории, но *история реальна только в человеке. Когда мы пытаемся прочертить линию, ведущую от социальных структур к жанровым структурам, линия эта не должна миновать человека, его самоощущения внутри истории, его догадки о самом главном — о его "месте во вселенной"*. Нельзя сказать, чтобы ранневизантийская литература была особенно "человечной" в обычном смысле слова; но даже наименее человечное в ней остается человеческим и должно быть увидено в связи с целостной системой представлений и потребностей, умственных и эмоциональных навыков человека, поставленного в конкретные и неповторимые исторические условия. Нельзя сказать, чтобы ранневизантийская литература была литературой "самовыражения": *как и вся средневековая*, а впрочем, и античная литература, она *живет чувством канона*, строгой внеличной "правильности" ("все да будет благообразно и по чину"). Жанру как бы позволяется иметь свою собственную волю, более властную, чем авторская. Но самое *условное,* самое *церемониальное* и непрозрачное литературное слово *идет от человека и обращено к людям*. Условность литературного слова возможна постольку, поскольку люди "условились" между собой о ней. *Церемониальность литературного слова — форма его социальности*. Наконец, все формы непрозрачности и несвободы литературного слова суть знаки несвободы самого человека и закрытости его внутренней жизни, которая тоже *имеет свои причины. Человеческое содержание может найти в литературном слове не только прямой, но и косвенный, парадоксальный выход.* Для ранневизантийской литературы второй случай как раз особенно характерен» [Аверинцев, 1997, с. 7.].

Иначе говоря, С.С. Аверинцев указывает — в принципе, так же, как и В.П. Адрианова-Перетц, — на несомненное присутствие в

средневековых (а следовательно, и в древнерусских) текстах собственно «человеческого содержания», свободного от саркофага сугубо социальной принадлежности. И «условность» вкупе с «церемониальностью» не помеха для пусть «парадоксального» в каком-то смысле выхода в «человечность». Для нас в этом случае речь идет об изображении «внутреннего человека», о чем, собственно, и пишет С.С. Аверинцев применительно к ранневизантийской литературе, которая исторически соотносима с древнерусской литературой самой ситуацией смены язычества — пусть в формах высокой античной классики — христианством. С.С. Аверинцев фиксирует процесс перехода к христианству, благодаря чему «исторический опыт людей обогатился, и неожиданно были открыты такие *глубины внутри человека*, о которых античная классика и не подозревала» [Аверинцев, 1997, с. 8].

Конечно, С.С. Аверинцев полемизирует не конкретно с концепцией Д.С. Лихачева, а с общей идеей, проводимой в советский период в отношении средневековой литературы, как западноевропейской, так и русской, о ее зависимости, подчиненности, жесткой связанности с феодальным строем. Приводя цитату из третьего тома советского 10-томного издания «Всемирной истории» о прямой связи «между феодальной формацией и традиционным строем церкви, восходящим еще к позднеантичным временам», С.С. Аверинцев пишет: «Здесь все очень просто — но все, к сожалению, неточно» — и, приводя исторический экскурс, напоминает, что «становление епископальной церкви прошло свой решающий этап еще во II в.», иронически добавляя: «Не могла же церковь “воспроизводить феодальную иерархию” во II в.» [Аверинцев, 1997, с. 12]. Ученый убедительно доказывает, что «не только гонимое “начальное” христианство, но даже христианство “Константиновой эры”, уже вступившее в союз с государственностью… *не может быть названо феодальной идеологией*. Такая характеристика была бы лишена смысла» [Аверинцев, 1997, с. 11]. Точно так же, добавим, как и христианство русского средневековья никак не могло быть «феодальной идеологией» и обслуживать «правящий класс», что, впрочем, сегодня уже не нужно кому-либо доказывать.

Обращаясь вновь к книге Д.С. Лихачева «Человек в литературе Древней Руси», мы не можем не заметить подчиненность его типологии образа человека именно этой идее — социальной его принадлежности как определяющей его тип, содержание, структуру, поэтику.

К чему это приводит? К тому, что выявленные Д.С. Лихачевым, бесспорно верно, формы изображения человека, как и способ изображения, названный «идеализацией», или «абстрагированием», от-

рываемые от мировоззрения писателя, которое было религиозным, лишаются своего смысла, и образ человека не открывается в своей несомненной уникальной глубине и красоте, а остается неким «клишированным» «абстрактным», «механистичным» образом. Вот потому еще раз напомним фразу А.М. Ранчина о «презумпции религиозной семантики» [Ранчин, 2001, с. 72] при изучении древнерусского текста как условии его герменевтического прочтения, ведущего к открытию смыслов изучаемой средневековой словесности. И особенно это правило касается агиографии, религиозной по своей природе и происхождению.

1.2. Агиография: теоретический аспект и основные категории

Сам термин «агиография» толкуется литературоведами по-разному. Им обозначают и «раздел христианской литературы, объединяющий жизнеописания христианских подвижников, причисленных Церковью к лику святых, и чудеса, видения, похвальные слова, сказания об обретении и о перенесении мощей» [Афиногенов, 2008, с. 283], что синонимично понятию «житийная литература» («агиография — жития святых: повествования о жизни и подвигах людей, признанных церковью святыми») [История русской литературы, 1980, т. 1, с. 109], и «научную дисциплину, занимающуюся изучением житий святых, богословскими и историко-церковными аспектами святости» [Живов, 1994, с. 8]. В.М. Живов считает основой всех перечисленных им типов исследования именно литературно-филологическое изучение текста жития. Но, как нам видится, любое разделение на аспекты изучения не означает их разорванности. И литературно-филологическое изучение агиографии непременно включает в себя как условие изучения текста — историко-богословский и социально-культурный аспекты, как и исторический, неотделимый, впрочем, от историко-богословского. Это связано со спецификой происхождения, главной функцией агиографической литературы, о которой и сказал чуть ниже в своем словаре В. М. Живов: «Характер агиографической литературы непосредственно соотнесен со всей системой религиозных воззрений, различиями религиозно-мистического опыта и т.д.» [Живов, 1994, с. 11], считая при этом, что именно агиография как специальная дисциплина «изучает весь этот комплекс религиозных, культурных и собственно литературных явлений» [Живов, 1994, с. 11].

Учитывая это понимание термина «агиографии» как научной дисциплины, мы все же будем употреблять его в данной работе пре-

имущественно в первом значении — как синонима житийной литературы, включающей в себя разные агиографические формы: пространные и проложные жития, похвальные слова, патериковые рассказы, видения, чудеса, в том числе и летописные повествования о святых и проч. В качестве основного агиографического материала мы привлекаем пространные жития, которые дают более полноценное изображение святого, всех его этапов пути к святости, представляя целостный его образ — лик. Это дает возможность проследить типологию поведения святого, от которой зависит и определение типологии смиренного человека.

Герменевтическое прочтение текста, направленное на понимание его смысла в общем для исследователя и автора произведения контексте Предания, предполагает и в отношении к образу святого обращение, прежде всего, к его содержанию, смыслу подвига, типу личности, характерным ее свойствам, обнаруживаемым в житийном повествовании. Эта вполне литературоведческая задача естественна для анализа образа человека в литературном произведении Нового времени, который, как известно, проводится в единстве содержания и формы. Но в практике анализа агиографии мы наблюдаем разные подходы и цели исследователей, которых привлекают разные аспекты агиографического произведения. Так, существуют: 1) традиционно сложившееся направление текстологических изысканий, которое всегда предваряет и сопровождает все дальнейшие исследования; 2) изучение формальной стороны агиографического текста, связанной главным образом с проявлением каноничности: общих мест (топосов), сюжетно-композиционных схем, стиля и т.д.; 3) исследование смысловой, идейно-мировоззренческой стороны житий, концентрирующейся вокруг лика изображенного святого. И далеко не всегда встречается соединение этих аспектов в единый целостный анализ. И это неслучайно. Если агиография как дисциплина включает в себя литературоведение как составную, пусть важную, но *часть*, на что мы указали выше, и при этом литературоведческий анализ заключается в «изучении литературной истории житий, их жанров, установление *типичных схем их построения, стандартных мотивов и приемов изображения* и т.д.», т.е. того, «что относится к сфере литературного этикета» [Живов, 1994, с. 9], то куда тогда можно отнести изучение смысла, содержательной стороны текста? И особенно того, что составляет цель и смысл житийной литературы, а именно — образ святого, содержание его подвига, особенности святости и т.д. Вся эта содержательная сторона жития, связанная с образом святого, на сегодняшний день «выводится» некото-

рыми учеными за рамки литературоведческого изучения в силу ее богословского содержания и относится к *агиологии*[18].

Термин агиологии считается не устоявшимся, очень близким агиографии, и относится к богословским. В. М. Живов пишет, что «*агиология* (от гр. agios «святой» и logos «рассуждение») — то же, что агиография», но при этом делает акцент на отличии: «…если агиография рассматривает жития как памятники религиозной и литературной истории той эпохи, когда житие создавалось, то агиология сосредоточивает свое внимание на самом святом, типе его святости и восприятии этого типа в различные эпохи» [Живов, 1994, с. 12]. К разделу богословия, «в задачу которого входит изучение святости как явления благодати Божией в мире, святых и их почитания, путей достижения святости» [Андроник (Трубачев), игум., 2008, с. 252—253], относит агиологию и автор соответствующей статьи в Православной энциклопедии, видя ее основной целью, которую сформулировал в свое время еще о. Павел Флоренский, «познание святых, *строения их личности*, *законов их жизни*, *своеобразия их опыта* и их *мышления*, отношения этих законов, этого опыта, этого мышления к обычным, свойственным грешному человечеству…» [цит. по: Андроник (Трубачев), игум., 2008, с. 252]. В качестве исследований данного направления в списке литературы к указанной статье помимо прочих приводятся известные труды Г.П. Федотова, И. Кологривова, И.М. Концевича и др. Но заметим, что современные исследователи житийной литературы опираются в своих трудах на этих же авторов, и особенно часто — на работы Г.П. Федотова[19]. И что же, как не «познание святых, *строения их личности*, *законов их жизни*, *своеобразия их опыта* и их *мышления*», интересует В.Н. Топорова в его фундаментальном исследовании «Святость и святые в русской духовной культуре»? Это говорит о такой близости задач агиографии (в значении научной дисциплины) и агиологии, которую трудно разграничить. Хотя Т.Р. Руди, исследуя топику житий как проявление схематизма, вполне обоснованно отграничивает агиологию от своего собст-

---

[18] Хотя сразу же заметим, что на практике в последние десятилетия все чаще наблюдается соединение этих подходов, стремление рассматривать житие в содержательно-формальном единстве. Тому примеров много хотя бы в продолжающемся издании сборника «Герменевтика древнерусской литературы», в названных выше исследованиях А.Н. Ужанкова, О.В. Бахтиной, В.М. Кириллина, А.М. Ранчина и др. Да и считать содержание образа в произведении — пусть и в средневековом, не художественном в привычном смысле слова, — сугубо богословской прерогативой нам кажется неверным.

[19] См. работы В.М. Живова, В.Н. Топорова, С.А. Иванова, В. Лепахина, А.М. Ранчина, О.Н. Бахтиной и др., указанные в списке литературы.

венного агиографического исследования. Так, в связи с характеристикой житий о *святых женах* исследовательница упоминает работы Г.П. Федотова и И. Кологривова именно как агиологические: «…сложилось так, что авторы агиологических исследований обычно посвящают святым женам особый раздел» [Руди, 2005, с. 94] и не привлекает их труды в цитируемое исследование. И это понятно и оправданно, т. к. целью Т.Р. Руди в данной работе и не является раскрытие смыслового содержания образов святых, топосы рассматриваются ею в контексте концепции литературного этикета, выдвинутой Д.С. Лихачевым. И даже «содержательные составляющие художественного текста», которые вычленяются Т.Р. Руди как постоянные, повторяющиеся — «образ, мотив, сюжет, идея и т.п.» [Руди, 2005, с. 60—61], — номинируются ею как *устойчивые* идеи, или мотивы, но не рассматриваются в житийном произведении как системе *целого*, организованного целью изображения *лика святого*. Т.Р. Руди пишет: «Топика как элемент средневекового художественного канона базируется… на двух принципах: *следовании литературному этикету* и *ориентации на образцы* (imitatio)» [Руди, 2005, с. 62] (курсив автора. — *Л.Д.*). И далее приводит цитату Д.С. Лихачева, раскрывающую основной принцип связи формы и содержания, на который до сего дня ориентируются многие в своем изучении житий: «Литературный этикет и выработанные им литературные каноны — наиболее типичная средневековая *условно-нормативная связь содержания с формой*» [Лихачев, 1979, с. 80—81]. Это означает, что, по утверждению академика Лихачева, в средневековой литературе «из произведения в произведение переносилось в первую очередь то, что имело отношение к этикету: речи, которые *должны* были быть произнесены в данной ситуации, поступки, которые *должны* были бы быть совершены действующими лицами при данных обстоятельствах, авторская интерпретация происходящего, приличествующая случаю и т.д. Должное и сущее смешиваются» [Лихачев, 1979, с. 89] (курсив автора. — *Л.Д.*).

Надо заметить, что уже В.П. Адрианова-Перетц указывала на не столь уж жесткую зависимость содержания древнерусского произведения от литературного этикета, правда, применительно к «учительной» литературе, о чем мы уже писали выше[20]. В.Н. Топоров, идя в магистральном понимании смысла русской святости вслед за Г.П. Федотовым, раскрывает глубокое духовное содержание образов, мотивов, сюжетов и проч., которые таковыми для ученого являются далеко не всегда. Вернее, эта повторяемость не означает отсутствия

[20] См. раздел 1.1.

внутреннего смыслового развития, не превращается для исследователя в окостеневшую схему. Заметим также, что и в своем словаре агиографических терминов В.М. Живов хоть и связывает интерпретацию агиографического текста с «предварительным рассмотрением того, что относится к сфере литературного этикета», но одновременно, приводя в пример мученическое житие, говорит о том, что «стандартные мотивы обусловлены *не только* ориентацией одних произведений на другие, но и *христоцентричностью самого феномена мученичества*: мученик повторяет победу Христа над смертью, свидетельствует о Христе и, становясь “другом Божиим”, входит в Царство Христово. Эта *богословская канва мученичества* естественно отражается и в структурных характеристиках мученических актов» [Живов, 1994, с. 10]. Тем самым указывается первопричина так наз. «стандартных мотивов» — христоцентризм агиографии как таковой.

Переосмысливает, или, вернее, предлагает свое понимание того, что принято называть «этикетностью», А.В. Каравашкин, который выдвигает иной термин для его обозначения — «обычай». Можно спорить о термине, но нам видится правомерной сама позиция исследователя, который считает «обычай», в отличие от «этикета», принципиально некодифицируемым понятием: «Писатели учились на примере образцовых произведений, сами при этом не оставляя для потомков каких бы то ни было тщательно разработанных руководственных правил. Подражание авторитетным текстам <…> было заключено не в теоретических высказываниях, но в писательской практике, узусе средневековой книжности» [Каравашкин, 2011, с. 36]. А.В. Каравашкин говорит о «предопределенности и предрешенности», которые есть в понятии «этикет», и пишет, что «этикетному формализму противостоит свобода авторских намерений» [Каравашкин, 2011, с. 513], почему и вводит понятие «обычая», свободного от «предрешенности».

Безусловно, поэтика житий включает устойчивые мотивы, образы, сюжеты и т.д. — т.е. топосы, как и определенную житийную сюжетно-композиционную схему, зависимую от типа святости. Но генезис и духовная природа этих топосов и этой «схемы» все же, по нашему убеждению, не «этикетны», не «шаблонны», как «неэтикетна» сама святость. Трудно себе представить, что подвиг святого совершался по «этикету» или даже по *аналогии*, а не в *уподобление* и не в *последование* Христу как Образцу совершенства и одновременно *как Участнику* совершаемого святым пути спасения. Или что агиограф «воссоздает поведение по аналогии», потому что «считает, что этикетом целиком определялось поведение идеального героя» [Лихачев,

1979, с. 89]. Неслучайно Т.Р. Руди, приводя эти слова Д.С. Лихачева, все же стремится уточнить высказанную им мысль: «Аналогия в данном случае — это тот образец, на который ориентируется агиограф, создавая (заметим, тут точнее высказывается Д.С. Лихачев — “воссоздавая”. — *Л.Д.*) образ прославляемого подвижника; иными словами, автор жития *возводит образ к первообразу, или сакральному образу*» [Руди, 2005, с. 63] и указывает на имеющиеся в этом направлении исследования[21].

Проблема целостного анализа произведения древнерусской агиографии может быть решена только при восстановлении взгляда на средневековый текст как на единство содержания и формы, в котором содержание *имеет право быть богословским, а анализ при этом может оставаться литературоведческим*. Как в произведениях литературы Нового времени (и Новейшего) мировоззрение, художественная концепция, представление о человеке и мире, эстетическая установка автора формируют создаваемый образ героя, так и в средневековой литературе действует этот же закон связи мировоззрения и создаваемого произведения, при всех принципиальных отличиях этих двух типов словесности — художественной литературы и средневековой словесности. И герменевтический метод исследования в данном случае для древнерусского текста является предпочтительным.

Проведение целостного анализа образа святого в единстве содержания и формы свойственно литературоведческому анализу как таковому. Мы считаем необходимым в своем анализе идти от мировоззрения, типа мышления агиографа, той картины мира, в реальности которой он себя осознает и которую воссоздает в житии; от законов жанра, его генетической и функциональной причастности к контексту Церковного Предания (связь с богослужебной практикой), а также от особенностей литературной эпохи, сложившихся в каждом конкрет-

[21] Мы бы тут все же уточнили иную, на наш взгляд, последовательность в способе изображения агиографом святого: он идет, прежде всего, от совершенного подвига, от уже явленной в этом подвиге святости человеком, «изобразившим» в себе Первообраз. И это Откровение о святости, явленное в лике святого, указывает на образец, по которому и заполняются, подобно прорисям в иконе, условно говоря, литературные «прориси» (житийная «схема», или житийные «клейма»), если факты какого-либо периода жизни святого неведомы агиографу из биографических источников. Например, именно по причине сходства типа подвига преп. Александра Свирского с подвигом преп. Сергия Радонежского, чье житие было написано Епифанием Премудрым, и другими житиями преподобных (на что указывают исследователи), агиограф использует описанные там сюжетные моменты, перенося их в составляемое им житие. И это естественная практика иконописца, которая обусловлена законами иконописи. Вот такими же законами иконописания в слове определяется и поэтика жития.

ном периоде стилевых систем, разработанных средневековыми писателями литературных форм.

Возвращаясь к топосам (как примеру особой поэтики жития), скажем, что они, как и сюжетно-композиционные «схемы», безусловно, являются одной из форм выражения каноничности, которая многими по сей день понимается ограничительно — как «шаблон» или «клише». Как мы видим, в такой интерпретации канона как «клише» это ограничение касается преимущественно самого воссоздания образа святого, как бы «подгоняемого», с точки зрения исследователя, агиографом под образец. Нам видится несколько иная логика в способе создания агиографом жития и иной принцип соотношения Образца и житийного образа, канона и форм его выражения. Поэтому прежде самого изучения образа смиренного человека и его типологии в древнерусских житиях постараемся определить соотношение агиографического канона и его форм выражения в агиографическом тексте. И зададимся вопросом: *житийный канон — свобода или ограничение?*

Канон

За понятием художественного канона давно закрепилось значение нормы, образца, правила. А.Ф. Лосев называет его «*количественно-структурной моделью художественного произведения*» [Лосев, 1973, с. 7]. Очевидно, что нормативность — главное его свойство. Но какова природа этой нормативности? Ведь, давая свое известное определение канона как «*количественно-структурной модели художественного произведения*», А.Ф. Лосев отметил при этом «разноречивость и запутанность представлений *о его сущности*» [Лосев, 1973, с. 7], не раскрывая причин этой разноречивости и не давая определения самой *сущности*, вопрос о которой и является для нас главным[22]. Между тем опыт изучения житийного канона свидетельствует именно об этой непроясненности самой *сущности* данной категории. Его в основном по-прежнему считают схемой, выработанной веками и далее используемой агиографами лишь в качестве клише. Как верно заметила Н. Видмарович, в сознании большинства советских исследователей древнерусского жития произошла «подмена понятием “шаблона” и “трафарета” того, что называется *каноничностью* житийного содержания и формы» [Видмарович, 2009, с. 14].

[22] Понятие канона нельзя рассматривать вне конкретного историко-культурного контекста и типа культуры. С.С. Аверинцев предложил подходить к канону дифференцированно и, относя его к культуре традиционалистской (ее еще называют часто культурой «канонического» типа), все же заметил: «Есть канон и канон, и традиционализм традиционализму рознь» [Аверинцев, 1986, с. 104—116].

Как правило, в каноне как в категории, присущей в целом средневековым литературам, выделяют две стороны: его традиционность и — при смене эпох — ограничительную функцию, тормозящую развитие литературы. И это общее свойство канона присвоили агиографии. Тем самым житийный канон, с этой точки зрения, обязательно должен закрепляться за конкретно-исторической эпохой, смена которой неизбежно должна повлечь и его слом. Эволюция житийного жанра от XI к XVII веку так и рассматривалась — лишь в одном аспекте — как движение к *слому канона*, его трансформации и освобождению от него писателя.

Существует другой взгляд на этот процесс. Так, А.Н. Ужанков, просматривая движение древнерусской литературы к беллетризации, выделяет и *отделяет от этого процесса* жанры «исторической, житийной, церковно-дидактической прозы, преследовавшие определенные назидательные цели» [Ужанков, 1991, с. 12], т. к. видит главную черту беллетристической литературы «быть увлекательным чтением», что никогда не являлось целью житийной литературы [Ужанков, 1991, с. 12]. С этой точки зрения по-иному, например, может быть оценена судьба агиографического канона в литературе XVI—XVII вв., что мы и рассматриваем в 3-й главе данной работы, стремясь установить, происходит ли слом житийного канона, или он остается неизменным и определяющим жанровую доминанту произведений, на примере двух произведений: «Повести о Петре и Февронии» и «Повести об Ульянии Осорьиной», относимых медиевистами к явлениям трансформации житийного жанра [см.: Дорофеева, 2005, с. 33—51; 2009, с. 5—19].

По нашему убеждению, *сущность* средневекового канона в русской литературе, и особенно житийного, определяется его генезисом, а именно — церковным происхождением. Следует учитывать специфику самого способа создания житийного текста, который имел — и имеет по сегодняшнее время — преимущественно внехудожественное, внеэстетическое происхождение. Об этом пишет В.В. Бычков: «Являясь конструктивной основой художественного символа, канон, как правило, *не был носителем эстетического (или художественного) значения.* Оно, однако, возникало на его основе в каждом конкретном произведении искусства» [Бычков, 1995, с. 156]. Это говорит о принадлежности средневековой литературы к иному, нежели художественная литература Нового времени, типу словесности и, соответственно, о необходимости иного подхода при ее изучении. Л. Левшун называет этот тип словесности «*книжностью* (художеством)», или «церковным (православным) художеством», отделяя от «*секулярного искусства* (пусть и религиозного)», и справедливо утверждает, что

мера соответствия текста житийному канону зависит не от формы, а *от «степени проявления Первообраза в образе»* [Левшун, 2001, с. 18].

В. О. Ключевский дал точную формулировку образа святого в житии, тем самым и определив, по сути, что есть житие: «*...образ святого* в житии — не портрет, а *икона*» [Ключевский, 1923, с. 315]. Следовательно, продолжим мы, житие — это словесная икона, о чем и пишет в своих трудах В. Лепахин, вводя категорию иконичности в литературоведческий оборот [Лепахин, 2002; Он же, 2000; Он же, 2012, и др.]. Цель жития — явить *икону в слове*, *лик*, а не лицо, вечное, а не временное, мистическое, а не утилитарно реальное, что требует «подчинения частного общему, растворения человеческого лица в небесном прославленном лике» [Федотов, 1990, с. 30]. И канон этому служит. О. Павел Флоренский убежден, что художественному творчеству «канон никогда не служил помехой», что каноническая форма есть «дар от человечества художнику», «освобождение, а не стеснение», «твердая почва», «постижение истины» [Флоренский, 1998, с. 378—379].

По высказыванию В. В. Лепахина, жития, как и иконы, как и другие формы церковного искусства, «остаются частью живой религиозной жизни, непрерывно продолжающейся в Церкви» [Лепахин, 2000, с. 209]. Канон же, по мысли В. В. Бычкова, всегда «выступал главным хранителем *предания* (традиции); выполнял в структуре художественного образа *функции знака-модели умонепостигаемого духовного мира*» [Бычков, 1995, с. 232].

Предание

Предание является важнейшей категорией, даже, на наш взгляд, определяющей, для понимания специфики древнерусской агиографии и ее канона, как и для герменевтического исследования текста. Но важно понимать, *какое* предание лежит в основе или, вернее, составляет главный контекст, в котором рождается и формируется древнерусское житие. Для этого укажем не на в целом церковный характер агиографии, на что уже указывали многие и что очевидно само по себе, а на конкретный исторический факт: связь житийной литературы с Типиконом, т. е. с богослужебной практикой[23]. Жития в Древней Руси домонгольского периода и появляются сразу в составе Уставных чтений, составляя один из трех главных отделов, и имеют *церковно-литургическое происхождение*. Следовательно, речь идет не об исто-

[23] Об этом первым написал Н.К. Никольский в дореволюционном исследовании: «На первых шагах русской книжности мы встречаемся с самыми ясными признаками ее зависимости от истории уставных чтений» [Никольский, 1901, с. 227]. Более подробно вопрос связи житий с Типиконом рассматривается во второй главе.

рическом, или народном, а о Церковном, или Священном Предании[24], которое имеет совсем иные характеристики, нежели любое другое предание из входящих в ареал изучаемых в устном народном творчестве.

Как определяет словарь «Христианство», «Предание священное (ἁγιά παραδῶσις, sacra traditio), второй из двух первоисточников христианской веры. Свящ. предание, как и Свящ. Писание, есть учение самого Иисуса Христа и апостолов, преподанное ими церкви устно, а позже — написанное» [Христианство, 1995, с. 383]. Далее в словаре перечисляются его «письменные органы», в которые входят, помимо прочего, *акты мученические* и, соответственно, жития. Но не только «письменные органы», в которых передаются основы веры, составляют Священное Предание. Будучи «одним из двух первоисточников христианской веры», или, по мысли В.Н. Лосского, основой христианского познания, Священное Предание неразрывно связано с Богооткровенной истиной и является «единственным модусом его приятия» [Лосский, 1995, с. 383], или «единственным способом воспринимать Истину» [Лосский, 1995, с. 380]. И не только воспринимать, но и передавать Истину, что совершается с помощью Благодати: «Всякая передача каких-либо истин веры предполагает благодатное сообщение Духа Святого» [Лосский, 1995, с. 380].

В.Н. Лосский, говоря о том, что «христианское предание — не неподвижный и косный архив, но сама жизнь Духа Истины, наставляющего Церковь» [Лосский, 1991, с. 85], дает такое определение Предания: «Оно есть жизнь Духа Святаго в Церкви, жизнь, сообщающая каждому верующему способность слышать, принимать, познавать истину в присущем ей Свете, а не в естественном свете человеческого разума» [Лосский, 1995, с. 380]. Тем самым он призывает различать Священное Предание от *преданий человеческих*, о чем говорит и Евангелие: «Зачем вы преступаете заповедь Божию ради предания вашего» (Мф. 15:2); или: «Но тщетно чтут меня, уча учениям, заповедям человеческим» (Мф. 15:6).

Итак, для нас важно, что, в определении богословов, «Предание есть живая память Церкви, которая содержит истинное учение, как оно *раскрывается в ее истории*, — пишет о. Сергий Булгаков, — <…> Церковь имеет единую жизнь, движимую Духом Святым во все времена, и хотя изменяется историческая оболочка, остается неизменным тот же дух. <…> Фактически все предание и неисчерпаемо, потому что оно есть сама жизнь Церкви. Однако оно остается живо и

---

[24] Эта категория является богословской и нуждается в очень осторожном и внимательном ее «транспонировании» в литературоведение. [Более подробно об этом см.: Дорофеева, 2009, с. 2—13].

действенно, даже будучи неведомо» [Булгаков, 1991, с. 16]. Все это означает, что *сущность житийного канона* определяется его формированием в границах особого духовного контекста *Священного Предания*, и это обусловливает «внепространственность и вневременность» содержания текста житий, «облеченного во внешне устойчивую и “трафаретную” форму» [Видмарович, 2008, с. 14].

Глубинно, сущностно, житие, как и икона, связано с литургией. Л.А. Успенский, говоря о связи иконы с богослужением, называет канон «известным принципом», позволяющим установить «соответствие иконы Священному Писанию», и «не внешним предписанием или правилом», а «внутренней нормой» [Успенский, 1996, с. 428].

В полной мере это следует отнести и к житийному канону, церковное происхождение которого обусловливает особое *соотношение содержания и формы* в житии, меру допустимой свободы формы (композиции, стиля, способа описания личности святого и т.д.) и содержания, а также принцип иерархичности как конструктивной основы жития.

В рассуждение о генезисе житийного канона, приведем мысль Л.А. Успенского, указавшего на 82-е правило Пято-Шестого Вселенского собора, формулирующее «основное руководство» при создании произведения церковного искусства: «*Исторический реализм, сочетающийся с реализмом божественного Откровения, выраженного посредством форм, соответствующих духовному опыту Церкви*». Так вырабатывался «догматический и духовный художественный язык» [Успенский, 1996, с. 68—69].

Житийный канон как форма Священного Предания, которое есть, по слову митрополита Филарета Московского, «…не только видимая и словесная передача учений, правил, постановлений, обрядов, но также и *невидимое действенное сообщение благодати и освящения*» [Флоровский, 1991, с. 178], связан не с рассудочным вырабатыванием писателями его форм на основе многовековой практики создания житий, а с Откровением о мире невидимом, об истинной духовной реальности, явленной в мире видимом. И формы жанрового канона выстраиваются художником уже из этого Откровения о мире Горнем, и каждый раз проживаются им (иконописцем или агиографом) как *предмет веры,* т.е. постигаются *духовными очами*[25]. И уже в том ду-

[25] А.Н. Ужанков очень точно говорит о религиозном способе познания мира «умом» — «очами духовными» через Божественную благодать — веру», применительно к древнерусской литературе XI — конца XV в. [см.: Ужанков, 2011, с. 165]. При этом, на наш взгляд, данный способ познания сохраняется и во все последующие века, но в границах церковного искусства, так как это свойство имманентно церковному сознанию, и особенно оно характерно для агиографа.

ховном пространстве, которое содержится в явленных и данных художнику формах канона, он далее созерцает сакральные глубины и свое созерцание воплощает в новых, открываемых им формальных (или, условно говоря, поэтических) нюансах. Об этом написал В.В. Бычков, говоря о восприятии религиозным сознанием канонической схемы, воплощенной в иконе: «Восприятие зрителя не притуплялось одним и тем же клише, но постоянно возбуждалось системой малозаметных отклонений от некой идеальной <…> схемы в строго ограниченных каноном пределах. Это провоцировало зрителя на углубленное всматривание во вроде бы знакомый образ, на *стремление проникнуть в его сущностные, архетипические основания, вело к открытию все новых и новых его духовных глубин*» [Бычков, 1995, с. 232].

Почему принадлежность жития Священному Преданию обеспечивает такое равновесие между содержательной доминантой, которая заключается в идее, и более того — в самом *факте* святости житийного героя, и формой его воплощения? При этом, заметим, и сама форма обладает как бы двухмерностью: обязательной и неизменяемой составляющей — той самой, условно говоря, «*моделью»*, воплощенной в композиции, способе изображения святого, — и изменяемой, что чаще всего проявляется на уровне стиля и в вариативности внутри композиционных частей жития (например, может отсутствовать один из композиционных элементов, стиль может быть простым, а может быть — «плетением словес», может быть много цитат из Св. Писания, а может почти не быть или быть не в прямом цитировании и т.д.). Это связано с тем, что Священное Предание, при всей сакральности, принципиально исторично, являет в истории действие Божественной благодати, или реальность Горнего мира, и, значит, в разные исторические эпохи может проявлять себя в разных формах. Но определенная свобода в форме не означает отступления от канона, потому что канон, как выше было сказано, есть не сугубо формальная категория, жестко регламентирующая форму канонических текстов, но, прежде всего, содержательная. О. Павел Флоренский считает, что «в отношении к духовному миру Церковь, всегда живая и творческая, вовсе *не ищет защиты старых форм,* как таковых, *и не противопоставляет их новым,* как таковым. Церковное понимание искусства было, есть и будет одно — *реализм.* Это значит: Церковь, “столп и утверждение Истины”, требует только одного — Истины» [Флоренский, 1998, с. 378—379].

Можно говорить в данном случае о свободе житийного канона, рожденного Преданием, от жесткой привязанности к форме, некоему шаблону, но при этом несвободе от содержания, которое ограничива-

ет и формальные поиски. Об этом пишет протоиерей Иоанн Мейендорф: «Истинное Предание есть всегда Предание живое. Оно изменяется, оставаясь при этом тем же самым…» [Мейендорф, 1997, с. 9]. И подлинность Предания «следует, разумеется, понимать скорее в широком смысле, как относящуюся к содержанию, не обязательно к форме текстов» [Мейендорф, 1997, с. 15].

Таким образом, Священное Предание рождает те формы, которые способно принять человечество в конкретно-исторических условиях каждого данного периода своей истории. Причем формы из другого духовного контекста, попадая в контекст Священного Предания, при условии нахождения в нем автора, преображаются, и в них открываются новые, более глубокие смыслы. Отсюда следует, что и формы жития могут быть — и являются — различными в разные исторические периоды и в разных литературах при неизменности канона, понимаемого, прежде всего, как *содержание*. И формы из языческого или иного литературного, нехристианского контекста, включенные в агиографический контекст, при условии единства ценностного пространства жития, изменяют свое содержание, преображаются, обретая христианский смысл и направленность[26].

В чем же проявляется канон при изображении святого? Каждый святой совершает свой путь спасения, но этот «свой» путь в житии есть всегда путь Христа. Священное Писание, которое является составной — неизменяемой — частью Священного Предания[27], говорит об этом пути, преподавая человеку заповеди как правило жизни (*канон*), в котором и заключена Истина. Исследователи агиографии пишут о принципе уподобления Образцу как основном при создании образа святого [см.: Руди, 2005, с. 59—101; Она же, 2006, с. 431—500;

[26] Эти процессы мы усматриваем при анализе и переводной литературы (Житие Евстафия Плакиды и др.), и древнерусских житий XVI—XVII вв., в частности «Повести о Петре и Февронии».

[27] «Священное Писание и Предание, — как пишет русский философ, протоиерей Сергий Булгаков, — надо понимать не в их противоречии, но в их единстве, которое отнюдь не устраняет их действительного различия. В этом смысле Священное Писание, прежде всего, входит в состав Церковного Предания, которое является авторизующим, свидетельствующим о достоинстве священных книг в Церкви. Канон священных книг, которым свидетельствуется их боговдохновенность, установляется Священным Преданием, и он не может быть засвидетельствован иначе как Церковью». [Булгаков, 1991. с. 17]. Еще в XIX столетии святитель Филарет Московский называл Писание «упроченным видом Предания» [Филарет, святитель, 2007, с. 98]. Его последователь, архимандрит Софроний пишет, что «…Предание объемлет собою всю жизнь Церкви настолько, что и самое Священное Писание является лишь одною из форм его» [цит. по: Давыденков, 1997, с. 38].

Она же, 2007, с. 443—484, и др.]. Но это уподобление совершает все же не агиограф, который «списывает» житие, а вначале сам святой, согласно евангельским словам Христа, указавшим путь и способ спасения: «Я есмь путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через Меня» (Ин. 14:6), и «Если любите Меня, соблюдите Мои заповеди» (Ин. 14:15). Т.е. святой совершает путь к Богу — путь, который и заключается *в соблюдении заповедей Божиих*. Именно это каноническое основание воссоздания образа святого в житии первым отметил А.Н. Ужанков, анализируя «Чтение о Борисе и Глебе»: «Преподобный Нестор становится родоначальником русского житийного канона, смысловую основу которого составили 19 заповедей» [Ужанков, 2011, с. 197][28].

Сказанное выше объясняет, во-первых, неизменность житийного канона на протяжении многих веков и до сего дня при достаточной подвижности форм, не затрагивающей духовной — сакральной — его основы; и, во-вторых, объясняет типологию святости, поскольку каждый святой, при условии исполнения им всех заповедей, все же в силу разных обстоятельств — выбора типа подвига, личностных особенностей — и в соответствии с Промыслом Божиим, который стремится описать агиограф, выбирает одну из заповедей в качестве главной, определяющей его путь. Так мы встречаемся с житием Филарета Милостивого, совершавшего в качестве главной заповедь милосердия, или житиями праведников, возлюбивших правду Божию, или мучеников, пострадавших за Христа по заповеди блаженства о гонимых, и т.д. Все это, скажем еще раз, не означает неисполнения святым какой-либо заповеди — тогда это было бы не житие, т. к. и в иконе, и в житии изображен лик, в котором нет тьмы. Тут возможно возражение: как же тогда быть с изображением греховных проявлений, которые были у святого и отражены в житии? Например, в Житии Марии Египетской, бывшей блудницы, или равноапостольного Владимира-Крестителя, также страдавшего этим грехом до крещения, как, впрочем, и во всех житиях, повествующих о перемене образа жизни, о выборе спасительного пути и о действии

[28] Стоит добавить к сказанному, что приведенная А.Н. Ужанковым цифра 19 заповедей включает в себя 10 ветхозаветных, данных Моисею на горе Синай, и 9 новозаветных, называемых «заповедями блаженства», что при этом не означает отсутствие большего их количества. Ведь, по сути, все учение Христа, все Его слова, обращенные к человечеству в лице апостолов, учеников, последователей, — могут также расцениваться как заповеди, почему и важна идея пути Христа, следуя которым, можно достичь спасения. Но в любом случае все заповеди соединяются в главной — любви к Богу и ближнему как самому себе.

в этом Божественного промысла. Здесь ответ заключается как в каноническом основании спасения, данном в Евангелии, а именно — в словах Спасителя о том, что Он пришел «грешных спасти», — и в евангельском образе покаявшегося разбойника на кресте, так и в законах самого жития, в котором действует принцип *обратной перспективы*, как и в иконе. Об этом пишет В. М. Живов применительно к жанру жития, различая принцип его составления в западной и восточной традициях: «Западные жития обычно написаны в динамической перспективе, автор как бы прослеживает из своей позиции, из земного бытия, по какой дороге прошел святой от этого земного бытия к Царствию Небесному. Для восточной традиции более характерна *обратная перспектива, перспектива святого, уже достигшего Небесного Царства и от вышних озирающего свой путь к нему*»; соответственно, и «сюжетности западной иконографии, раскрывающей путь святых к Богу, противопоставлена статичность иконографии византийской, изображающей прежде всего святого в его прославленном, небесном состоянии» [Живов, 1994, с. 11]. И, если говорить о Житии Марии Египетской, то в ее образе мы видим результат совершившегося покаяния — *преображенную личность*, слышим ее исповедь — внутренний плач — о совершенных грехах как проявление этого преображения. Здесь очевидна совершенность преп. Мариею заповеди «Блаженны плачущие, ибо они утешатся» (Мф. 5:4). И визуальные проявления образа святой — ее молитвы в воздухе, хождения по воде — свидетельствуют о святости, которая несовместима с грехом, следовательно, о реальном исполнении ею всех заповедей, что и определяет тот способ жизни, который приводит человека к об*о*жению, или восстановлению в нем образа Божия.

Тут мы подошли к антропологическому аспекту изучения агиографии, а именно — к вопросу об *образе* и *подобии*.

Но прежде скажем *о природе образа* как такового и его специфике в древнерусской книжности, обусловленной спецификой средневековой художественности.

Образ

В. В. Бычков отделяет *образ вообще* от *образа художественного*. По словам ученого, «в самом широком общефилософском плане образ — субъективная копия объективной реальности», или «некая субъективная духовно-психическая (духовно-душевная) реальность, возникающая во внутреннем мире человека в акте восприятия им любой реальности» [Бычков, 1995, с. 267] (преимущественно внешней, но и внутренней, субъективной). В образе художественном Бычков

подчеркивает его принадлежность только искусству («сущностное ядро»), особый способ его создания («в процессе особой *творческой* деятельности по специфическим законам субъектом искусства — художником») и уникальность его природы. В. Бычков прослеживает этапы создания художественного образа: от реальности (прообраза, первообраза) через творческий акт к воплощению вторичной реальности произведения (формообраза) и затем уже через «акт восприятия этого произведения» [Бычков, 1995, с. 267] к появлению третьего — конечного — образа, вобравшего в себя предыдущие. Он-то, по утверждению Бычкова, и является «полновесным *художественным образом данного произведения искусства*», в процессе разворачивания которого «и может осуществиться реальный контакт <…> субъекта с Универсумом или даже с его Первопричиной (как при созерцании, например, иконы) в уникальном, присущем только данному образу модусе» [Бычков, 1995, с. 267].

Но произведения средневекового церковного искусства не отвечают этому главному признаку художественного образа — его «искусственности», его «специальной созданности» художником в процессе *особого* творческого акта. Означает ли это отсутствие в церковном искусстве категории художественного образа, да и можно ли отказать в художественности великим творцам христианской средневековой культуры? Нет, конечно. В. В. Бычков не только не отказывает, но и приводит Троицу Рублева, наряду с Мессой си минор Баха как пример гениального произведения[29]. Нужно разграничивать *природу художественности* как таковой и непосредственно *художественного образа* в литературе, имеющей церковное происхождение (каковой была вся средневековая литература до XVII в.), и в литературе Нового времени. Это разделение на литературу церковную и секулярную, со свойственной каждой из них своей особой природой творческого акта в разных художественных системах, проводят современные исследователи. Так, А. Н. Ужанков раскрывает присущий средневековому сознанию смысл слов-понятий «художьство» и «хытрость», связывая «художьство» с «рукотворным мастерством, навыком, делом, ремеслом, достижением мастерства», а «хытрость» — с «нерукотворным словесным искусством, шире — творчеством» [Ужанков, 2008, с. 230]. И если «“художьство”, т. е. мастерство, всецело зависит от личности человека, его умения, старания, человеческих качеств и т. д.», то «“хытрость” — “мудрость

[29] С этим трудно согласиться именно в силу причастности названных двух произведений разным духовным контекстам. Но это уже другая тема.

ума" (искусство) зависит не столько от человека, сколько является даром свыше, от Бога, ибо сам Бог (как свидетельствует «Киево-печерский патерик») есть "хитрец и промысльникъ"» [Ужанков, 2008, с. 228]. «"Хытрость" же — Божественный дар» [Ужанков, 2008, с. 229]. Как отмечает ученый, этот смысл был особенно актуален для литературы «первой стадии развития русского средневекового мировоззрения (XI в. — 80-е гг. XV в.)», которому «было присуще теоцентрическое мировосприятие и теофания (Богооткровение) как способ познания … Творчество древнерусских писателей осмыслялось как Божественный акт, в котором осуществлялась синергетическая связь Бога и человека» [Ужанков, «Хытрець» или «Художникъ» …, 2008, с. 228], что и отражает понятие «хытрость».

Л. Левшун, также рассматривая вопрос об отличии художественного образа в церковной и секулярной литературе, обращается к тем же словам — «художьство» и «хытрость», в которых она видит идею со-творчества — в одном случае и само-творчества — в другом [Левшун, 2001, с. 14].

В свете вышесказанного, образ человека, воссозданный в агиографии, нужно рассматривать не как художественный образ в привычном понимании для литературы Нового времени. Перед нами в житии предстает икона, лик, и, соответственно, как икону в слове мы и можем анализировать агиографический образ святого, понимая всю меру символичности, вернее иконичности, как этого образа, так и всего изображаемого в житии, вплоть до бытовых деталей. Такова поэтика жития. По словам В. Лепахина, «Икона, иконичный образ — это не просто изображение, ибо тогда невозможно его почитание (вернее, почитание в таком случае ничем не отличалось бы от идолопоклонства), но икона есть и изображение, и его мысленный образ. Иконичный образ — это образ, насыщенный Божественными энергиями своего небесного первообраза, это *явленное* (курсив В. Лепахина. — *Л.Д.*) благодатное двуединство видимого образа и невидимого Первообраза» [Лепахин, 2012, с. 31].

Первообразом же для древнерусского книжника в контексте средневекового книжно-церковного текста является сам Бог, создавший человека по Своему образу и подобию[30].

[30] В. Лепахин, анализируя святоотеческую литературу, пишет о том, что «"Образ" и "Первообраз" святые отцы, как правило, употребляли в качестве синонимов и относили ко второму Лицу Пресвятой Троицы — Сыну», и считает более верным опираться на «терминологию ап. Павла и большинства св. Отцов», называя Сына «сиянием славы и Образом Ипостаси» (Евр. 1:3) [см. Лепахин, 2012, с. 32—33].

Итак, *подобие,* как и *образ,* в древнерусской книжности имеет, прежде всего, библейское основание и богословско-антропологический смысл. О. Павел Флоренский так пишет о соотношении этих понятий: «В Библии *образ Божий* различается от *Божьего подобия,* и церковное предание давно разъяснило, что под первым должно разуметь нечто актуальное — онтологический *дар* Божий, духовную основу каждого человека, как такового, тогда как под вторым — *потенцию, способность* духовного совершенства, *силу* оформить всю эмпирическую личность, во всем ее составе, образом Божиим, т.е. возможность *образ Божий*, сокровенное достояние наше, *воплотить в жизни, в личности*, и таким образом явить его в лице» [Флоренский, 1998, с. 357]. И далее: «*Лик есть осуществленное в лице подобие Божие*. Когда пред нами — подобие Божие, мы вправе сказать: вот образ Божий, а образ Божий — значит, и Изображаемый этим образом, Первообраз его» [Флоренский, 1998, с. 358].

Этой полноты «*воплощения в жизни, в личности*» Образа Божия, «*осуществления в лице подобия Божия*», связанного с метафизической, богоподобной свободой человека, а не с природной необходимостью, достигают только святые, что и может быть изображено либо в иконописном образе, либо в житии, которое есть «икона в слове». Ну а если речь идет не о житии и не о святом, а об образе человека, отраженном (не созданном, т. к. у книжника не было целей создавать художественный образ, а рождающемся в сознании читателя) в летописях, повестях, хождениях и т.д. — князя ли, воина, юноши, жены?..

Думается, здесь уместно говорить с известной долей условности об определенном *характере*, или *образе поведения*, сформированном особым типом мировоззрения и *ценностного* отношения человека к миру и *ориентированном на Первообраз как Абсолютную ценность*. В христианской средневековой литературе — отечественной или западноевропейской — таким идеалом мог быть только Христос. А потому и *уподобление* Ему становилось целью и смыслом жизни и творчества, которое и было для средневекового писателя формой жизни, служением Творцу.

Коль скоро человек есть *образ* Божий и *подобие* Его (или, говоря словами Флоренского, «потенция», данная человеку Творцом свобода, неотторгаемая от него ни при каком случае), то и главная задача человека — уподобиться Первообразу — Христу — во всем, и прежде всего — в помыслах и поступках. *Уподобление*, или *подражание,* — это есть процесс, путь к осуществлению в себе образа Божия. *Уподобление* и является общим принципом изображения человека в литературе Древней Руси, что мы выше уже отмечали.

Этот принцип определяет и способ создания древнерусским автором произведения, и содержание образа человека-идеала, возникающего по мере чтения текста у читателя как некое целостное представление о личности. Будем помнить: в средневековом произведении нет образа героя как результата целенаправленной эстетической деятельности, а есть воплощенный жизненный идеал, некая определенная ценность. И интерпретация, или понимание образа, должна носить не сугубо эстетический, а аксиологический характер, который определяет и особый тип эстетики, что и является нашей основной методологической установкой.

Принцип уподобления Христу предполагает *смирение — и как идею,* и *как способ жизни*. Именно смирение является главным условием достижения человеком святости, как о том пишут святые отцы. И потому категория смирения в системе добродетелей занимает ведущее место, противостоя главному человеческому греху — гордыне [см.: Лествичник, 2013].

Смирение

Но что такое *человек смиренный*? И что такое *смирение*?

Словари, описывающие значения этого слова, дают нам, скорее, материал для размышления, т. к. не вполне согласуются друг с другом в сути определения. Общее для всех — противопоставление смирения гордости, что фиксирует словарь Д. Н. Ушакова: «Сознание своих недостатков, слабостей, сочетающееся с отсутствием гордости, высокомерия» [Толковый словарь русского языка в 4 т. Т. 4, стб. 304]. Словарь Ожегова тоже говорит об «отсутствии гордости», но добавляет при этом «готовность подчиняться чужой воле», имея в виду *любую* чужую волю, что наделяет понятие смирения отрицательной семантикой вполне в соответствии с советской идеологией [Ожегов, 1990, с. 734][31]. В большинстве словарей смирение раскрывается через синонимию — кротость, покорность и др.

Словарь Фасмера указывает на происхождение этого слова от «мера»: «умерить, смягчить, подавить». Он говорит, что смирение с корнем “мир” сближено по народной этимологии [Фасмер, 1971]. Значит, изначально славянское слово съмерение имело внутренней

[31] К сожалению, до сих пор массовое сознание сохраняет именно такое профанированное понимание этого слова, оторванное от его христианских корней, т. к. не любой чужой воле подчиняется смиренный человек, а только одной — воле Бога, причем свободно и согласно. Безволие же человека и подчиненность воле чужой означает с христианской точки зрения утрату свободы из-за отсутствия смирения перед волей Божией.

формой идею меры. Словарь Срезневского указывает на присутствие в этом слове двух значений: и меры, и мира. Он приводит следующие ряды: «съмирение = съмерение — примирение, умиротворение, мир…» [Срезневский, 1912, стб. 747—748], «съмерение = съмирение — умеренность, обуздание, унижение, покорность», «съмиреныи = съмереныи = съмиреньныи — умеренный, соразмерный (Свет же образьнъ и съмеренъ приемлющиимъ)» [см. Срезневский, 1912, стб. 763—766].

В Академическом Словаре церковно-славянского и русского языка, составленном в 1847 г., отмечаются значения только *чувствования своего недостоинства»* — в слове «смирение»*, унижения, покорности, послушания* — в слове «смиряться» [Словарь церковно-славянского …, 1847, с. 157].

В. Даль, перечисляя со свойственной ему подробностью целый ряд значений слова «смирять», фиксирует в качестве главных два значения: смирить в значении «укротить, обуздать, сделать покорным, лишить своеволия» — кого-либо или себя самого (свое сердце, ум), — и «смирить кого с кем (не от смирный, а от мир), помирить или согласить, кончить вражду». Смиренный — «кто смирился, кто живет в смирении, в кроткой преданности Провидению, в сознании своего ничтожества» [Даль, 1882, с. 240]. Значения меры, которое есть в древнерусском слове съмерение и что нашло отражение у Срезневского, Даль не обнаруживает.

В. Н. Топоров устанавливает связь этого слова с понятием *меры*: «*Съмерение* не что иное, как соответствие мере, знание своей меры, своей идеальной нормы, отличной от максимально возможного (от предела как того, что находится уже сверх меры) <…> Но эта идеальная мера в религиозном сознании и специально в отнесении к нравственной, духовной характеристике человека понимается как низкая, лежащая ниже обычного статуса Homo profānus <…> Тем самым понятие “смирение” задает и направление движения субъекта соответствующего процесса и парадоксальное сочетание тем “низкого” и “высокого” — подлинная высота внизу, в унижении, в смирении (так сказать, не унизившись, не возвысишься)» [Топоров, 1995, с. 686].

Следует отметить, что разные значения этого слова, фиксируемые словарями, все же не раскрывают *понятия*, которое этим словом выражается. О необходимости разделять *слово* и *понятие* пишет А. М. Камчатнов. Исходя из мысли о том, что «все бытие словесно, всякая вещь имеет свой внутренний логос», что «имя вещи, *слово человеческого языка — это символ*», в котором «главное — это встреча и узнавание» [Камчатнов, 2005, с. 61—62], он говорит о том, что «оз-

начаемым слова является *понимаемое понятие*», а не само понятие как таковое, и нужно видеть «разницу между смыслом как таковым и понимаемым смыслом» [Камчатнов, 1998, с. 79—85]. Об этом писал А. Ф. Лосев, отмечая, что «каждый язык по-разному понимает одно и то же понятие», и что существуют «различные понимания одного и того же понятия, подобно тому, как существуют разные понятия, относящиеся к одному и тому же смыслу» [Лосев, 1997, с. 190]. Причем в древнерусских текстах, по утверждению А. М. Камчатнова, «*…слово характеризуется анархической многозначностью, усугубленной влиянием греческих текстов, переводимых в Древней Руси* <…> и его семантика «подобна *облаку с весьма размытыми очертаниями*, поэтому при переводе древнерусского текста бывает трудно догадаться, какая именно точка этого облака нужна в данном контексте» [Камчатнов, 2000, с. 61, 64]. В этих условиях особую роль обретает контекст, к которому принадлежит слово. И ответ на вопрос о смысле понятия *смирение* применительно к изучаемому тексту нужно искать, прежде всего, в родном ему контексте, значит — в Священном Писании и святоотеческой литературе. На это ориентируют и сами древнерусские тексты, часто включающие в себя многочисленные цитаты из священных книг и творений святых отцов.

Заметим сразу, что смирение, в христианском понимании, относится к категориям, до конца невыразимым, т. к. принадлежит оно духовной сфере, прикровенной, таинственной жизни духа, и соединяет человека с Богом, включая его в Царство Благодати. Об этом так пишет преподобный Иоанн Лествичник в «Слове 25-м» своего известного творения «Лествица»: «Никакое слово не может изъяснить его (смирения. — *Л. Д.*) качество…» [Иоанн Лествичник, 1994, с. 162]. И далее: «Смиренномудрие есть безыменная (не имеющая имени. — *Л. Д.*) благодать души, имя которой тем только известно, кои познали ее собственным опытом; оно есть несказанное богатство; *Божие именование*…» [Иоанн Лествичник, 1994, с. 163]. Если это Божие именование, т. е. одно из имен Бога, то и не может быть ему дано определения. Поэтому святые отцы его не определяют, но, стремясь все же обозначить его сущность, *описывают*, выделяя признаки, свойства, проявления, действие, плоды, называя это главной добродетелью человека, соединяющей в себе остальные. К признакам смирения они относят проявление таких качеств, как «простота»: «будучи неповинен, всегда сам себя осуждает», «не считать за что-либо добрые дела, вменяя их в мерзость», — ненависть к славе и похвале, отсутствие раздражительности и гнева: «смиренные люди в духе ни на кого и мысленно не

досадуют, не ропщут, но за все Бога благодарят» [Душеполезные поучения …, 2006, с. 327]. Главным признаком смирения схиигумен Савва, опираясь на творения святых отцов, называет свойство, «когда человек не только не хочет видеть чужих грехов, но и не может видеть их…», зато он «ясно видит всегда свои недостатки и грехи» [Схииг. Савва, 2010, с. 337]. Сущность смирения определяется им через сопоставление с гордостью: «Сущность гордости — замкнуться для Бога, а *сущность смирения — дать Богу жить в себе*. Это значит прислушиваться к голосу Божию и исполнять Его святую волю» [Схииг. Савва, 2010, с. 338]. Приводя слова преподобного Исаака Сириянина о том, что «…всякий, облеченный в смирение, *уподобляется* Нисшедшему с высоты Своей…», — схиигумен Савва указывает на самый верный и необходимый способ приобретения человеком смирения: «Чтобы приобрести смирение, надо постоянно иметь *память смертную* и *память своих грехов*, надо понуждать себя к постоянному и искреннему самоуничижению… <…> *Основной путь к приобретению смирения — подражание Иисусу Христу*» [Схииг. Савва, 2010, с. 343].

Со смирением связано *смиренномудрие* — особый *образ мыслей*, «заимствованный всецело из Евангелия…», как пишет об этом свт. Игнатий Брянчанинов. Он говорит об отличии и взаимной связи смирения и смиренномудрия: «Смирение есть сердечное чувство, есть залог сердечный, соответствующий смиренномудрию. Сначала должно приобучаться к смиренномудрию; по мере упражнения в смиренномудрии, душа приобретает смирение, потому что состояние сердца всегда зависит от мыслей, усвоившихся уму» [Брянчанинов, 1993, т. 1, с. 304].

Основание спасительной добродетели смирения мы находим в Евангелии — в образе Богородицы, смирение Которой лежит в основании спасения человечества: «Се раба Господня, буди Мне по глаголу твоему», — произносит дева Мария (Лк.: 1, 38) и дальше возвеличивает Господа: «…яко призре на смирение рабы своея…» Главное же, указывающее на необходимость подражания — *уподобления,* заключается в словах Спасителя: «Научитеся от мене, яко кроток есмь и смирен сердцем, и обрящете покой душам вашим» (Мф.: 11, 29). По слову святителя Игнатия Брянчанинова, «Смирение есть учение Христово, есть свойство Христово, есть действие Христово». А для того, чтобы его «приобрести», человек должен «с тщательностью изучать Евангелие, и с такою же тщательностью *исполнять* все заповедания Господа нашего Иисуса Христа», т. к. это путь к тому, чтобы «придти в познание своей собственной греховности и греховности всего че-

ловечества, наконец в сознание и убеждение, что он грешнейший и худший всех человеков» [Брянчанинов, 1993, т. 1, с. 305].

Итак, *принцип уподобления* и есть тот единственно возможный метод достижения главной цели христианской жизни — *спасения*, которое невозможно без главной добродетели — *смирения*.

Можно предположить, что *принцип уподобления* (понимаемого как способ жизни, а не способ создания образа, который есть, но вторичен) и должен выстраивать сюжет и способ создания положительного образа в древнерусской литературе. Но для уподобления Богу, для совершения этого пути человеком к спасению, нужна направленность лично его, человека, *воли,* — еще одна категория, связанная с понятием смирения напрямую и непосредственно. Не случайно в Господней молитве «Отче наш» средоточием является обращение к Отцу Небесному: «Да будет воля Твоя». Какая мощная здесь направленность воли молящегося *к отказу от воли своей*! Этот о*тказ* означает проявление *силы* воли человека и ее *свободы*, так как воля — это свойство души, а не духа[32]. Это есть *сила души*, которую человек направляет в соответствии со своим ценностным выбором: либо к добру, либо к злу. Она сама по себе не есть зло, но проводник зла. «Зло вошло в мир через волю», — пишет В.Н. Лосский [Лосский, 1991, с. 97]. Он определяет волю как «*действенную силу* разумной природы» [Лосский, 1991, с. 98].

В древнерусской литературе за словом *воля* в отношении к человеку закреплена отрицательная семантика. И не случайно. Древнерусский автор мыслит и символически, и исторически, осознавая себя в этом промежутке — от грехопадения до Страшного Суда. В текстах мы обнаруживаем, что слово «хочу» может означать и положительное, и негативное стремление. Но избрать «*свою волю*» (именно в этом словосочетании) — всегда имеет негативный оттенок, т. к. своя воля несет искаженность смертной плоти и страстной души, в которой уже «живет грех», что соответствует словам апостола Павла: «Ибо знаю, что не живет во мне, то есть в плоти моей, доброе; потому что желание добра есть во мне, но чтобы сделать оное, того не нахожу. Доброго, которое хочу, не делаю, а злое, которого не хочу, де-

---

[32] А.М. Камчатнов устанавливает, что славянское воля, как и греческое слово, относятся к выражению одной и той же эйдетической сферы — «намерений, волевой устремленности, желаний», и связывает это с кирилловским переводом. Слова желание — въжделание — въсхотъти «являются вариантами кирилловской редакции и относятся к душевным (не духовным) переживаниям, значит природным, не данным свыше, и означают состояние желания чего-либо, склонность к чему-либо, похоть», т.е. связаны с жизнью души, сердца, а не духа. [см.: Камчатнов, 1998, с. 170—171, 174].

лаю» (Рим. 7:18—20). Потому высшим достижением на пути спасения и является способность отказаться от воли *своей*, как принадлежащей душе, отделенной грехами от Бога.

Итак, *смиренный человек* ищет воли Божьей и стремится ее исполнить. В этом выражается *теоцентричность* сознания смиренного человека и реализуется *принцип синергии* (т.е. взаимонаправленности воли Бога и воли человека), что направляет жизнь человека к спасению души и определяет все стороны и *все уровни его жизни* — от бытовой (житейской) до духовной (молитвенной, подвижнической).

Выше мы говорили о признаках смиренного человека. Святые отцы описывают и *плоды* достигнутого человеком смирения: смиренномудрый — «кроток, приветлив, удобоумилен, милосерд, паче же всего *тих*, благопокорлив, беспечален, бодр, неленостен, и… бесстрастен» [Душеполезные поучения …, с. 335]. Преп. Антоний Оптинский, цитируя Исаака Сирина, говорит о том, что «в смиренном человеке никогда не бывает поспешности, торопливости, легкомыслия и смущения, но во всякое время пребывает он в *тишине и покое*» [Душеполезные поучения …, с. 165].

Означает ли это, что черты смиренного человека проявляются только в терпении, кротости, незлобии, бесстрастности, тихости и т.д.? Думается, что проявлений смирения гораздо больше, и разнообразие жизненных ситуаций, рождаемых этим типом отношения к миру, чрезвычайно велико. Но основополагающие принципы остаются неизменными при разных формах выражения. В образе смиренного человека в христианском контексте мы наблюдаем главное — особую его установку: 1. В отношении к Богу — благоговейную любовь (*страх Божий*), благодарность и ожидание соединения с Ним в Царствии Небесном. Поэтому вечность становится основным ценностным сакральным пространством и *память о смерти* — необходимым условием для достижения вечной жизни. 2. В отношении к окружающему миру, людям — *любовь и жертвенность*. 3. В отношении к себе — осознание греховности своей воли, отказ от нее и *покаяние перед Богом* в постоянном предстоянии перед Ним, и как следствие — любовь к ближнему. Поэтому мир вокруг такого человека обретает гармоничность, тяготеет, во всяком случае, к ней. И человек находится в *гармонии с собой и миром* при всей возможной конфликтности последнего. Более того, основная его роль — гармонизировать вокруг себя мир.

Конечно, в своей полноте образ смиренного человека может быть представлен только святыми, уже «изобразившими» в себе Христа, достигшими подобия Богу. Но универсальность этой доб-

родетели означает ли единообразие в изображении святых? Как связано смирение с разными типами святости? И только ли с типологией святости можно связывать типологию смиренного человека? Каким образом влияет на эту типологию сама личность святого при условии строгости агиографического канона в плане выражения *человеческого* содержания? Напомним слова С. С. Аверинцева, сказанные им применительно к ранневизантийской литературе, уже приведенные нами выше: «*Человеческое содержание может найти в литературном слове не только прямой, но и косвенный, парадоксальный выход*» [Аверинцев, 1997, с. 7].

Обнаружение этого «выхода» «человеческого содержания» в ненарушимой целостности образа святого для выявления основного принципа организации образа смиренного человека и его типологии в древнерусской агиографии мы и начнем с переводных текстов ранневизантийских житий, прочитывая их герменевтически и осознавая, что любая модель схематична и универсальна, а образ человека личностен и уникален. Поэтому, при всей универсальности святости, формы выражения ее — конкретны: жизнь, которую проходит святой, связана с конкретно-историческим контекстом; агиограф, который пишет житие, связан с современным ему литературным контекстом и свойственными ему формами. Еще Г. П. Федотов в своей книге «Святые Древней Руси», ставя своей задачей найти, как сказал в предисловии к книге прот. Александр Мень, «вселенское в отечественном, и одновременно — национальное воплощение вселенского в конкретной истории России» [Мень, 1990, с. 19], исходил из мысли о личностном характере творчества как такового и о гармоничном соотношении общего и личного в русской традиционной культуре: «В православии преобладает традиционное, общее. Но это общее дано *не в безликих схемах, а в живых личностях*. Мы имеем свидетельства о том, что иконописные лики многих русских святых в основе своей портретны, хотя и не в смысле реалистического портрета. Личное в житии, как и на иконе, дано в тонких чертах, в оттенках: это искусство нюансов. Вот почему от исследователя требуется здесь гораздо больше острого внимания, критической осторожности, тонкой, ювелирной акривии… Тогда лишь за типом, “трафаретом”, “штампом” встанет неповторяемый облик. Огромная трудность этой задачи зависит от того, что индивидуальное открывается лишь на отчетливом фоне общего. Другими словами, необходимо знание агиографии всего христианского мира, прежде всего православного, греческого и славянского Востока, чтобы иметь право судить об особом характере русской святости. <…>» [Федотов, 1990, с. 28—29].

Глава 2

ОБРАЗ СМИРЕННОГО ЧЕЛОВЕКА В ПЕРЕВОДНОЙ АГИОГРАФИИ

2.1. Переводная агиография в литературе Древней Руси XI—XV вв.: место и значение

В поисках ответа на вопрос о содержании, типологических чертах, о природе образа смиренного человека в литературе Древней Руси обратимся, прежде всего, к переводной агиографии, много послужившей его формированию. Обозначим ее место в корпусе переводных текстов и в древнерусской литературе. Агиография — органичная, неотрывная часть переводной книжности и обладает общими ее свойствами. И эту неотрывность нужно учитывать. Русская словесность фактически начинается с переводной литературы, о чем написано во всех учебных пособиях и во всех исследованиях, посвященных начальному периоду литературы Древней Руси. На протяжении нескольких веков — вплоть до XV века — переводные тексты составляли основную часть всей книжности Древней Руси и были широко распространены[33]. Это объясняется историческими факторами: Крещением, вхождением Руси в византийскую духовную традицию, переводом на славянский язык, прежде всего, церковной книжности, связанной с богослужебной практикой, что и предопределило особенности состава и тип древнерусской словесности. По словам Д. М. Буланина, «тот тип литературы, с которым мы встречаемся в Древней Руси и который не отделяет человеческого писания от божественного, воспринят славянами от *монастырской культуры Византии*» [Буланин, 1995, с. 18].

Но нужно заметить, что при всей значимости переводной литературы, осознаваемой медиевистами, она изучена в очень невысокой степени.

---

[33] Л. Левшун, опираясь на исследования В.В. Калугина и А.А. Алексеева [Калугин, 1991, с. 90; Алексеев, 1988, с. 191, 192], приводит интересные цифровые данные о количестве книг богослужебного содержания: в XI—XIII веках — «376 библейских и богослужебных текстов, или 75,5% известных нам памятников древней книжности». И в XV в. — «из 3422 славяно-русских рукописей, в том числе отрывков XV в., находящихся в книгохранилищах Советского Союза, … на долю библейских и богослужебных текстов приходится 1029 единиц, т.е. 56%. … Количество же списков книг Нового Завета вообще трудно поддается точному подсчету…» [см.: Левшун, 2001, с. 25].

На сегодняшний день единственное систематизирующее описание переводной литературы, где даны периодизация и репертуар переводимых текстов, сделано Д.М. Буланиным в специально посвященном переводной литературе двухтомном издании «Истории русской переводной художественной литературы» [История русской переводной художественной литературы. Том I, 1995; Том II, 1996]. Ученый отмечает, имея в виду литературу Slavia Orthodoxa[34], что «история этой литературы — единой восточнославянской — так и не написана…» [Буланин, 1995. с. 20], и выделяет несколько периодов формирования переводной литературы. *Моравский* период (с 863 г. по конец IX века) «связан с трудами Кирилла и Мефодия, <…> относится к предыстории переводной литературы» [Буланин, 1995, с. 39], когда создавались старшие памятники славянской письменности: собственно богослужебные (апракосные Евангелие, Апостол, с избранными службами, Псалтирь и т.д.) и, как пишет Житие Мефодия, «отеческие книги» [Житие Мефодия, 1999, с. 81][35]. Следующий — *болгарский* (кон. IX — по кон. X в.) — оказался очень важным впоследствии для Руси. Именно тут благодаря переводческой деятельности и была создана, как пишет Д.М. Буланин, «целая библиотека важнейших в христианском обиходе книг» [Буланин, 1995. с. 53], включающая в себя, помимо богослужебных, «новые книжные жанры, назначение которых — *христианское просвещение в широком смысле слова*» [Буланин, 1995, с. 52—53]: толкования на библейские книги, сборники проповедей, поучений, греческие жития и патерики, составившие значительный пласт всей переводной литературы, а также исторические (хроники), космогонические («Шестоднев» Иоанна Экзарха), собственно-догматические («Богословие» Иоанна Дамаскина в переводе и обработке Иоанна Экзарха) сочинения, наконец, апокрифы [см.: Буланин, 1995, с. 53].

---

[34] Термин Slavia orthodoxa предложен Р. Пиккио [см.: Пиккио, 2003] для обозначения той культурной общности южно- и восточнославянских славянских народов, которая объединена Православием, единым языком и литературой. Общей была переводная литература. По утверждению Д.М. Буланина, «Максимальной степенью общности обладали богослужебные книги и книги Священного Писания, за ними шли писания отцов церкви, агиография и т.д. <…> Хотя общий литературный фонд Slavia orthodoxa не исчерпывался переводами, они были наиболее устойчивым его ядром, в наименьшей степени подверженным национальным воздействиям» [Буланин, 1995, с. 20].

[35] Ученые предполагают, что это был либо какой-либо патерик, либо — что вероятней всего — святоотеческие гомилии (проповеди, в которых дается толкование прочитанных мест Священного Писания) [см.: Алексеев А.А. Кирилло-Мефодиевское переводческое наследие. 1988, с. 127].

Этот сложившийся корпус текстов после Крещения Руси стал основой книжности следующего периода — *киевского*[36], который и начинается с Крещения Руси [см.: Буланин, 1995, с. 54—55]. Следующий «южнославянский» период [начала XIV — кон. XV в.], связанный с исихазмом, оказался завершающим «историю активного книжного обмена между южными и восточными странами» [см.: Буланин, 1995, с. 44]. И «новгородский» период связан уже с обращением взгляда архиепископа Геннадия Новгородского на латинскую книжность, в частности на «латинский канон Библии» [Буланин, 1995, с. 45]. Период же XVI в. — до «смутного времени» — назван ученым «беспереводным» вследствие отсутствия интереса к переводам в принципе [см.: Буланин, 1995, с. 46—48].

Итак, постепенно в процессе христианизации восточнославянских народов складывался корпус *церковно-литургических* книг, которые и были в древнерусской книжности *переводными*. Ученые отмечают важную особенность славянских переводов, заключающуюся в том, что и в болгарских и в киевских переводах главным было «стремление распространить христианскую мораль вширь — во всех слоях общества», хотя переводимые тексты были ориентированы прежде всего на монастырь [Буланин, 1995, с. 55—56]. А также в том, что в киевской переводной литературе «по сравнению с болгарским периодом наблюдается несомненный интерес к сюжетному повествованию…» [Буланин, 1995. с. 56].

Какое же отношение имеет переводная литература к литературе оригинальной? Как определяется ее место в общем составе всей древнерусской книжности?

Важно подчеркнуть, что переводная литература не является чем-то внешним по отношению к собственно русской книжности и не считается просто заимствованной и «влияющей» на складывающуюся русскую словесность. Еще В.М. Истрин в начале XX в. писал: «Почти нет случая, чтобы какой-нибудь славяно-русский памятник буквально совпадал с каким-либо одним греческим списком…» [Истрин, 1914, с. 367.]. В 1934 году В.Н. Перетц заметил, что «“заимствованное” — в процессе литературного развития разделяет судьбу оригинального…» [Перетц, 1934. с. 330]. И в 1970-е годы Д.С. Лихачев выдвигает теорию трансплантации литературы, когда она, «пересаженная» в новую почву, становится ей сродной, фактически ее собственностью: «Перенос литературного произведения в средние века

[36] О репертуаре переводных текстов домонгольской Руси [см.: Соболевский, 1980, с. 200].

был связан с продолжением его литературной истории, с появлением новых редакций, иногда с приспособлением его к местным, национальным условиям. Византийское произведение в результате этого оказывалось в известной мере произведением местной, национальной литературы» [Лихачев, 1973, с. 21]. Правда, здесь же ученый делает уточнение о том, что «не все переводные произведения изменялись в равной степени. Не менялись или менялись сравнительно незначительно сочинения *церковно-канонические, богослужебные*, освященные строго установленными и устойчивыми формами церковной жизни» [Лихачев, 1973, 21]. Далее он выделяет еще один разряд переводных текстов — житий, «связь которых с византийским оригиналом постоянно осознавалась, и текст которых поэтому изменялся на славянской почве не только под воздействием местных условий, но и в результате новых обращений переписчиков к византийскому оригиналу». В качестве примера он приводит Житие Алексея человека Божия, исследованное В.П. Адриановой-Перетц. [Лихачев, 1973, с. 22].

Теория трансплантации и сегодня является ведущей в определении роли и места переводной литературы в составе древнерусской книжности. Вместе с тем, конечно, эта теория как таковая требует своего развития в связи с открытием новых текстов и одновременно в связи с малой изученностью известных, как и сама переводная литература нуждается в изучении и в текстологическом, и в содержательном.

На наш взгляд, идея трансплантации не случайно возникла у Д.С. Лихачева, и свидетельствует она о глубоком понимании совершенно особой роли переводных текстов, большая часть из которых носила церковный характер и предназначение, а значит, относилась к сфере Священного Предания. Они выполняли, прежде всего, литургическую, богослужебную функцию, либо дидактически-просвещающую, воспитательную, скажем точнее — *преображающую*, т.е. включали человека (при условии наличия у него веры, конечно) в особое пространство — сферу действия Благодати. Не будем забывать о главной цели древнерусского книжника, которая является главной жизненной целью любого христианина: спасения души в вечности, достижения Царствия Небесного. Поэтому эти тексты, переведенные на славянский язык, воспринимались именно как Предание, причем Священное, и порождали тот духовный и ценностный контекст, который затем стал источником и собственно-русских текстов. Именно поэтому произошла не просто «пересадка», или «перенос» (термины Д.С. Лихачева), а непосредственное, *буквальное восприятие тех смыслов и ценностей, определяющих способ жизни*, которые несли эти тексты, причем не как некоего внешнего знания, а

вполне реальной жизни, передаваемой посредством особого слова-Логоса. Их содержание и воспринималось на уровне не *ума* (зд. разума), а *сердца* — как Священное Предание, которое есть действие Святого Духа, совершающееся посредством слова-символа (или синергийного слова) — в Богослужении ли, в чтении Священного Писания, в молитве к святому, чье житие читалось или слушалось. Эти тексты для древнерусского человека заключали в себе возможность обретения благодатных даров и вхождения в сакральное — Божественное — пространство. Может быть, это имел в виду Д.С. Лихачев, когда развивал свою мысль о трансплантации не только текстов, но и «целых пластов культуры» из Византии на Русь: «Перенос этот был, однако, весьма своеобразен. Он не был механическим, и им не заканчивалась жизнь явления. На новой почве перенесенное явление продолжало жить, развиваться, приобретало местные черты: начиналось действие фактора свободы и "благодати" (в том смысле, который придавал ей Иларион)»? [Лихачев, 1973, с. 21].

Итак, в литературе Древней Руси домонгольского периода складывается на основе полученной из Болгарии византийской переводной литературы богослужебного характера целая библиотека книг, причем строго системно и иерархически организованная и воспринимаемая в Древней Руси уже как собственная.

По какому принципу была организована эта книжная система и какое место в ней занимают житийные тексты? В.П. Виноградов в дореволюционном исследовании «Уставные чтения» (вып. I) пишет о роли Уставных чтений, связывая их с характером идейной жизни Древней Руси: «Уставные Чтения — *чрезвычайно важный факт* (курсив автора. — *Л.Д.*) в исторической жизни Древней Руси» [Виноградов, 1914, с. 7]. Он говорит о «значении Уставных Чтений как первостепенной силы, давшей направление идейной жизни общества», называет их «важнейшим источником и вместе продуктом древнерусской литературной деятельности» [Виноградов, 1914, с. 8], «средоточным центром, около которого вращалась вся идейная жизнь древнерусского общества» [Виноградов, 1914, с. 10]. При этом он опирается на труды Н.К. Никольского, который еще ранее писал: «Уставным Чтениям выпало на долю быть главным источником русских духовных идеалов. <…> Жития святых полны примерами живой склонности к аскетизму, пробуждавшейся в отроческие годы у будущих подвижников под влиянием слышанных в церкви божественных писаний, т.е. отеческих творений и житий. Вообще, с*клад идеальных понятий древнерусского человека и его убеждений свою коренную основу имел в том учении, которым Церковь наделяла его в*

Уставных Чтениях» (курсив автора. — *Л.Д.*) [Никольский, 1901, с. 225]. И далее: «Наряду с прочитыванием божественных писаний в церкви, тот же четий материал употреблялся и для домашнего или келейного чтения, которое в древности было почти равносильным, хотя и менее общедоступным источником просвещения <…> *В истории Церковного Устава и назначенных им чтений следует искать разгадку и основного направления древнерусской духовной литературы, и последовательности в ее развитии, и частных интересов ее, и стилистических вкусов писателей, живших до половины XVII века включительно*» [Никольский, 1901, с. 226].

Эта важная мысль о такой глубокой связи древней книжности с Типиконом не получила должного развития в советской медиевистике, и лишь в конце 1980 годов была обозначена как проблема, которую нужно изучать[37]. Среди современных исследователей эту идею, идя вслед за Н.К. Никольским, развивает Л. Левшун, связывая с Типиконом иерархию переводной литературы и принцип дальнейшего формирования оригинальной древнерусской книжности: «Устав действительно “задавал” не только определенный корпус книг, но и их иерархию» [Левшун, 2001, с. 80], и «…именно система уставных чтений является основанием и обоснованием ядра жанровой системы средневековой книжности: оригинальные произведения восточнославянской словесной культуры в жанровом отношении ориентировались (в соответствии с модусом бытия книжника, их создающего) на типикарный круг чтений» [Левшун, 2001, с. 68—69][38].

Итак, из сказанного выше ясно, что жития (или Четьи-Минеи) составляют один из трех главных отделов Уставных чтений, органично внутренне связанный с «похвальным» и «нравоучительным» отдела-

---

[37] См.: А.М. Пентковский: «Регламентируя богослужебную практику, Устав определял набор и состав богослужебных и четьих книг — основной составляющей книжного комплекса Древней Руси <…> история развития и смены Уставов есть история развития и смены книжных комплексов конкретных исторических периодов» [см.: Пентковский, 1988, с. 39—40].

[38] А.Н. Ужанков выражает несогласие с категоричностью данного утверждения Л. Левшун, которая опирается на основные положения Н.К. Никольского, не учитывая все же некоторых оговорок ученого о преимущественном, но не абсолютном, не всецелом характере влияния Устава на всю книжность Древней Руси. А.Н. Ужанков пишет: «Развитие древнерусской словесности, то есть ее историю, нельзя сводить к одному лишь воздействию Типикона, хотя его влияние, несомненно, значительно» и приводит целый ряд текстов, создание которых он не относит к прямой зависимости от Типикона: это «Поучение» Владимира Мономаха, «Слово о полку Игореве», «Моление» Даниила Заточника», «Повесть о разорении Рязани Батыем», «Задонщина», демократические сатиры, силлабическая поэзия, школьный театр и др. [Ужанков, 2009, с. 149].

ми, и имеют церковно-литургическое происхождение. Что же дает нам это знание о происхождении и главной функции житий для решения нашей задачи? Это дает нам ключ к пониманию специфики создания текста и функции агиографического образа. Цель богослужения, объединяющего видимый и невидимый мир в одном священном действии, включающего в это действие святых, чья память приходилась на этот день, становилась целью и жития как словесной иконы; эта цель *продолжала осуществляться в житии для воспринимающего его человека и тогда, когда оно само выносилось за пределы храма*. Ведь известно, что важнейшим фактором формирования четьей литературы, широко распространившейся на Руси, и было то, что жития не оставались *только внутри богослужения*, а становились чтением и за его пределами — келейным, домашним. И чем дальше, тем в большей степени, начиная с XI в. — времени домонгольской Руси — по XV в., с разной долей интенсивности переводились византийские жития. Осваивались и восточнославянские жития других стран (например, Жития Людмилы и Вячеслава Чешских). Так что к XVI веку назрела необходимость создания большого свода житий, что и осуществил митрополит Макарий, собрав воедино все имеющиеся жития и включив вновь составленные о русских святых в Великие Минеи Четьи.

Развитие житийной литературы шло в двух направлениях. Во *внутриуставном*, когда Уставные чтения пополнялись новым агиографическим материалом, проложными житиями, и «уже в домонгольское время переводной Пр*о*лог дополнился *памятями* русских святых: книгини Ольги, Бориса и Глеба, Феодосия Печерского, Кирилла Туровского, Леонтия Ростовского и др. …» [*Левшун*, 2001, с. 84]. (Заметим, что Пр*о*лог — переводной житийный сборник, употреблявшийся при богослужении, — постепенно расширялся за счет новых включений житий, слов, поучений и впоследствии стал любимым чтением на Руси, получил широкое распространение как четья книга). И в направлении *переводческом*, а именно в переводах пространных византийских и распространении восточнославянских житий, составлявлял до XV в. в количественном отношении гораздо больший корпус текстов, чем оригинальные русские жития.

Здесь опять нужно сказать о недостаточности исследований переводной агиографии, что не раз отмечали ученые. Так, В.В. Кусков в одной из своеих последних работ, говоря о необходимости более глубокого изучения древнерусской агиографии, особо отметил важность «установления корпуса переводной византийской агиографии. *Поче-*

му в те или иные периоды русской истории возникает повышенный интерес к этим произведениям? Какую роль они сыграли в развитии оригинальной агиографии? Эти вопросы необычайно важны» [Кусков, 2000, с. 46].

О чрезвычайно малой изученности древнерусской переводной литературы пишет и О.В. Творогов: «Хорошо известно, что в XI—XV вв. основную часть агиографического репертуара составляли переводные жития. В то же время этот богатейший раздел древнерусской книжности изучен еще очень плохо. <…> Мы располагаем лишь единичными исследованиями и изданиями переводных житий, из которых на современном уровне осуществлено лишь одно — издание Жития Андрея Юродивого, подготовленное А.М. Молдованом»[39] [Творогов, 2008а, с. 115].

Здесь уместно будет указать на уже имеющийся в западной медиевистике опыт освоения агиографии благодаря деятельности Общества болландистов, которое возникло внутри иезуитского ордена в XVII веке и тогда же положило начало изданию серии «Acta Sanctorum»[40]. Сегодня развивается научное направление, связанное со школой болландистов, — критическая агиография, выросшая из этой серии критического издания житий. Его представителем в России является В.М. Лурье, издавший свое исследование «Введение в критическую агиографию» [Лурье, 2009][41]. Но нужно отметить, что

---

[39] К сегодняшнему дню уже появились интересные и глубокие исследования Жития Андрея Юродивого (см.: раздел 4-й настоящей работы), как и некоторых других переводных житий, что в целом, конечно, проблемы не снимает.

[40] «Acta Sanctorum» [лат. — Деяния святых, Акты святых] — это «крупнейшее собрание житий, текстов и документов о жизни святых. Идея издания принадлежит бельгийскому иезуиту Г. Росвейде (1569—1629); … первые тома опубликованы в 1643 г. В 1940 г. вышел 68-й т., охвативший месяцы с января по ноябрь; ни одного тома за декабрь до сих пор так и не появилось. <…> В основу издания был положен строгий историко-критический метод; тексты публиковались по всем доступным рукописям, снабжались основательными и достаточно объективными введениями и комментариями. К отдельным томам прилагаются тематические исследования (в частности, о папах и патриархах). В ранних томах греч. жития представлены часто лишь лат. переводами. Жития православных святых, подвизавшихся после сер. XI в., в издание не включались» [Афиногенов, 2000, с. 420].

[41] Считая критическую агиографию самостоятельной наукой, отдельной от филологии, он относит ее зарождение как науки к первой половине XX в.: «Критическая агиография как самостоятельная наука, отличная от филологии, начинается с Делеэ» (отец Ипполит Делеэ, 1859—1941). Для нас книга В.М. Лурье ценна тем, что содержит информацию о некоторых переводных житийных текстах и интересна своим подходом к изучению житий, не всегда, правда, бесспорному. Об этой книге мы еще упомянем в связи с анализом Жития Евстафия Плакиды (см.: раздел 2.2. настоящей работы).

к изучению собственно переводов житий на славянский язык болландисты не обращались. Порой даже греческие жития они дают лишь в латинском переводе. Мы же не обращаемся к проблеме перевода, оставаясь в рамках уже проведенных в России текстологических исследований. И в этом смысле мы придерживаемся принципа, о котором говорит сам В.М. Лурье: «Агиография[42] работает не с “сырыми” рукописями, а… с конечным результатом работы текстолога, т.е. с текстологическими реконструкциями» [Лурье, 2009, с. 36]. Поэтому мы, решая в данной главе задачу выявления типологических черт образа смиренного человека в переводной агиографии, обращаемся к текстам, изданным в БЛДР и некоторых других изданиях. При этом важнейший критерий выбора текстов для анализа — широкая их распространенность, несомненное влияние, которое данный текст оказывал на формирование идеала в сознании древнерусского человека, и на формирование собственно русских агиографических памятников.

О.В. Творогов проанализировал Четьи-Минеи и сборники, содержащие переводные жития. Этот анализ позволил ученому увидеть, «какие именно жития в наибольшей степени привлекали внимание древнерусских книжников и соответственно сохранились в наибольшем количестве списков», и составить «своеобразный рейтинг авторитетности, читаемости житий» [Творогов, 2008а, с. 115]. О.В. Творогов перечисляет наиболее распространенные жития, встречающиеся в Четьях-Минеях и других сборниках не менее пяти раз. Назовем некоторые из них, находящиеся вверху своеобразного «рейтингового списка». Это жития: Алексея человека Божия, Андрея Юродивого, Антония Великого, Арефы, Афанасия Александрийского, Варвары, Веры, Надежды, Любови, Георгия Победоносца, Дмитрия Солунского, Евстафия Плакиды, великомученицы Екатерины, Игнатия Богоносца, Иоанна Дамаскина, Иоанна Златоуста, Ирины, Иулиании, Козмы и Дамиана, Спиридона Тримифунтского, 40 севастийских мучеников и мн. др. [Творогов, 2008а, с. 115].

Надо отметить еще раз: из всех перечисляемых О.В. Твороговым переводных житий [см.: Творогов, 2008а] лишь Житие Алексея человека Божия подвергалось в исследовании В.П. Адриановой-Перетц не только текстологическому анализу, но отчасти и анализу в содержательном плане. Из современных исследований назовем работу А.Л. Юрганова [Юрганов, 2011], содержащую именно содер-

[42] Зд. понятие агиографии используется в значении научной дисциплины.

жательный анализ образа св. Андрея Юродивого, о чем мы еще скажем в разделе, посвященном анализу житий юродивых.

Даже поверхностный взгляд на состав переводных житий позволяет выделить их основные типы. Наиболее значительную часть составляют жития-мартирии, повествующие о мучениках первых веков христианства. Затем идут жития о преподобных, т.е. монашеские жития, большая часть которых повествует о подвигах монахов IV—VIII вв.; далее следуют жития о юродивых, часто при этом одновременно и преподобных; затем — жития о святителях, где наибольшее количество агиографических текстов посвящено святителю Николаю Миликийскому; о праведных и др.

И, конечно, жития, получившие наибольшее распространение в народе, оказывали важнейшее, и даже не будет преувеличением сказать — определяющее, влияние на формирование идеала в сознании древнерусского человека. Почему? Выше мы говорили о Священном Предании, явившемся основой древнерусской — и русской в целом — традиции, и о специфике сознания, находящегося внутри самого Предания. *Переводная агиография — совокупно, конечно, со всей остальной переводной книжностью — и создавала тот духовный, религиозно-нравственный, наконец, социокультурный контекст, в котором зарождалась и возрастала оригинальная русская словесность*[43]. И, несомненно, именно здесь следует искать истоки создания образа человека в древнерусской литературе в его идеальном, причем как положительном, так и отрицательном, смысле. Нас же интересует, прежде всего, ***идеал человека***, т.е. человек *совершенный*, или *смиренный*, каким он видится древнерусскому книжнику, уже *ведающему*, Кто является Образцом для каждого человека, воплотившимся Идеалом, или Совершенным Человеком — т.е. Богочеловеком. Роль переводной агиографии в формировании у древнерусского человека представлений о человеке и о его идеале неоценима. Она давала *образцы* возможных путей к обретению человеком в себе образа Божия.

Решая проблему формирования образа смиренного человека в русской литературе, который является идеальным в соответствии с христианскими представлениями об идеале, а значит святым, мы обращаемся к анализу переводных житий, наиболее известных и широко распространенных на Руси уже в первые века христианства, в интересующем нас герменевтическом аспекте, стремясь *вы-*

[43] О соотнесенности текста и контекста в древнерусской книжности [см.: Киселева, 2000].

явить и описать основной принцип и закономерности поведения святого в качестве основания для типологии образа смиренного человека.

Не ставя перед собой непосильной задачи — всеобъемлющего исследования всего корпуса переводных житий по интересующей нас проблеме, — мы ограничимся рассмотрением нескольких переводных византийских житий, широко известных в Древней Руси, отвечая на вопросы: *какой идеальный образ они в себе несут, каковы его черты, какие типы смиренного образа они предлагают и каков главный, универсальный принцип его организации?* А также проанализируем *поэтику образа смиренного человека,* определяемого характером святости, личностными особенностями, типом смиренного поведения.

2.2. Жития-мартирии: к типологии образа смиренного человека

В количественном отношении и по степени распространенности переводные византийские жития о мучениках первых веков христианства не уступают житиям о подвижниках-монахах. Исторически так сложилось, что с формирования именно этого типа житий-мартирий и начинается история агиографической литературы: первые три века христианства были ознаменованы гонениями на христиан разной степени жестокости, длившимися до 313 г., когда Миланским эдиктом была объявлена веротерпимость [см.: Лебедев, 1994; *Христианство,* 1993, т. 1, с. 425—426].

История формирования жанра жития-мартирия также хорошо известна. Шло его постепенное складывание из юридических актов и свидетельств современников в форму канонического мученического жития, черты которого выявлялись и не раз описывались [см.: Парамонова, 2003а, с. 331—336; Живов, 1994, с. 24—25, 58—68, и др.]. Как правило, исследователи говорят главным образом о формальных проявлениях канона [см: Дмитриев, 1973, с. 13— 15; Еремин, 1987, с. 117—118; Творогов, 2008а, с. 129—130), понимаемого как шаблон, схема, клише, что идет еще от Хр. Лопарева [см: Лопарев, 1911; Лопарев, 1912). И о содержании образа святого говорится именно в плане шаблонности его воплощения, статичности как неизменности, однотипности поведения в опять же однотипных ситуациях. Отмечается универсальность сюжетно-композиционной организации, расстановки действующих лиц — всегда мучителя и всегда однотипно ведущего себя мученика. Общим

стало и понимание мученичества как «свидетельства», что зафиксировано в словаре В. Живова: «Основным значением гр. martus является *свидетель*» [Живов, 1994, с. 58]. Это определение относилось изначально к апостолам, а затем стало означать и мученический подвиг: «С распространением гонений на христиан этот дар свидетельства приписывается по преимуществу мученикам, которые своей добровольной смертью за веру засвидетельствовали силу данной им благодати, превратившей страдания в радость; тем самым они свидетельствуют о победе Христа над смертью и о своем усыновлении Христу, т.е. о реальности Царствия Небесного, достигнутого ими в мученичестве» [Живов, 1994, с. 58]. Интерес представляют современные исследования А.В. Каравашкина, посвященные проблеме власти. Он рассматривает оппозицию мучитель/мученик как конвенциональную модель, основой которой «является не чисто формальная, но *смысловая сущностная повторяемость*, относящаяся к сходному определению типичных ситуаций» [Каравашкин, 2006, с. 65]. Исследователь не просто фиксирует повторяемость модели («Если на одном полюсе нравственного конфликта появлялась фигура страстотерпца, то на другом обязательно был мучитель, насильно отнимающий жизнь, истязающий плоть, но изначально, по определению не способный победить жертву духовно» [Каравашкин, 2006, с. 67], но стремится проникнуть в ее смысловую глубину, по сути дела, осуществляя герменевтический принцип прочтения этой устойчивой ситуации, обусловленной «конфликтом деспота и мученика» [Каравашкин, 2006, с. 68]. Этот универсальный конфликт в разных мученических житиях, относящихся к разным историческим периодам и даже литературам (переводной и оригинально-русской), сохраняя неизменность самой сути конвенциональной модели, все же может переосмысливаться, наполняться новым содержанием, может происходить *прирастание* смысла, что и рассматривает исследователь, сопоставляя переводные и русские жития.

Но заметим, что все же всестороннему исследованию, в единстве содержания и формы, переводные жития-мартирии практически не подвергались. Наблюдения над *содержанием подвигов* святых весьма немногочисленны, как и над формой житий-мартирий. И хотя на сегодняшний день, конечно, недостаточно исследований для того, чтобы делать какие-либо выводы о нешаблонности изображения человека в житии и о смысловом различии (о котором можно говорить в плане их оттенков, но не сути) в изображении святого мученика и его подвига, но их недостаточно и для того, чтобы ут-

верждать абсолютную *подчиненность* изображения святого житийной схеме. Безусловно, принцип «уподобления» является общим художественным принципом всей христианской литературы, и не только литературы — но христианской жизни как таковой. Но он не отменяет творчества святого в *духе*. А это не может не сказываться на содержании образа святого, воссозданного агиографом, живущим — и творящим! — в Предании. Универсальны в определенном смысле только сами ситуации отношения *мучителя* и *мученика*. Но и эта универсальность (так наз. «шаблонность») обеспечена исторической действительностью, породившей данный тип подвига и, соответственно, житийные тексты, самой ситуацией, в конце концов — объективностью форм выражения гонений, форм проявления ненависти одного человека к другому. Во все века психология зла неизменна, и формы гонений христиан по своей схеме остаются теми же: мучитель/мученик, гонитель/жертва, насилие/кротость (или дерзновенность)[44]. При этом несложно заметить, что стилевой состав житий разнится при единстве житийной схемы, что имеет отношение к проблеме поэтики изображения святого. Конечно, образ святого в определенном смысле диктует и особенности воплощения, которые следует искать не в одной только формально-канонической схеме, а в тех, по слову Г.П. Федотова, *нюансах*, которые и дают ответ о личностном содержании образа, о только ему присущем типе поведения, наконец, — что важно для нашей темы, — о *разнообразии* форм выражения смирения как непременного и главного свойства *любого* святого.

Вот на этом пересечении общего и личностно-индивидуального и можно выявить типологические свойства образа смиренного человека и его варианты в житиях-мартириях.

2.2.1. Житие[45] Евстафия Плакиды

(«Писание житиа и муки святаго Еустафиа и жены его Феопестеа и чаду ею Агапиа и Феописта» [БЛДР, 1999, т. 3, с. 10—26]).

Святой Евстафий Плакида известен на Руси, по крайней мере, с XI в., т. к. «служба Евстафию входит уже в Служебные Минеи

[44] Но, повторим: мы говорим о гонениях именно на христиан, т. к. гонения могут быть порождены и другими причинами, и поведение человека может быть совершенно иной мотивировки и просто иным.

[45] В «Словаре книжников и книжности» дается название «Житие Евстафия Плакиды» [СК, вып. 1, 1987, с. 146], в БЛДР — «Сказание об Евстафии Плакиде» [БЛДР, 1999, т. 3, с. 10] одному и тому же тексту. Мы выбираем вариант первый.

XI в.» [СК, 1987, вып. 1, с. 147]. И тот факт, что обнаруживается сюжет его жития даже в лубочных картинках, свидетельствует о широкой его известности в разных слоях общества и на протяжении многих веков.

Исследования этого жития касались в основном вопросов текстологического характера и особенностей жанровых влияний. Общим местом долгое время было согласное утверждение о связи жития с античным романом, о явной его беллетризации: «…собственно житийные черты… не меняют общего облика памятника как *произведения беллетристического*. <…> Памятники подобного рода, будучи произведениями религиозно-нравственными по существу, фактически становились *разновидностью светского романа…*» (курсив мой. — *Л.Д.*) [БЛДР, 1999, т. 3, с. 361]. В Житии Евстафия Плакиды во всех перипетиях его личной жизни исследователи усматривают «сюжетные приемы византийского романа приключений» и собственно агиографическими мотивами считают только «чудесное видение, побудившее Плакиду креститься… и мученическую смерть за веру Евстафия, его жены и детей». Но эти мотивы, по мысли автора статьи словаря, «лишь обрамляют повествование» [СК, 1987, вып. 1., с. 146].

Вопрос же об образе самого святого и его чертах не рассматривался, хотя проговаривалась главная идея его образа — мученичества за веру во Христа.

Своего рода открытием явилось глубокое и интересное исследование этого переводного жития О.В. Гладковой, поставившей своей целью «рассмотреть художественную структуру Жития в ее отношении к Священному Писанию и античному роману и, в соответствии с этим, прийти к пониманию самого текста, его семантики» [Гладкова, 2004, с. 26—27]. Исследовательница, говоря об образе Плакиды, приходит к выводу о том, что «в своем Житии Плакида предстает во многих ипостасях: как язычник, принявший Христа, как воин, побеждающий “поганых варваров”, т.е. язычников, как смиренный страдалец в земной жизни и как мученик, принявший смерть за Христа» [Гладкова, 2004, с. 41]. Не опровергая этой мысли в целом, все же сделаем уточнение: на наш взгляд, не четыре ипостаси представляет образ святого, а движение от одной ипостаси к другой, от язычества — к святости. Впрочем, именно об этом и говорит главный вывод О.В. Гладко-

вой об основной идее жития (и образа): «Путь к истине — это путь ко Христу (для язычника путь лежит через крещение). Земные страдания посылаются свыше и отмечают праведника, избранного Христом» [Гладкова, 2004, с. 41].

Мы также склонны рассматривать это произведение не как роман приключений, а как агиографическое повествование, жанровую основу которого составляет житийный канон. В нем представлен образ канонизированного святого, и это оставляет данное произведение в рамках церковной книжности, следовательно, и Церковного Предания. Главное деяние святого Евстафия, его подвиг — мученичество за веру, причем вместе со своей семьей, — остается канонически непреложным основанием его святости. А значит, и основанием видеть в рассматриваемом тексте *не роман, а житие*. Заметим, что невозможно сочетать в рамках одного произведения формы жития и романа на равноправных основаниях, это разрушает целостность произведения. И либо перед нами роман с формами агиографии, но лишенными агиографического содержания, либо это житие с формами беллетристическими, но утратившими в контексте Церковного Предания свое сугубо беллетристическое содержание.

Это рассуждение о жанровой природе является важным для рассмотрения образа главного «героя» жития — святого. Если изображен лик, икона в слове, — то это житие. Если перед нами авантюрный герой — то это роман.

Рассмотрим образ Евстафия Плакиды в сюжетном движении в означенном нами жанровом аспекте, герменевтически прочитывая текст.

Во вступлении к жизнеописанию святого представлен образ человека во всех смыслах положительный, даже в нравственном смысле идеальный, и одновременно вписывающийся в парадигму ценностей «этого» мира: он добр, благочестив, милосерден, при этом богат, знатен и благополучен. Агиограф пишет, что этот человек «добра рода и славна» («человек высокого и славного рода»), будучи язычником, «делы праведными украшашеся»: «алчющая насыщая, жаждущая напаяа, нагыа одевая, впадающимъ в беду помагая, ис темница изимаа, и всемъ людемъ отнюдъ помогая» [БЛДР, 1999, т. 3, с. 10], — т.е. поступал по-евангельски. Эти слова и отсылают нас к евангельской цитате — словам Христа: «Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира: ибо алкал Я, и вы дали Мне есть;

жаждал, и вы напоили Меня; был странником, и вы приняли Меня; был наг, и вы одели Меня; был болен, и вы посетили Меня; в темнице был, и вы пришли ко Мне» (Мф. 25:34—36). Это и есть тот тематический ключ (Р. Пиккио), помещенный в самое начало Жития, который открывает Промысел Божий о святом Евстафии и одновременно обосновывает структуру повествования, логику агиографического сюжета (его признаки — синергийность и провиденциальность в христианском смысле этих понятий): Евстафий призван не просто быть праведником в жизни земной, но достичь Царствия Небесного, стать святым. И поэтому приведенную цитату из Евангелия агиограф-повествователь как бы «прочитывает» в другой последовательности: вначале Евстафий творит дела, угодные Богу, прямо в соответствии с перечисленными делами в евангельской цитате, и уже затем — вследствие этого — Бог сам ему открывается, чтобы осуществить обещанное в тех словах, которые в приведенной цитате предваряют перечисление дел: «Тогда скажет Царь тем, которые по правую сторону Его: приидите, благословенные Отца Моего, наследуйте Царство, уготованное вам от создания мира» (Мф. 25:34), — и тем самым дать гораздо, несравнимо большее, нежели он уже имеет, — Царство Небесное. Но для этого Евстафию нужно отречься от всего, что у него есть, и внутренне преобразиться. Данный процесс и выстраивает сюжетный рисунок.

Сразу скажем, что при всей его занимательности, остроте и внешней беллетристичности разворачивающийся в произведении сюжет ни в одной своей части не уходит от решения агиографической задачи и не противоречит ей — показать путь спасения и изобразить *лик*, а не *лицо*, святость, а не интригу как самоцель.

Мы не считаем включение развернутого сюжета, полного приключений, *осознанно используемым агиографом средством поэтики.* Мы должны помнить, что находимся в средневековой письменности, в контексте Предания, в котором находятся и текст, и его создатель. Агиограф не «выдумывает» сюжетные перипетии для решения задач сугубо художественных, а воспринимает передаваемое предание и записывает, оформляя словесно-стилистически, выстраивая последовательность в соответствии с духовными задачами и с имеющимся в его руках стилистическим, повествовательным, и проч. «инструментарием», который уже *мы* относим к поэтическим средствам. Естественно, что таковыми средствами должны были стать на-

работанные античностью ко времени создания этого жития формы, в данном случае — романа[46].

Но главной целью жития остается цель спасения души, как и главной его темой. Сюжет организован этой целью, он весь последовательно говорит о том, как совершал Бог — вместе со святым, возжелавшим этого, — дело спасения его самого и его семьи, и почему Бог этого захотел: «Человеколюбецъ же Богъ, призвавый всегда везде сущая достойны его, не позре его въ тме идольских жрътвъ, но якоже писано есть, яко: “Всякъ человекъ, бояйся Бога, въ всякомъ языце, приятъ имъ есть”, въсхоте сего спасти сицемъ образомъ…» [БЛДР, 1999, т. 3, с. 10]. Агиограф-повествователь готовит читателя к истории о спасении язычника, как его, т.е. спасение, и задумал Бог.

[46] Попутно заметим относительно формы романа: В.М. Лурье, считая, вслед за Делеэ, Житие Евстафия Плакиды «агиографическим романом», обладающим развернутым приключенческим сюжетом, свойственным греческому роману, использует категорию «пустого времени», предложенную М. Бахтиным в отношении к античному роману. Бахтин пишет об «авантюрно чрезвычайно интенсивном, но неопределенном времени», которое «в возраст героев совершенно не засчитывается», оно «не имеет элементарно-биологической и возрастной длительности», как и исторической, бытовой, потому что цель автора романа — изобразить влюбленность и путь к браку, независимо от препятствий, к которым относится и время. Поэтому такое время в греческом романе Бахтин и назвал «пустым». Лурье считает, что «историческая агиография» (его термин), возникшая после IV века, заимствует у романа это «пустое время». Он пишет: «Как в античных романах-прототипах, так и в житиях, подобных Житию Евстафия Плакиды или Житию Ксенофонта и Марии, длительные перипетии судеб героев никак не затрагивают историческое время» [Лурье, 2009, с. 209]. Здесь можно усомниться: а не означает ли это, что в литературе появилось понятие иного — «внутреннего времени», связанного с другим пространством и временем, нежели историческое, биографическое. Причем в контексте разных жанров (а они принципиально, кардинально разные — роман и житие) это «внутреннее время» будет носить разный смысл. В античном романе в отношении к историческому и биографическому времени оно «пустое», хотя и в нем есть идея вечности, вневременности любви, независящей от законов времени. Но в агиографии смысло- и структурноопределяющей является категория вечности, которая в христианской картине мира одномоментно присутствует во времени, в истории. Причем, заметим, что в Житии Евстафия Плакиды время конкретно обозначено — он 15 лет был на чужбине, названы правители, при которых происходят все изображенные события. Но в житии важно не движение времени, а отражение в нем вечности, и если она не отражается, то тогда и места такому времени нет в житии. Статика, свойственная как иконе, так и житию, здесь не «пустая», она ценностно наполнена. На наш взгляд, в Житии Евстафия Плакиды его «перепетии никак не затрагивают историческое время» (Лурье), так как главные события происходят во внутреннем плане, во внутренней жизни, и они являются знаками, внешним выражением внутреннего — духовного — события, которое и призвано передать житие. В изучении любого произведения необходим ценностный подход. И именно с точки зрения ценностного подхода Бахтин говорит о «пустом» времени античного романа, т. к. оно и не несет никакого в себе смысла, оно является излишним для целей этого романа.

Сюжет с охотой и оленем является по происхождению легендарным, но это никак не противоречит цели жития, т. к., повторим еще раз, в структуре жития, в контексте агиографическом, этот сюжет, как и все последующие подобного рода, воспринимается символически, а не в буквальном конкретно-историческом содержании.

Обратимся к тексту, который говорит нам о духовном смысле всех внешне сюжетных моментов и композиционной структуры. Первая же сюжетная ситуация связана с преображением язычника в христианина. Более того, с *началом* пути язычника-праведника к святости, к мученической кончине, житийному герою нужно было пройти этапы, необходимые именно для него. Выделяются три этапа этого пути. Эпизод охоты и встречи Плакиды с Богом составляет первый этап и, соответственно, первую часть сюжетного развития.

В центре эпизода охоты находятся слова «ловы» и «гнать». Кто кого здесь уловил? Евстафий любил «ловы», поехал на «ловъ», чтобы уловить оленя, гнался за ним и уже практически догнал, но только в тот момент, когда олень сам остановился, встав на камень. И когда осталось только захватить стоявшего оленя, напряжение сюжетной ситуации возросло, и Плакида «помышляше же в себе, которымъ образомъ уловил бе» [БЛДР, т. 3, с. 10], — тут и явился Тот, кто «улавливает» праведников и спасает тех, кто может быть уловлен другим «охотником» за душами, вызволяет человека из «неприязненных» («дявольских») сетей. Совершается чудо, подобное чуду встречи Савла с Богом, после чего он становится Павлом и из гонителя превращается в исповедника. Первый этап и заключается в личной встрече Плакиды с Богом, открытие им не только *идеи* Творца, но Самого Творца: «Рече же к нему Господь: “Разумей, Плакидо, азъ есмь Иисус Христос, сътворей небо и землю от не сущихъ; азъ есмъ сътворей солнце на просвещение дни, луну же и звезды въ просвещение нощи; азъ есмь създавый человека от земля и спасениа ради человеческа явихся плотию, пропятие же пострадавъ и погребение, и въ третий день въскресохъ”» [БЛДР, т. 3, с. 12].

Бог Сам открывается Плакиде. Увидеть величие Творца и предстать пред ним в трепете — это начало смирения и основа его. А обретение смирения — это главное условие спасения души. Эта чудесная встреча Плакиды с Богом и положила начало его пути к святости, привела к таинству крещения. В эту же ночь он вместе со своей семьей принимает крещение, чем и «облекается» во Христа (как звучит в молитвах, сопровождающих это таинство: «Елицы во Христа креститеся, во Христа облекостеся» (Гал. 3:27).

Но почему не сразу по принятии им крещения наступили мучения и смерть за Христа, как это описано во многих житиях первых веков христианства, а вначале он проходит жизненный путь, полный испытаний? Ответ кроется в самой логике агиографического сюжета с главной его *идеей смирения*. Встреча с Богом в чудесном Его явлении[47] Плакиде — это пока призыв, лишь первый этап преображения и начало пути к смирению.

Вторая часть Жития — это путь обретения Плакидой полноты смирения, а значит — благодати. После крещения Евстафий опять поехал «на гору», где было ему накануне видение. И главным «делом веры» его должно теперь стать обретение смирения как качества, свойства души: «“ Се бо възнеслъся еси богатьством житиа, и смиритися имаши богатьствомъ духовным; и не мози въспятитися, поминая на древнюю славу свою, и якоже угодилъ еси земному царю, такоже потщися победити диавола и хранити мою веру: другый бо Иовъ явитися имаши в напастехъ. Блюди убо, да не взыдеть на сердце твое хула. Егда бо смиришися, прииду к тебе и устрою тя въ славе твоей пръвей”» [БЛДР, т. 3, с. 14] («Ты вознесся богатством житейским, а теперь должен смириться богатством духовным; не вздумай отступить, вспомнив свою прежнюю славу, — как ты угодил земному царю, постарайся победить дьявола и хранить мою веру: ты будешь вторым Иовом в несчастьях. Опасайся, чтобы хула не вошла в твое сердце. Когда смиришься, приду к тебе и устрою тебя в прежней славе» [БЛДР, т. 3, с. 15]), — звучат слова Бога, которые Евстафий должен свободно принять и захотеть исполнить то, что предлагает ему Бог, полюбить этот призыв к подвигу веры, отказавшись от себя самого и от всего, что ему принадлежало. Вот почему звучат следом слова Господа к Евстафию: «Ныне ли хощеши, да ти приидеть напасть или в последняа дни?» [БЛДР, т. 3, с. 14] («Хочешь ли, чтобы несчастье пришло к тебе сейчас или потом?» [БЛДР, т. 3, с. 15]). И Евстафий не отодвигает от себя во времени необходимые для него испытания. Жизненной формулой его самого и его жены становятся слова, которые они произносят после мора, унесшего всех их рабов: «Господи, да будет воля Твоя!». Далее они теряют коней, скотину, затем покидают дом, и воры все уносят из дому, затем он принужден отдать в

---

[47] Но, заметим, никак не «в образе животного», как переводит О.П. Лихачева фразу «Се тебе ради пришелъ есмъ на животнемь семъ явитися тебе» [БЛДР, т. 3, с. 12]: «Это ведь ради тебя пришел я, чтобы явиться тебе в образе этого животного» [БЛДР, т. 3, с. 13]. Текст говорит о том, что Христос явил Себя в «Образе святого креста» над рогами оленя и в «образе святого тела Христова» «посреде» рогов, а не в самом животном. И лучше перевести словом «посредством», («через») этого животного.

рабыни свою жену, а детей уносят лев и волк, и он остается в чужой стороне одиноким и нищим. Интересно, как составитель жития передает состояние души Евстафия, ту внутреннюю борьбу, которая, подобно Иову, смущает его мысли. Здесь показана динамика переживаний. От внутреннего ропота: «Помяни, Господи, рекша тя: прияти имаши напасть, якоже Иовъ, но се боле Иова мне бысть» [БЛДР, т. 3, с. 14] («Вспомни, Господи, что ты сказал мне: примешь напасть, как Иов, — но мне выпало больше, чем Иову» [БЛДР, т. 3, с. 15]), через молитву, в которой звучит псалтырная цитата: «Болезнию бо сердца, не волею се глаголю; положи, Господи, съхранение устомъ моимъ и двери ограждены о устнахъ моихъ; да не уклонится сердце мое въ словеса лукавна, да не отвръженъ буду отъ твоего лица» [БЛДР, т. 3, с. 16] («Но не отвергни меня, Господи Иисусе Христе, твоего раба, который так много говорит, — от боли сердечной, а не по воле я это говорю; положи, Господи, охрану устам моим и огради двери уст моих, не дай уклониться сердцу моему к словам лукавым, да не буду отвержен от лица твоего» [БЛДР, т. 3, с. 17]), — к смирению, выразившемуся в его поступках: «…умоли мужа тоа веси и устроиша и́, да хранить жита их; взимаа же мьзду свою, пожи летъ 15» [БЛДР, т. 3, с. 16] («…он упросил жителей того селения, чтобы они позволили ему сторожить их посевы; получая плату за это, он прожил пятнадцать лет» [БЛДР, т. 3, с. 17]).

Таким образом, «тайна спасения», которую обещал Господь поведать Плакиде и которую открывает на этой «горе», заключается в полном отказе от всего богатства, и не только от богатства и знатности — от всего, что дорого человеку на этой земле. Ему предлагается идти путем Иова Многострадального. Конечно, *житие осваивает этот библейский сюжет в беллетристической форме, но не выходит за рамки агиографии по содержанию*. Для агиографа и читателя-христианина понятен язык символов и притч. И жизненные ситуации, при некоторой «сказочности», а значит и условности (лев, волк, унесшие детей и проч.), в контексте агиографическом прочитываются в провиденциальном ключе — как действие промысла Божия, явленного в виде *чуда* и *случая*. Путь Плакиды и его жены, детей — это путь *испытания*.

Испытывалась вера Плакиды, доверие Богу, воспитывалось терпение и обреталось смирение, для которого позднее уже не страшно было вернуть богатство, знатность — оно теперь Плакидой «ни во что вменяется». Но выбор все же еще предстояло сделать, и это уже выбор не между богатством и нищетой, а между жизнью и смертью ради спасения души и в утвержение веры в Истинного Бога — что так

актуально было в раннехристианские времена, когда христианство находилось на стадии распространения, вхождения в этот мир для его преображения. Здесь чрезвычайно важна *идея жертвы*. Именно тогда она стала осознаваться человечеством как высшее проявление любви — благодаря подвигам первых мучеников христианства. Путь Евстафия Плакиды в этом смысле очень показателен: от знатности, богатства и от язычества — через обретение веры — к ее исповеданию. Таков путь большинства святых-мучеников первых веков христианства, отраженный в переводной агиографической литературе. Особенностью же жития Евстафия Плакиды стало описание его *испытания веры и путь обретения им смирения*.

Знаком того, что Плакида обрел истинное смирение, и стала мученическая кончина его и его семьи. Это третий, завершающий и торжествующий этап его пути. Конечно, здесь вполне типический финал для жития-мартирия: описание ненависти мучителя-язычника, жестокость, которая потрясает, чудо, которое совершается при этих мучениях, наконец, торжество смерти как победы над нею же. И обращение, вернее, чудо и тайна преображения язычников в христиан, готовых на такие же подвиги. Только торжество победы над смертью и чувство истинной любви Божией, в этом проявляющейся, могло так воздействовать на людей.

В центре оказывается *идея креста*, *жертвы* как высшего проявления смирения и любви. Но к этому нужно было пройти путем отречения себя, всего, что человек привык считать *своим,* — материального и душевного. Эти идеи и были более всего важны для читателя (и слушателя) Древней Руси. И, облеченные в столь живую и доступную форму повествования, отражающую стилистические, повествовательные особенности античного романа и народного предания, эти идеи впитывались народной душой, становились ясными и близкими, формировали ценностную сферу жизни и усваивались на сердечном уровне, что затем сказалось и на собственной повествовательной манере ранних древнерусских произведений.

Но каков же главный принцип поведения святого Евстафия, организующий его образ? Очертим его схематично. До чудесной встречи с Богом «герой» жития описан, но еще не выступает как действующее лицо. Он живет благочестиво, по сердечному влечению, но, в принципе, по своей воле: «Бе бо храборъ велий и ловецъ худогъ, по вся дни весело ловя»[48] [БЛДР, т. 3, с. 10] («Он был храбрый воин и искусный охотник и всегда развлекался охотой» [БЛДР, т. 3, с. 11]).

[48] О словах «весело ловя» как ошибке переписчика [см.: Гладкова, 2004, с. 28].

В сцене охоты на оленя проявляется его страсть к «ловам» и, несомненно, сила воли. После совершившегося чуда, когда произошла не просто внешняя, но внутренне таинственная встреча человека с Богом, меняется направленность его воли, которая и раньше была «добрая», поскольку он творил добро людям, но при этом «своя», а теперь обрела направленность к воле Божией, не теряя при этом своей силы. Он поступает по смирению, которое тоже обладает желательной сферой, т. к. смиренный хочет, прежде всего, воли Божией, и это определяет синергийный характер его сюжетной линии: Евстафий с женой и детьми принимает крещение свободно, с желанием выполняя сказанные ему Христом слова: «Аще веруеши в мя, иди въ град и приступи къ иерею хрестияньску, и проси у него крещениа» [БЛДР, т. 3, с. 12]. Так же свободно, со смирением, он отказывается от всего своего, уподобляясь Иову. По смирению перед волей Божией он принимает все: и настигающие его жизненные удары, и возврат богатства и знатности, — что говорит о достижении им внутренней свободы. Но главное заключается в том, что после обретения им, казалось бы, самого ценного на земле — своей семьи, о чем он молил Бога и ждал как обещанного, он вместе с женой и детьми со смирением отказывается от жизни ради Истины и из любви к Богу, ради истинного Дома — Царствия Небесного.

Благодаря смирению как основному принципу жизни образ Евстафия обладает цельностью, логика его поступков — это логика святости. И можно бы сделать главный вывод о типе образа святого как о смиренном человеке в его высшем — идеальном — проявлении. И это так: *главной чертой, свойством и мотивом, определяющим поступки святого Евстафия, является смирение*. Но и в этой общей для всех святых характеристике есть свои акценты, позволяющие наметить дифференциацию внутри смиренного типа «героя» — *по типу поведения*.

Евстафий, попадая в разные жизненные перипетии, проявляет, прежде всего, *кротость*. Это очевидно из его поступков: в кротком согласии идти путем Иова Многострадального, в кротком принятии утрат, шедших одна за другой. Причем, когда его нашли на чужбине воины, посланные Траяном, и поведали о былом величии, именно кротость как обретенное им качество особенно ясно проявляется в контрастном сравнении с прошлой жизнью: «Воина же утолша молву, начаста поведати людем деание и житие и храборьство и гордыню его. Слышавше же се людие, плакахуся, глаголюще: "О каковъ мужъ великъ наимникъ бысть!"» [БЛДР, т. 3, с. 20] («Воины, успокоив шум, стали рассказывать людям о его жизни и деяниях, о его храбрости и

гордости. И, слышав об этом, люди плакали, говоря: “Какой великий человек был наемником!”») [БЛДР, т. 3, с. 21].

Молитва его — это молитва кротости, по формуле совпадающая с молитвой Христа в Гефсиманском саду: «Молюся тебе, Господи, аще некако да мимоидеть реченное, ныне повеле, да приидеть напасть» («Молю тебя, Господи, если никак нельзя избежать предначертанного, пусть ныне придет бедствие») [БЛДР, т. 3, с. 14] (ср.: «Отче Мой! если не может чаша сия миновать Меня, чтобы Мне не пить ее, да будет воля Твоя») (Мф. 26:42). Почему и слово укрепления звучит ему в ответ: «Рече же к нему Господь: “Подвизайся и крепися, Еустафие, благодать моа с вами буди”» [БЛДР, т. 3, с. 14].

И, наконец, в последнем эпизоде перед смертью, в молитве святого звучит мотив жертвы, который связан напрямую с образом кротости: «Яко и трие отроцы въвержении в Вавилоне въ огнь и не отвръгшеся тебе, тако и ны сподоби скончатися огнемъ симъ, и да приятги тобою будемъ, яко жрътва благоприятна» [БЛДР, т. 3, с. 24] («Как три отрока в Вавилоне были брошены в огонь и не отреклись от тебя, так нас ныне удостой скончаться в этом огне — да будем мы приняты тобою как угодная тебе жертва») [БЛДР, т. 3, с. 25], что отсылает к евангельским словам Спасителя: «Придите ко Мне все труждающиеся и обремененные, и Я успокою вас; возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим» (Мф. 11:28—29).

Поэтому образ святого Евстафия мы можем отнести к смиренным героям *кроткого типа*.

Каковы же особенности поэтики образа святого Евстафия, или, скажем по-иному, как соотносятся формы его изображения с идеей образа святого, суть которой заключается в кротости как одном из вариантов смиренного типа героя?

Христианское смирение как качество души человека предполагает присутствие благодати в нем самом и в тех формах жизни, которые его окружают, а значит, и символизм изображения. С этой точки зрения интересно проследить характер визуальных образов в Житии, описать их иконичную природу[49], устанавливая связь с со-

[49] Напомним, что в житии все иконично и все символично. И не может быть ничего, что имело бы самостоятельное значение, независимое от иконичности как главного его качества. Ни конкретика описаний природы, быта, конкретно-исторических реалий, чего бы то ни было, — ни фантастичность событий, эпизодов, чудес, видений, ни наличие — либо отсутствие — развернутых внутренних монологов, — ничего не может прочитываться в буквальном смысле вне контекста иконичности. Как только в житии появляется самодовлеющая в себе иная, неиконичная действительность, не «завязанная» на образ святого и проявление в нем святости — от бытовой до условной, — разрушается сам жанр жития, о чем мы уже писали выше.

держанием образа святого Евстафия. Не останавливаясь подробно на *всех* визуальных образах, отметим следующее. Главные визуальные образы связаны с центральными сюжетными событиями и отвечают агиографической цели — изображения либо святости, либо пути к ней.

Первый и основной визуальный образ в этом произведении, описанный как видение, появляется в один из самых важных моментов агиографического повествования: здесь определяется путь Евстафия Плакиды к святости, а значит, и логика житийного сюжета.

Существенна символика данного эпизода, соединившая Голос Бога и видимые образы: креста, «светящься паче солнца» и «образъ святаго тела Христова»[50]. Главный смысл этой сцены, связанной с визуальными образами, заключается в том, что Бог-Творец, Который есть Троица, открылся Плакиде во Христе[51]. Очень важно содержание диалога между Богом и Плакидой, смысл которого сводится к крещению: Бог призывает Евстафия принять крещение и крестить семью. Крещение же — это таинство, в котором происходит *явление* Бога, это Богоявление, или Теофания. И, заметим, что само таинство крещения Евстафия с семьей агиограф не описывает, а лишь сообщает о том, как это произошло. Анализируемое нами *видение*, которое предваряет будущее таинство, нельзя назвать теофанией. Но оно тоже особого рода. Здесь Бог открывает, или *являет,* Себя Евстафию, но не в

[50] По поводу второго визуального образа О.П. Лихачева пишет, что здесь имеется в виду просфора: «Плакида видел два образа — крест и просфору, что следовало понять как призыв к крещению» [БЛДР, т. 3, 1999, с. 361]. На наш взгляд, тут ближе по смыслу связь второго визуального образа с таинством евхаристии, где пресуществляется хлеб и вино в тело и кровь Христа. И тогда, если исходить из текста, можно было бы предположить появление образа евхаристической чаши. Но это трудно представить визуально. Ответ мы находим в иконографии Евстафия Плакиды: везде на иконах, практически без исключения, в рогах оленя изображается Распятие, и на кресте находится распятый Христос. Значительно реже встречается только крест, либо только Сам Христос, без креста. И тогда все становится ясным: именно только Распятие и могло быть изображено на иконе, а значит, и увидено в зримых формах самим героем повествования, так как в нем явлены одновременно и крест как символ страдания, любви и жертвы, и «образ Тела Христова» — распятого на кресте Христа (но не Само Тело Христово, чтобы можно было говорить о евхаристической чаше, и уж тем более о просфоре).

[51] О.В. Гладкова считает, что «олень символизирует Плакиду-язычника, устремившегося вослед Христу и впоследствии крестившегося», и основанием этого видит то, что «в христианстве этот образ издавна символизирует душу, стремящуюся к Христу, к крещению, обновлению, причастию» [Гладкова, 2004, с. 30].

таинстве, а символически — в визуальных и аудиальных формах. Сам характер встречи Евстафия с Богом посредством видения свидетельствует о том, что мы имеем дело с эпифанией, или эпифаническим символом[52], когда в видимых образах креста и тела Христова, а также в слышимом Голосе, звучащем через оленя, что сравнивается агиографом с известным ветхозаветным сюжетом о заговорившем осле пророка Валаама и явлении ему ангела, — *явлен* невидимый Первообраз — Христос, с которым входит Плакида в непосредственное личное общение. Заметим еще, что Христос является одновременно и его жене, но уже в сновидении, что также может быть названо эпифанией.

---

[52] Термин *эпифания* используется в отношении к разным религиозным системам и связан с понятием явления божества человеку: «*Епифания* (греч. Epiphaneia — «появление, откровение божества» от Epiphaino — «показываю»)» [Власов, 2009]. Мы употребляем этот термин в христианском смысле, в значении *явления,* в библейском контексте, но не в значении *теофании*: «*Теофания в Библии*, явления Сущего через видения, откровения и пророческое слово. Величайшей Теофанией стало Боговоплощение Слова Господня в лице Иисуса Христа» [А. Мень, 2002]. Как указывает Словарь библейского богословия, в Библии существуют явления разного уровня, в которых Бог открывает себя: «В Ветхом Завете Бог является Сам («теофания»), или являет Свою славу, или же являет Себя через Своего Ангела. В менее высоком плане к этим явлениям относятся либо явления ангелов, либо сновидения. В Новом завете повествуется о явлении Ангела Господня, или же ангелов во время рождения Иисуса (Мф. 1:2; Лк. 1:11,26; 2:9) или Его воскресения (Мф. 28:2; Мк. 16:5; Лк. 24:4; Ин. 20:12), чтобы показать, что в эти решающие моменты жизни Христа небеса присутствуют на земле». Но в Новом Завете «нет речи о теофаниях, т. к. этот термин не подходит ни к Преображению (Мф. 17:1—9), ни даже к хождению по воде (Ин. 6:19; Мф. 14:22—27) <…>» [Словарь библейского богословия, 1998, стб. 1279], хотя теофания подходит к Крещению Господню, т. к. это и есть таинство Богоявления, когда в Сыне явлен Отец и одновременно слышен Голос Отца о Сыне и сходит Дух Святой в виде голубя. Житие Евстафия Плакиды в рассматриваемой сцене дает образец не теофании, а эпифании, как явления менее высокого плана, соотносимого с явлением апостолу Павлу: «Это явление объяснено как миссия, доверенная Павлу (Гал. 1.16) не через посредство какого-нибудь человека, но непосредственным <> образом <…> Явление, которого удостоился Павел, не основоположно для Церкви, ибо в нем устанавливается связь не с Иисусом до Его Воскресения, а с Иисусом, пребывающем в уже основанной Им Церкви; по этой причине и потому, что Лука устанавливает время этого явления после Вознесения, оно, согласно словам Павла, выражено в апокалиптическом стиле: свет, слава, глас придают этому событию особую торжественность…» [Словарь библейского богословия, 1998, стб. 1284]. Но явление Плакиде не соотносимо вполне и с явлением Павлу, т. к. относится уже к агиографическому контексту, в котором большую роль играет Св. Предание, да и само житие является формой Предания и может включать в себя более разнообразные символические формы разного, в т.ч. и легендарного, происхождения. При этом связь с библейским контекстом остается неразрывной. Так, неслучаен в житии и олень, образ которого достаточно часто встречается в Псалтири.

Итак, первый визуальный образ носит характер эпифании и связан с образом Самого Христа. Таков же смысл и функция других образов: *камня*, на котором стоит олень (ср.: «камень, который отвергли строители, тот самый сделался главою угла» (Мф. 21:42); *горы*, где произошла встреча Плакиды с Богом, и которая «прочитывается» в библейском контексте как «*место Откровения»* и «*место поклонения»* [Словарь библейского богословия, 1998, с. 222], *медного вола* и появляющихся в финале преображенных — *светящихся тел мучеников* (конечно, это лишь часть визуальных образов Жития). Очевидна связь визуальных образов с логикой агиографического сюжета. От зримого внешними очами видения — чувственно видимого оленя и визуально явленных образов креста и Тела Христова Евстафию Плакиде, в котором ему открывается Невидимый Бог, — через таинство крещения, в котором происходит таинственное явление Самого Бога и просвещение человека, далее через путь преображения, приобретения смирения (путь Иова Многострадального) — святые достигают благодатного состояния. И затем через жертву собой («яко и трие отроцы въвержении в Вавилоне въ огнь и не отвръгшеся тебе, тако и ны сподоби скончатися огнемъ симъ, и да прияти тобою будемъ, яко жрътва благоприятна») [БЛДР, т. 3, с. 24] — через смерть — явление в телах благодати, т. е. Божественного света. И теперь это чудо преображенной светящейся плоти, укротившей силою Бога огонь, становится тем зримым образом, который приводит к вере многих людей: «Люди же воскликнули: “Воистину велик Бог христианский! Один истинный Бог — Иисус Христос, нет другого Бога, который бы сохранял святых своих!”» [БЛДР, т. 3, с. 26].

Таким образом, в условиях синергийности сюжета визуальность в Житии Евстафия Плакиды обладает качеством иконичности, визуальные образы символичны, и этот символизм в ряде случаев можно назвать эпифаническим. Во внешне-видимом и даже чувственно воспринимаемом образе присутствует невидимая духовная реальность, и это раскрывается в произведении благодаря образу святого, путь которого определился первым его *видением* — *явлением* Христа в чувственно-зримых образах, что приводит к обретению им внутреннего зрения, в котором он неразлучно пребывает уже в *ви́дении* Христа внутренними духовными очами, и, наконец, к полному его соединению с Богом и достижению святости, содержание которой в образе Евстафии Плакиды составляет обретенная им *кротость* в уподобление Образу Христа.

2.2.2. Житие Дмитрия Солунского

(Мучение святаго и славнаго мученика Дмитрея[53]*)*

Святой великомученик Дмитрий Солунский был широко известен и почитаем на Руси, житие его относится к одному из самых распространенных. До сего дня храмы, ему посвященные, возводятся в России. Византийское житие Дмитрия Солунского одним из первых было переведено на славянский язык приблизительно в XI в. [см.: БЛДР, 1999, т. 2, с. 527; СК, 1987, вып. 1, с. 260—261; Иванова, 2007, с. 155]. Его образ так полюбился народу, что остался в народных духовных стихах. Также одна из почитаемых в православии поминальных суббот, связанная с победой на Куликовом поле, носит имя Дмитриевской, по имени Дмитрия Солунского. Все это говорит о несомненном влиянии образа великомученика Дмитрия на формирование идеала в литературе Древней Руси.

Нет сомнения, что этот образ, как и любой другой образ святого мученика, выражает идею смирения. Нас интересует, какой вариант смиренного поведения в нем явлен, как это связано с содержанием подвига, типом и характером его святости.

Хотя текст Жития сохранен не полностью, все же он позволяет увидеть логику агиографического сюжета и рассмотреть черты образа святого.

Житие содержит в себе две части: Мучение и Чудо, уже посмертное. Главным является подвиг свидетельства истинности веры во Христа собственным мучением и смертью, как и во всех житиях-мартириях. Но при всем соответствии так называемой агиографической «схеме», в Житии Дмитрия Солунского есть то, что идет от личностных особенностей образа святого, и это мы постараемся выявить, опираясь на логику сюжета.

В первой же характеристике св. Дмитрия, данной агиографом, звучат слова, выделяющие особую черту его личности: «… блажен-

[53] Житие Дмитрия Солунского помещено под названием «Мучение святаго и славнаго мученика Дмитрея» в 3-м томе «Библиотеки литературы Древней Руси» в переводе В.О. Творогова, подготовившего его к изданию [БЛДР, т. 2, с. 176—188]. В.О. Творогов пишет в комментариях к изданию: «Текст Мучения и чуда Димитрия издается по списку из Беляевского сборника; исправления сделаны по Чудовскому списку и по списку Торжественника — РНБ, F.I.900, XVI в. Тот же текст, что и в Торжественнике, опубликован в составе Великих Миней Четьих (октябрь, дни 19—31. СПб., 1880, с. 1883—1891; текст Чуда — там же, с. 1891—1912). При выборе текстуальных исправлений учитывался греческий текст Мучения, по греческому тексту корректировался в некоторых случаях и перевод» [БЛДР, т. 2. с. 527].

ный Димитрий, всем известный тем, что не ведал он страха и не терялся перед невзгодами…» [БЛДР, т. 2, с. 176], и уже затем произносится общая для всех святых характеристика о жизни с юности чистой и беспорочной. Его главным служением Богу, описанном в первой части Жития — Мучении, — была проповедь язычникам слова Божия. Причем агиограф обращает внимание на то, что он «уча с радостью, и увещевая и глаголя по апостольстей заповеди блаженаго Павла къ святому Тимофею» [БЛДР, т. 2, с. 176] («поучал с радостью, и убеждал, и проповедовал, следуя апостольской заповеди блаженного Павла к святому Тимофею») [БЛДР, т. 2, с. 177], т.е. слово его было пронизано радостью и убеждением и по типу своему сравнивается с посланием апостола Павла к Тимофею, что указывает и на каноническое основание типа поведения святого. В образе Дмитрия ощущаются сила, уверенность и даже напористость, если можно употребить это слово. Он, несомненно, являет собой человека *сильной воли*.

Подобно многим другим святым в византийских житиях, святой Дмитрий был из знатного рода, богат, благочестив и благоверен. Но агиограф подчеркивает, что для него знатность и богатство не представляли никакой ценности[54]. Свидетельство агиографа о знатности и богатстве Дмитрия идет вслед за его характеристикой как человека бесстрашного, причем сразу с оговоркой, что Дмитрий «паче земную славу ни въ чтоже въменивъ» [БЛДР, т. 2, с. 176] («ни во что не ставил земную славу») [БЛДР, т. 2, с. 177]. И причиной этого было то, что он «животворящая же словеса творяше» [БЛДР, т. 2, с. 176] («следовал животворящему слову») [БЛДР, т. 2, с. 177]. Общим для Жития остается свойственное агиографии противопоставление мира земного миру небесному, ценностей тленных и нетленных, и все оно направлено на утверждение ценностей нетленных.

Далее излагается проповедь Дмитрия о воплотившемся Слове. Славянский перевод этого жития передает живое чувство агиографа, интонацию восхищения и любви к святому, радость, в которой он, пишущий о святом Дмитрии, соединяется с ним, передавая его проповедь язычникам о Боге-Слове, принесшем «правду и кротость, любовь, надежю, жизнь творяще вечную, пременая отмещюще, присносущее же нетленное обручение подающа, въстание еже из мертвыхъ, възвращение еже в породу исходатающи» [БЛДР, т. 2, с. 176]

[54] В отличие от образа Евстафия Плакиды, сюжетный путь которого, как это мы показали выше, был связан с освобождением от ценностей «этого» мира и в прямом смысле — от собственного богатства и знатности.

(«правду и кротость, любовь, надежду, созидая нам жизнь вечную, временное отметая, даря нам вечное нетленное обручение, восстание из мертвых, ходатайствуя за наше возвращение в рай») [БЛДР, т. 2, с. 177].

Образ святого Дмитрия Солунского обретает живые черты еще во многом благодаря конкретике в описании исторических реалий. Мы видим большой городской рынок, портик, «именуемый кузнечным», «подземные галереи вблизи от общественной бани» [БЛДР, т. 2, с. 177] — там и проповедовал язычникам Дмитрий, обращая их в христианство своей проповедью. В описании агиографом проповеди Дмитрия звучит слово, являющееся главной характеристикой святого и особенностей его подвига: «Сии учащю блаженому мученику с деръзновениемъ, слово Божие утвержающе верою» [БЛДР, т. 2, с. 177]. *Дерзновенность* — главное качество святого Дмитрия, проявившееся во всех его поступках.

Итак, личностными качествами святого Дмитрия были бесстрашие, сила воли, активность, деятельный характер поведения, наконец, главное — дерзновенность. Но как эти свойства отвечают главной, необходимой черте *любого* святого — смирению, без которого не может быть святости и которое — единственное — есть условие получения человеком Благодати, т. к. «Бог смиренным дает благодать» (Иак. 4:6)?

Слово «дерзновение» включается в лексический состав церковнославянского языка и обладает семантикой, восходящей, прежде всего, к евангельскому тексту, где оно представлено как добродетель веры, необходимая для достижения спасения. Условием обладания этим качеством является *пребывание во Христе*: «Итак, дети, пребывайте в Нем, чтобы, когда Он явится, иметь нам дерзновение и не постыдиться пред Ним в пришествие Его» (1Ин. 2:28), *чистота совести*: «Возлюбленные! если сердце наше не осуждает нас, то мы имеем дерзновение к Богу» (1Ин. 3:21), *достижение главного — любви и уподобления Христу* в поступках: «Любовь до того совершенства достигает в нас, что мы имеем дерзновение в день суда, потому что поступаем в мире сем, как Он» (1Ин. 4:17). И потому молитва дерзновенного имеет силу: «И вот какое дерзновение мы имеем к Нему, что, когда просим чего по воле Его, Он слушает нас» (1Ин. 5:14).

Академический словарь 1847 г. дает значение слова «дерзновение» — «благородная смелость» — и приводит пример из книги Деяний: «Видяще же Петрово дерзновение и Иоанново» (Деян. 4:15) [Словарь церковно-славянского и русского языка, 1847, с. 320]. Образ святого Дмитрия Солунского имеет именно это евангельское

основание, определяющее характер его поведения. В том-то и заключается особенность дерзновения, что только смирившийся человек, соединивший свою волю с волей Бога, уподобившийся Христу, может его обрести. Именно в дерзновении явственнее всего проявляет себя синергия отношений человека и Бога: право человека участвовать в деле Божественного Домостроительства. Значение *права* отмечает в слове *дерзновение* О. А. Седакова: «Дерзновение — право свободного доступа, право обращаться (“и матерне дерзновение к нему имущая” — имеющая материнское право обращаться к Нему)» [Седакова, 2008, с. 110].

Все дальнейшее поведение святого с момента его предания в руки Максимиана также выражает именно это его качество: дерзновение, основанное на абсолютной вере в Бога, значит — уверенности и доверии Ему.

Схватили Дмитрия во время совершения им службы Богу, и агиограф уточняет: «Не бежа бо ятъ бы» [БЛДР, т. 2, с. 178] («не обратившимся в бегство был он схвачен») [БЛДР, т. 2, с. 179], хотя уже было известно, что «повеле царь гражаномъ искати крестьянъ (христиан. — *Л.Д.*)» [БЛДР, т. 2, с. 178]. Во встрече с царем происходит встреча христианского мира с миром языческим. Образ язычника Максимиана по всем параметрам противостоит образу святого Дмитрия. Здесь дан образец своеволия, самоутверждения в мире, жажды абсолютной власти во всем и над всем. Его образ сопровождает мотив силы, и житие нас включает в состязание — силы власти языческого властителя и силы смирения христианина, или *дерзости* царя, — т. к. Максимиан дерзает противостать Творцу, он крайне превышает свои права, — и *дерзновения*, основанного на вере св. Дмитрия, соединяющей человека с Творцом.

Образ Максимиана сопровождается словом «убийство», которое он любит совершать и смотреть, как оно совершается. Ради такого зрелища он и откладывает мучение Дмитрия, отправив его в заточение. Его сюжетный рисунок определяется идеей *дерзости*, т.е. крайнего своеволия, приводящей к смерти духовной. Сюжетный рисунок Дмитрия выстраивается в соответствии с его качеством — *дерзновения* — и торжеством жизни, при том, что он претерпевает мученическую кончину.

В эпизоде встречи св. Димитрия с Максимианом звучат слова: «Видевъ же царь деръзновение его, крестьянина (христианина. — *Л.Д.*) себе наречюща, и весьма чающа что-либо прияти ради имене Господа нашего Исуса Христа, уже бо и лицо святаго зело красно (прекрасное) бяше» [БЛДР, т. 2, с. 178]. В.О. Творогов дает следую-

щий перевод: «Увидел же царь дерзость его» [БЛДР, т. 2, с. 179], — что отражает понимание Максимианом поведения св. Дмитрия как дерзости против него самого. Но все же агиограф в своем изложении употребляет слово «дерзновение» в отношении к Дмитрию. Ниже, когда речь идет о юноше Несторе, решившем победить любимого бойца Максимиана — Луя, в прямой речи Максимиана многократно звучит слово «дерзость»: «Ведаю, яко недостатокъ имения в толку дерзъсть тя вложи»; «за дерзость твою тъчию дам ти достойны и доволны дары»; «царь и сущии с ним разъгневашася о реченыхъ, дерзости уношю не стерпевше…» [БЛДР, т. 2, с. 180]. Т.е., с точки зрения Максимиана и по отношению к нему, Нестор дерзок. Агиограф же прочерчивает линию поведения: дерзновение, которым обладает святой Дмитрий, убивший в темнице плевком скорпиона (по евангельскому слову Христа: «Се, даю вам власть наступать на змей и скорпионов и на всю силу вражью, и ничто не повредит вам» (Лк. 10:19)), передается (вот оно — действие истинного Предания) другому человеку, захотевшему совершить свое служение Истине — юному Нестору. Затем, после убиения святого Дмитрия, являет себя в образе его слуги Луппа, который теперь так же дерзновенно проповедует и исцеляет омоченным в крови мученика перстнем Дмитрия язычников, за что так же, как Дмитрий, принимает от Максимиана мученическую кончину.

В чудесах св. Дмитрия, описанных после его кончины, также звучит в качестве определяющей образ святого идея дерзновения. Чудесно исцеленный на месте казни Дмитрия управлявший иллирийской епархией Леонт, возвращаясь в Иллирию, взял с собой святыни, принадлежащие св. Дмитрию: «хламиду, обагренную святой кровью его, и часть орария его» [БЛДР, т. 2, с. 182]. И в момент, когда преградила ему путь вода и он «пребывал в печали», явился ему во сне «славный мученик» со словами «Всяку печаль и неверье отверзи и возми, еже носиши, и преидеши реку бес пакости (без вреда. — *Л.Д.*). Заутра же, въседъ на конь свой, держа в руку честный ковчегъ, и преиде реку бес пакости» [БЛДР, т. 2, с. 182]. Здесь звучит слово «дерзновенного», т.е. отвергнувшего неверие.

Во второй части Жития, Чуде святого Димитрия, идея дерзновения также является основной. Нужно сказать, что именно Чудо св. Димитрия было особенно любимо народом, т. к. здесь речь идет о защите святым — уже после своей смерти и прославления — города от нападения врагов. Предание о чуде святого Дмитрия содержит идею о милосердии Бога и идею заступничества святыми своего отечества. Интересно, что святой, как это кажется на первый взгляд, фак-

тически *ослушался* указания Бога и не покинул город, оставшись его защищать. Но основанием для такого «*ослушания»* была вера в милосердие Божие. Святой произносит слова: «Я знаю: всегда гнев Его предваряют милосердие и благость Его» [БЛДР, т. 2, с. 187]. В поведении святого Дмитрия нет противоречия принципу иерархичности в отношении к воле Божией, *нет противостояния* этой воле, поэтому нельзя говорить о его *непослушании* Богу. В рассматриваемом сюжете, на наш взгляд, вполне реализуется *принцип синергии* — в этом свободном отношении святого к Богу, выражающемуся в просьбе, молитве, и в ответе Бога на эту молитву, основанием которой является любовь. Здесь и утверждается важная для православного мира мысль о близости святых человеку, об их посреднической роли как угодивших Богу — об их *праве дерзновенно* молиться за мир и защищать просящих защиты. Поэтому идея защиты и дерзновенности веры — главная в образе Дмитрия Солунского второй части Жития.

Для верной интерпретации житийного текста важно иметь в виду, что само понятие Церкви в христианском сознании воспринималось не умозрительно, не теоретически, не как *учение* о Церкви, а как *живой опыт* этого соборного единства живых и умерших, которые *все живы* во Христе. Идея о том, что, по апостолу Павлу, Церковь есть «тело Христово», особенно органично воспринималась через жития, которые не просто читались и пересказывались, но которые становились пространством Живого Предания, объединяющим святого, агиографа и читателя (слушателя, молящегося).

Если таким образом — в контексте Священного Предания — прочитывать Житие Дмитрия Солунского, то вместо беллетризации в сочетании с шаблонностью[55] можно увидеть, чт***о*** принял религиозно талантливый русский народ и закрепил в видимых формах почитания святого Дмитрия: соединение в нем веры, дерзновения, мужества, верности и теплоты родственной любви к своим соотечественникам.

Это житие дает образец такого типа смирения, которое можно назвать ***дерзновенным***. Его характеристика, конечно, включает главное — принятие воли Божией, согласие с ней, но и более того — ту полноту веры и любви, которая дает *право* просить, предстоять, мо-

[55] Еще раз заметим, что в отношении переводных житий существует устойчивое мнение об их беллетристической форме, о влиянии греческого романа, что выразилось в сюжетном повествовании, романических формах и пр. О.В. Творогов пишет: «Жития подвижников по существу являлись средневековой «беллетристикой», обладавшей богатым арсеналом художественных средств, содержавшей многочисленные «реалистические элементы», т.е. приемы сюжетного повествования, позволяющие достичь «иллюзии достоверности…» [Творогов, 2008а, с. 132].

лить — участвовать в деле спасения, проявляя *активную направленность*, в том числе внешнюю, своей воли к воле Бога. При этом в образе явлена та черта личности, которая рождает именно дерзновенный тип поведения.

Итак, тип поведения святых может быть разным — в зависимости от личностных особенностей святого, от его вида служения, времени, места, исторической и религиозной ситуации того времени, которому биографически принадлежит сам святой. Дмитрий Солунский жил во времена раннего христианства, времена жестоких гонений. И его подвиг заключался в проповеди Истины язычникам, для чего и нужно было обладать дерзновенностью, т. е. силой веры и правом ходатайствовать перед Богом о других людях. Дерзновенность и определяет особенности образа святого мученика Дмитрия Солунского, тип поведения которого можно назвать *дерзновенным смирением*.

2.2.3. Сюжет и образ святого в переводных житиях-мартириях

Еще раз отметим: жития мучеников первых веков, весьма многочисленные и получившие широкое распространение в христианском мире, при единстве агиографической «схемы», составляющей основу повествования, при устойчивости основных топосов, характерных для житий-мартирий, удивительно разнообразны. Это разнообразие объясняется, как показывает анализ, своеобразием и неповторимостью каждой личности святого, его пути к подвигу и святости, а также особенностями конкретно-исторических условий, в которых разворачиваются описываемые события, и причастностью текста конкретной литературной эпохе. Заметим, что при всем «абстрагировании» как способе создания образа, отсутствии психологических характеристик личности святых всегда узнаваемы, в них есть «человечность», не «растворяемая» в святости. И, как писал С. Аверинцев, эта «человечность» находит в житии «*косвенный, парадоксальный выход*» [Аверинцев, 1997, с. 7]. Сопоставление житий-мартирий даже только на уровне сюжетного пути позволяет увидеть эту «человечность», хар*а*ктерность образов святых, и подойти к искомому нами *пониманию смыслов,* заключенных в древних произведениях.

Идея мученического жития, как выше мы отмечали, заключается в утверждении истинной веры — по сути, это проповедь, свидетельство святым Истины своей мученической смертью. Эта главная идея и цель и определяет тип жития-мартирия. Но, вычленяя только эту идею, вне прочитывания всего текста с его нюансами в изображении

святого и его подвига, мы рискуем не увидеть всего богатства содержания, всех идей, раскрывающих, что же это такое — *образ Божий в человеке и Его подобие.* Не будем забывать, что цель подвига святого и заключается в уподоблении Христу, в освобождении в себе образа Божия (конечно, эта цель не формулируется самим святым для себя на рациональном уровне), что не исключает уникальности и личностной неповторимости, но, напротив, раскрывает ее во всей полноте.

Какие смыслы открывают нам поступки святого, какие идеи заключены в основных событиях — сюжетных поворотах житий? Какие черты образа святых в них открываются? Какие понятия-концепты фиксируются в житии?

Как мы уже говорили в первой главе[56], общим для всех житий является условие синергийности сюжета, что обеспечивается центральным положением *воли* в его развитии — как соотношения воли святого и воли Бога, или Промысла Бога и свободы святого, что и находится в центре внимания агиографа. Каково бы ни было начало повествования, вне зависимости от того, указаны ли родители, происхождение святого, или какая-либо другая информация, обязательно присутствует сюжетный момент *свободы выбора* веры героем жития и мученического пути (это мы наблюдали уже в проанализированных нами выше житиях святых Дмитрия Солунского и Евстафия Плакиды). Т.е. всегда проявлена направленность воли святого к воле Бога, *зов, желание, вопрошание*. И к этой свободе человека направлен ответ Бога, причем в разной форме, часто в явлении: видении, голосе, чуде или просто во внешних обстоятельствах. Это и есть начало развития внутреннего сюжета в житии (будем помнить, что цель, объект описания жития — не внешний человек, а внутренний, при всей визуальности повествования), что одновременно определяет дальнейшее движение внешнего сюжета — развитие событий. Еще заметим принципиально важное для начального этапа пути святого, а значит, и сюжетного развития (сюжетной формы): Бог Сам *открывает* Себя человеку, а не человек самому себе — Бога, что соответствует особенности христианской религии — ее Богооткровенности[57].

В житиях, которые относятся к повествовательному жанру, мотив *выбора*, как и другие устойчивые мотивы, обретает разное воплощение, в зависимости от описываемых жизненных обстоятельств и особенностей личности святого. Единым для всех житий и неизменным

---

[56] См.: часть 1.2. данной работы.

[57] Заметим, что эти важнейшие сюжетные моменты, указывающие на смысл образа святого, пока не выделялись исследователями как устойчивые мотивы.

является присутствие изначально во всех событиях Промысла Божия: все провиденциально, такова точка зрения агиографа.

Важнейшей для понимания текста является концептуальная сфера. Недостаточно лишь зафиксировать повторяемость мотивов, например, *красоты*, *богатства* мучеников или сюжетной ситуации *спора* мучителя с мучеником и т.д. Важно войти в смысловое наполнение концепта, который явлен в том или ином мотиве, помня о символической — иконичной — природе агиографического произведения.

Житие великомученицы Екатерины

Обратимся к образу вмц. Екатерины как одному из самых любимых и почитаемых во всем христианском мире и на Руси. Но прежде скажем, что женская святость и женские образы святых в переводной литературе, как позже и в русской, уступали в количественном отношении житиям о святых мужах и получили более интенсивное распространение уже в конце XV века. Хотя о том, что эта святая была известна домонгольской Руси, говорят факты ее иконографического изображения[58], а также включенность в Типикон дня празднования ее памяти[59].

Хуже дело обстоит с житийным текстом, текстологического исследования которого нет, как нет и критического издания этого текста. Словарная статья Православной энциклопедии говорит о существовании нескольких Мученичеств Екатерины, в основе которых «лежало Мученичество, составленное на греч. языке в VI—VII вв.» [ПЭ, 2008, т. 18, с. 101]. Один из житийных текстов о св. Екатерине, приписываемый «некоему Афанасию», в переводе на славянский существует в нескольких списках, на которые указывает О.В. Творогов в составленном им Каталоге переводной литературы[60]. А.А. Турилов прослеживает историю текста Пространного и кратких Мученичеств св. Екатерины [ПЭ, 2008, с. 102—104], а также службы ей у южных

[58] «Образ Екатерины был включен в декорацию Спасо-Преображенского собора Мирожского монастыря (рубеж 30-х и 40-х гг. XII в.), церквей Спаса Преображения на Нередице (1199), Спаса Преображения на Ковалёве в Вел. Новгороде (1380), Рождества Христова в Довмонтовом городе во Пскове (кон. XIV в.)» и т.д. [ПЭ, 2008, т. 18, с. 107].

[59] «…во всех слав. редакциях Иерусалимского устава память Екатерины празднуется 24 нояб.; последование Екатерины соединяется с последованиями мч. Меркурия и попразднства Введения во храм Пресв. Богородицы и включает (кроме канона, стихир-подобнов и седальна) 2 самогласна, тропарь, кондак; в светильне прославляются праздник Введения Пресв. Богородицы во храм, памяти Екатерины и мч. Меркурия» [ПЭ, 2008, т. 18, с. 104].

[60] Творогов О.В. приводит следующие списки: ВМЧ, нояб., дни 23—25. Стб. 3278—3296 и 3307. Списки: Тр. 682, л. 40 об.; Тр. 683, л. 31; Тр. 751, л. 187; Тр. 754. Л. 538; Тр. 778, л. 117. [см.: Творогов, 2008б.].

славян и в России, из которой следует, что на Руси Метафрастова версия Мученичества до XVI в., т.е. до перевода ее Андреем Курбским, была неизвестна.

Мы для рассмотрения образа святой обращаемся к древнерусскому списку житийного текста под названием «*Мучение св. Екатерины, и Виргилиа и Ветиа*» (Далее — *Мучение Екатерины*) [*Мучение* св. Екатерины, тр. 682, л. 40 об. — 59 об.]. Выделим основные концепты, связанные с образом святой и организующие ценностное пространство Мучения Екатерины. Весь сюжет подчинен основной схеме мученического жития с его главной идеей свидетельства собственной жизнью истинности веры во Христа. Каково же наполнение этой «схемы»?

В первом эпизоде весьма образно, красочно и довольно пространно описывается процесс жертвоприношения языческим богам, на которое императором Максентием со всех земель, ему принадлежащих, были созваны люди с жертвенными животными. Описание всего действа доведено до гиперболизации: «От множества скот <…> (слово пропущено. — *Л.Д.*), еже бяше снесено на требу и от великого гласа скотяго и птичя, позыбася место и гради. От свирелии же и от кличя, еже вопияху плещущи руками, свет солнца померкну. Земля оскверняема от крови скотия, яже бысть без ума пролеяна и толицехъ люди гибнуща в прелести мнозе» [Мучение Екатерины, тр. 682, л. 41 об.]. Такое начало призвано само по себе наглядно показать читающему всю бессмысленность и жестокость этого действа, обозначить пространство «идольской тьмы» языческого мира. И оно контрастно тому пространству, которое сопровождает образ св. Екатерины.

Помимо самих фактов жизни святой, которые передает агиограф, — молодости (ей было 18 лет от роду), знатности и богатства (она дочь царя, причем, как оказывается, по имени Константин), — в ее образе главными становятся две характеристики, взаимосвязанные, сливающиеся друг с другом: ее *мудрости* и *красоты*, которые мы рассматриваем как концепты. Вначале мудрость связана со знаниями. Как говорит Житие, она знала 72 языка, была начитана во всякой книжности: «Се бе извыкшася книгы вергильски и ветииски … аристотелевы, и омировы, и платоновы, филистионовы, … дионисивовы … мрътвых и волхвованиа …» и т.д. [Мучение Екатерины, тр. 682, л. 41 об. — 42]. Эти сведения даны агиографом.

Первый раз мы *видим* Екатерину — т.е. дан ее визуальный образ — перед воротами храма, куда она пришла для проповеди, чтобы остановить кровопролитные жертвоприношения, просветить императора и свидетельствовать об Истине. Агиограф дает это описание не-

посредственно перед встречей Екатерины со своим мучителем, императором Максентием: «Бе же добротою безъ прирока паче всякия вещи женскы. Бе же добротою и телом изрядь, акы и кипарис всюду укутана, утренюю росу дьржить, распростерщися на въздухъ, высока паче всего дубия земнаго, къверху листиемь стоить лепо. Тако и блаженная, освещаема благодатию Господнею, видима беаше зрящим ея, аки солнце мира сего, знамение сущи безъпорочныя луны» [Мучение Екатерины, тр. 682, л. 42 об.]. (Заметим, что агиограф говорит о красоте тела, но всякий раз соединяет ее с проявлением в святой благодати). Конечно, в самом этом поступке Екатерины явлен *дерзновенный* тип поведения, и он неизменен до конца. Но образ святой Екатерины обладает еще и тем движением, которое мы бы назвали — *возрастанием в святости*. Отметим неординарность в образном решении сюжетной линии *мучителя/мученика,* которую справедливо называют устойчивым топосом, или «конвенциональной моделью» (А. В. Каравашкин), что не исключает ее особой, характерной только для этого Жития неповторимости. Так, император не просто восхищен внешней красотой Екатерины, которая описана весьма образно, что мы показали выше. Он, конечно, видит ее телесную красоту. Но все же поражает его в ней, прежде всего, исходящий от нее внутренний свет. «Бяше бо смотрил ея царь стоящу еи светлымъ лицемь. И разгоресе на ню зело, доброта бо ея беаше, акы свет; фегни[61] така мене сияюща съ места на место, тако и оноя сияше лице, в полату еи идущи, благодатию господнею. И народ бо ся дивляше, зря доброты ея» [Мучение Екатерины, тр. 682, л. 44—44 об.]. «Рече к неи царь: солнца образе, повеждь ми, кто еси, чиа ли еси, что ли беседа твоя, еже глагола къ намъ, и что ли есть имя твое… мню азъ, яко неси ты от земля рождена, взором бо Божиим вижду тя на ны взирающу» [Мучение Екатерины, тр. 682, л. 44 об. — 45]. Так красота («доброта») становится видимо-светоносной не только для агиографа, пишущего *уже* лик святости, но и для самого мучителя. И это нетипично для Мучений, в которых, как правило, взгляд мученика на жертву является плотским. Но в***и***дение в ней света отнюдь не делает мучителя-императора не только христианином, но даже и не смягчает его хоть в малой степени. Напротив, в нем еще сильнее проявляется жажда *присвоения* этой красоты *своему* пространству. С этой точки зрения психологически вполне объяснимо стремление императора утвердить *такую* красоту, являющую *духовную силу*, в сфере *языческих ценностей*. Потому и

[61] По всей видимости, «фегни» — это воспроизведенное писцом греческое слово feggos, в котором имеет место метатеза нг > гн. Означает «свет, особенно солнечный».

предлагает он св. Екатерине не замужество, не богатство, а возможность самой *стать богиней*, т.е. он предлагает создать ее изображения из золота и поставить их в городах для поклонения и жертвоприношений: «Исповеждь богы нашя и буди днесь в полате, лепо ти бо есть царици быти, да ти капище такъ же поставлю доброте твоеи по вся грады и сътворю, да ся еи вси кланяют, лице бо твое есть акы светлыи камыкь днесь сиаа» [Мучение Екатерины, тр. 682, л. 52 об.], что гораздо больше, чем богатство, чем возможность стать супругой императора (которых императоры, как свидетельствуют жития, немилосердно, так же, как и прочих христиан, мучили и убивали) и т.д. «И рече ему блаженнаа бестуда: пьсе, рехъ ти, яко хощу уневеститися Христу своему» [Мучение Екатерины, тр. 682, л. 52 об.]. Так развивается *мотив жертвоприношения*, который оказывается сюжетно и композиционно значимым. Начало, как мы уже указывали, связано с идеей и образом принесения жертвы языческим богам. Затем Екатерине, как видим, предлагается стать богиней, которой будут приносить жертвы. И завершается Житие жертвоприношением, причем весьма пространно, обстоятельно и подробно описанным. Только теперь жертвами становятся сама Екатерина и уверовавшие новые христиане — Августа, жена императора, военачальник Перфирион (так он назван в этом тексте) и весь отряд воинов. Смысл этой жертвы теперь освящен именем Христа, и сама жертвенная смерть есть победа над смертью. Это жертва чистая и непорочная. Мотив — и концепт — красоты выражает идею святости, в которой явлена Премудрость Божия, т. к. именно к этой Премудрости ведет Промысел святую Екатерину, как об этом свидетельствует сама сцена ее победы над философами. Также мотив красоты связан и с мотивом чистоты, который заключен уже в самом ее имени (Екатерина — греч. Ἀεί καθαρίνα — всегда чистая). Провиденциальность сюжета проявляется в самой его последовательности, в чудесах, являющих присутствие мира невидимого, Божественной силы, что свидетельствует о святости. Отсюда в Житии присутствуют и эпифанические визуальные образы — в видениях, в явлении архистратига Михаила и др.

Концепт мудрости организует и сюжетное повествование. Заявленный в самом начале в идее образованности святой, владеющей языками и разными познаниями, он получает мощное развитие в описании ее спора с мудрецами, которому посвящена весьма значительная часть текста. Очень важно то, что перед самим спором Екатерина получает удостоверение Свыше о том, что ей будет дана истинная мудрость, превышающая естественные познания и способности человека: «И того тако бывша, явися еи аггел Господень рекыи, не боися

отроковице Божиа. Се бо дати ти ся имат от Бога мудрость, къ мудрости твоеи, да преприши, 50 ветии дивити бо ти ся и могут вси мудрости твоеи. И мнози тобою веровати начьнут имени Господа нашего Иисуса Христа. И потом возмеши себе зело честныи венецъ от Бога» [Мучение Екатерины, тр. 682, л. 47.]. В этом споре с мудрецами, который более похож на диалог, а не на спор, главная цель агиогафа — показать преимущество Откровения над знаниями. И еще показать, как полученное Откровение способно преобразить и языческих мудрецов. Они становятся святыми. Еще один важный мотив — и с ним связанный концепт — реализуется в этом житии: мотив Христовой невесты, который уже звучал в выше приведенной цитате из беседы святой с императором («И рече ему блаженнаа … яко хощу уневеститися Христу своему») и который повторяется еще раз в конце. В данном случае этот мотив можно рассматривать именно как вполне традиционный топос для женских мученических житий[62]. Св. Екатерина, подробно другим святым мученицам, проявляет *верность* невесты Христовой, основанной на абсолютной *вере* и *доверии* Христу. Вера же и есть, как мы неоднократно уже говорили, основание *дерзновенности*. Все события, все поступки св. Екатерины отмечены дерзновенностью веры. В ней мы встречаем, несомненно, *дерзновенный тип смирения*.

Итак, старший, дометафрастовский, список Мучения Екатерины в образе святой подчеркивает ее мудрость, ее необыкновенную — небесную — красоту, выраженную в ее *светоносности*. В такой красоте превалирует не внешнее, а внутреннее — внутрен-

---

[62] Нужно отметить, что именно в Житии св. великомученицы Екатерины этот мотив получает особую значимость и необыкновенное развитие на русской почве, но уже в ином, XVII веке, и в ином, составленном святителем Дмитрием Ростовским, житии великомученицы Екатерины. Именно в нем данный мотив развивается в сюжет «мистического обручения» и становится определяющим выбор Екатерины, что связано с ее крещением, чего нет в рассматриваемом нами древнерусском списке жития. Как свидетельствует М.А. Беломестных, этот, «ставший впосл. очень распространенным сюжет «мистической свадьбы» впервые появляется, видимо, в 1438 г. в англ. переводе Мученичества Екатерины, т.к. именно с этого времени сюжет «свадьбы» возникает в живописи» [ПЭ, 2008, т. 18, с. 101]. А.С. Преображенский также связывает «новый этап развития житийной иконографии» на русской почве с «переработкой Жития святой для Миней Четьих свт. Димитрия Ростовского» на основе «западноевропейского предания о явлении Богоматери с Младенцем Екатерине и обручении Христу», что и «привело к укоренению соответствующего сюжета в рус. живописи» [ПЭ, 2008, т. 18, с. 113].

ний свет, проявляющий ее святость и, конечно, веру во Христа, которому она уневестилась. Мотив невесты Христу выполняет в рассмотренном списке роль традиционного топоса, восходящего к евангельскому образу Церкви — Невесты Христа.

Еще отметим интересный факт. В древнерусском раннем списке мы не обнаруживаем мотива гордости, присутствующего в Житии св. Екатерины, составленном святителем Дмитрием Ростовским. Но черта, которую можно назвать чувством достоинства, явно присутствует в облике святой: во внешности, в речи, в манере поведения и т.д. Она, не смущаясь, называет при царе все учение языческое, поклонение богам — скотским, песьим и т.п., не боясь царского гнева. Важно отметить, что она не оскорбляет лично никого из присутствующих, но употребляет отрицательные оценочные суждения только против самих их действий. В этом тоже проявляется не качество надменной гордости, а образ смирения. «Почто еси безъ ума събралъ множество се народа, душя имъ губя о суетстве прельсти кумирскыя» [Мучение Екатерины, тр. 682, л. 43 об.]. «Вы бо есте кланяющеся кумиром сътвореным. Темь есте приложени скотом бесловесным» [Мучение Екатерины, тр. 682, л. 49 об.].

Смирение св. Екатерины проявляется во всех ее поступках. Она идет к императору сама, свободно, по своей, но уже преданной всецело Христу, воле, и на заведомую смерть. Что ею движет? Как свидетельствует сюжетное развитие в целом, и особенно финал, а именно молитва мученицы, главный ее мотив — любовь к Богу и к людям, желание остановить гибель не просто животных, а человеческих душ, гибнущих в язычестве, стремление к утверждению Истины. Об этом и говорят ее обращенные к Богу перед смертью слова: «Даждь, Господи, поминающему имя Екатерину отпущение грехом», — а если и застанет его смерть «въ мнозехъ гресехъ», святая молит, чтобы дал Господь за обращение к ее имени пройти «сквозе начатки и власти» и достичь «место покоино» [Мучение Екатерины, тр. 682, л. 58 об.]. Здесь проявляется, как мы видим, действие закона *синергии* — соединения воли человека с волей Бога, когда не назовешь волю св. Екатерины ее собственной, отделенной от воли творца. Но тип поведения не назовешь и кротким: в образе святой проявляется дерзновенность веры и активность деятельной, не созерцательной, натуры этой личности. Итак, тип смирения блаженной Екатерины — *дерзновенное смирение* воина Христова.

Житие великомученицы Варвары[63] [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 102—104].

Переводному Житию великомученицы Варвары в плане его изучения повезло больше: М. А. Федотова[64], рассмотрев имеющиеся древнерусские списки этого Жития[65], дала общую характеристику его распространения в древнерусской письменности. Исследовательница пришла к выводу о том, что еще в домонгольский период «древнерусский читатель познакомился с краткой памятью святой Варваре (“Страсть святыя мученицы Варвары”)», которая «вошла в древнейшие списки Пролога» [Федотова, 2003, с. 77]; что это Житие, «кроме проложной редакции … было известно еще в двух редакциях: переводное Житие одного анонимного греческого сказания и редакция Димитрия Ростовского» [Федотова, 2003, с. 78]. При этом Житие св. Варвары, «переведенное с греческого анонимного сказания и распространенное в большом количестве списков, попало на Русь, вероятно, не ранее XIV в.», следовательно, как предполагает М. А. Федотова, «метафрастовское Житие не было известно на Руси, оно было использовано позднее Димитрием Ростовским, но опосредованно, через латинскую традицию» [Федотова, 2003, с. 78]. И еще один важный для нас вывод исследовательницы заключается в том, что все изученные ею списки переводного Жития святой Варвары «принадлежат при наличии некоторых разночтений к одной редакции Жития», греческий источник которого «пока не обнаружен» [Федотова, 2003, с. 79]. Именно «в данной редакции Житие святой Варвары вошло и в Великие Минеи Четьи митрополита Макария» [Федотова, 2003, с. 82].

К этой редакции мы и обращаемся, стремясь выявить особенности типа смиренного поведения этой святой.

О том, что образ св. Варвары и ее Житие было образцом уже для древнерусского писателя в XII в., говорит факт упоминания в «Сказании о Борисе и Глебе» из этого Жития (пусть и проложного, как предполагает М. А. Федотова) [см.: Федотова, 2003, с. 77] эпизода об убиении Варвары ее собственным отцом [см: БЛДР, 1997, т. 1, с. 334].

[63] В Словаре книжников и книжности приводится древнерусское название — «Мучение святыя Варвары и Улиании» [СК, 1987, вып. I, с. 259].

[64] М. А. Федотова констатирует: «Если в западной медиевистике этому Житию, его греческой и латинской традициям уделялось внимание, публиковались списки Жития, то в отечественной науке, кроме названного исследования Я. Якушева и словарной статьи О. В. Творогова, таких работ нет» [Федотова, 2003, с. 77].

[65] Как пишет исследовательница, она рассмотрела «около 80 списков … в различных хранилищах Санкт-Петербурга, Москвы, Киева и Ростова» [Федотова, 2003, с. 78].

Путь святой Варвары, как и св. Екатерины, также связан с мотивом ее невероятной красоты и замужества. Но, сравнивая, казалось бы, однотипные жития-мартирии Екатерины и Варвары, невозможно не заметить разницу в жизненных обстоятельствах этих святых. Это различия биографического характера (мы даже не ставим вопроса о соответствии указанных биографических фактов реальным биографиям и историческим реалиям как таковым — перед нами «словесная икона», — но сами факты носят *характер* биографических сведений, осмысленных агиографически). Так, у Екатерины отец умер, она сверхбогата, образованна, свободна в своих поступках и решениях и т.д. У св. Варвары есть отец по имени Диоскор, который являет собой яркий образец языческого сознания как крайней формы эгоизма и своеволия. Так, заточение в прекрасную башню своей дочери, чтобы никто не видел ее красоты, говорит о любви собственнической, которая способна мгновенно превратиться в ненависть. Так и происходит. Конвенциональная модель, о которой пишет А. В. Каравашкин [Каравашкин, 2006], здесь, по сути дела, та же: *мучитель (тиран) / мученик (свидетель)*. Только главным антагонистом Варвары является именно даже не царь Максимиан (он, безусловно, тоже ее мучитель), а ее собственный отец, который в результате и убивает свою дочь, являясь ее самым непосредственным *мучителем*. И для этой житийной ситуации есть каноническое основание в евангельских словах: «Предаст же брат брата на смерть, и отец — сына; и восстанут дети на родителей, и умертвят их; и будете ненавидимы всеми за имя Мое; <…> Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч, ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее. И враги человеку — домашние его. Претерпевший же до конца спасется» (Мф. 10:21—22, 34—36).

Сюжет Мучения Варвары так же провиденциален, как и во всех житиях, и именно Промысел Бога прослеживает агиограф во всех событиях. Так, орудием Божественного промысла о Варваре, ставшей христианкой и мученицей, оказался отец, заточивший ее в башню.

В отличие от образа св. Екатерины, в чертах образа Варвары доминирует не образованность, не ученость, а, скорее, *созерцательность*. В ее отношении к миру явлен иной способ богопознания — путем созерцания мира, природы, т.е. путем естественного Откровения о Творце. В рассматриваемой редакции Жития, в отличие от широко известного варианта свт. Дмитрия Ростовского, говорится лишь о том, что она была в ситуации одиночества, которое может способствовать развитию созерцательности: «Бе же дщи ему единочада,

имене Варвара, юже храняще на полате высоце, яко видети ея никомуже, зане бе телом прелепа» [ВМЧ, 1901, 1—5 декабря, стб. 101, л. 34б.][66]. Правда, на эту характерную черту личности святой — созерцательность как тип восприятия мира — указывает еще и следующий эпизод: ее способ доказательства истины о Творце как Боге-Троице — не логическим путем, а символически. Так, она велит строителям сделать не два, а три окна в бане как символ троичности Бога, что и объясняет потом своему отцу: «Не веси ли, отче мои, яко 3 светила суть, имиже всяка душа просвещается: Отець и Сынъ, и Святыи Духъ» [ВМЧ, 1901, 1—5 декабря, стб. 102]; и крест начертала своим перстом «в велицеи купели прямо востоку солнечному» в ознаменование Христа, грядущего с Востока.

Так же, как и в Житии св. Екатерины, мотив замужества, брака присутствует в самом начале — в желании отца выдать Варвару замуж и ее отказе, и затем уже в конце, правда, не в прямой форме именования св. Варвары Христовой невестой, а в самой сюжетной ситуации — последнем мучении и убиении, которое имеет смысл воссоединения с Христом в Царстве Небесном: «Прииде глас с небесе, глаголя: прииде блаженая рабо Моя возлюбленнаа, и вселися во царствии небеснем и со Улианиею…» [ВМЧ, 1901, 1—5 декабря, стб. 102].

Сходны и мучения — в частности, обнажение дев как один из видов мучения, подчеркивающий чистоту и целомудрие мучениц. Таков же и смысл концепта красоты, раскрытия его смысла: от красоты внешней, физической — к красоте святости, которая явлена в преображенном благодатью теле мученицы. Тип поведения Варвары также относится к *дерзновенному*, как и в большинстве мученических житий.

---

[66] На наш взгляд, именно такой смысл сюжетного «молчания» в ранних списках открывается для понимания благодаря свт. Дмитрию Ростовскому, усилившему, как и в Житии св. Екатерины, момент религиозного выбора святой. В тексте Жития, составленного свт. Дмитрием Ростовским, именно благодаря своему одиночеству Варвара наблюдает красоту и гармонию природы, чувствует ее таинственность и задумывается о Творце, что приводит ее к крещению: «Живя на башне, в высоких палатах, отроковица находила для себя утешение в том, что с этой высоты смотрела на горние и дальние создания Божии — на светила небесные и на красоту земного мира. Однажды, взирая на небо и наблюдая сияние солнца, течение луны и красоту звезд, она спросила живших с нею воспитательниц и служанок: «Кто сотворил это?» <…> размышляя таким образом, она часто, и днем и ночью, смотрела на небо, стараясь по творению узнать Творца. Однажды, когда она долго смотрела на небо и была объята сильным желанием узнать, кто сотворил такую прекрасную высоту, ширь и светлость неба, внезапно в сердце ее воссиял свет Божественной благодати и открыл умственные ее очи к познанию Единого Невидимого, Неведомого и Непостижимого Бога, премудро создавшего небо и землю» [Жития святых, 1904, с. 76].

Сопоставление переводных житий двух святых мучениц, чьи мучения приходились приблизительно на одно и то же время — начало IV века, говорит о единстве мученического канона, о наличии всех необходимых топосов житий-мартирий, а также о совпадении типа поведения смиренного человека, который мы условно определяем как *дерзновенный*, и при этом — о различии в тех «нюансах» образа, которые делают каждый из них отличным от другого, неповторимым. И при дерзновенности, характеризующей этих двух святых, мы отмечаем в качестве доминанты образа св. Екатерины ее *мудрость* как *Божественную Премудрость*, которой ее наделяет Творец, а в образе св. Варвары — *созерцательность*, которая связана с Божественным Откровением.

* * *

Выше мы уже говорили о принципе синергии в сюжетной организации текста. И этот принцип неизменен. На свободную направленность воли святого отвечает Бог, и жизнь святого становится со-творчеством с Богом. Но нюансы в развитии этого сюжета многочисленны, что и понятно, т. к. разнообразны жизненные обстоятельства, в которых изображается святой. Поскольку исторически это время гонений — перехода от язычества к христианству, то многие сюжеты связаны с преображением человека из язычника в христианина и как закономерность — в мученика и исповедника. Но в весьма значительной части житий говорится *уже* о христианине, а потому *не о выборе веры*, но *о подвиге ее исповедания* и о мученичестве. При этом, как мы наблюдаем, нигде не нарушается главное условие — свободы выбора человека, действующей в обстоятельствах Божественного промысла, и главным итогом является достижение героем жития, полного смирения, о чем и свидетельствует достигаемое ими еще при жизни богообщение в виде чудес и способности терпеть мучения. А жизненные обстоятельства весьма различны, соответственно различны варианты поведения святых и их путей к мученичеству.

Так, в ***Житии Галактиона и Епистимии*** [ВМЧ, 1897, ноябрь, дни 1—12, стб. 146—147, 149—160], которое исследователями относится к романному типу (что типично для византийских житий, и о чем мы писали в связи с Житием Евстафия Плакиды) и которое действительно обладает развернутым сюжетом со многими перипетиями, все же определяющим является, как и во всех житиях, действие Промысла Божия, а не собственной воли героя и не случая. Рождение Галактиона связано с крещением родителей, которые до этого были бездетны, т.е. его родители оказываются тайными христианами. Но

прежде чем принять крещение, они проходят свой путь скорбей, т. к. была Евклипа бесплодна (тоже устойчивый житийный мотив), за что была «биена зело» мужем, «враждоваше бо зело мужь еа неплодства ради еа» [ВМЧ, 1897, ноябрь, дни 1—12, стб. 151, л. 56в.]. (Нужно отметить живость повествования и весьма конкретные психологические подробности, которыми агиограф оснащает текст). Монах, который посещает их дом, просвещает и крестит Евклипу, которая после крещения в течение восьми дней притворялась больной ради сохранения святыни, полученной в таинстве, после чего зачинает ребенка. И, как следствие, Клитофонт тоже крестится, уверовав в чудо, сотворенное христианским Богом.

Роль монаха по имени Евтоломей в сюжете велика, он явно исполняет Божественный Промысел, как осознает сам, сопровождая всю их жизнь до мученической кончины и затем описывая это в создаваемом им житии. Когда он крестит родившегося младенца и нарекает ему имя Галактион, то произносит пророчество: «Сие отроча на небесех житие свое имети имать, земное же и тленное преобидитъ, не пощадевъ себе» [ВМЧ, 1897, ноябрь, дни 1—12, стб. 154, л. 57 в.], а затем участвует в исполнении этого пророчества.

Далее житие этих двух святых говорит о том, что Галактион получает блестящее светское образование: «Всем премудростемъ ихъ учитися ему вскоре; всю бо грамотикыю и риторикыю и омирскыа хытрости, ветийскыа же и философьскыа, астрономию же — толма извыче и управи…» [ВМЧ, 1897, ноябрь, дни 1—12, стб. 154, л. 57 в.], — что не мешает его вере, весь облик Галактиона отмечен цельностью, основанием которой является его любовь к Христу. Это проявляется и в отношении к невесте. Вообще интересно то, что мотив любви, бывший основой сюжета греческого романа, в контексте житийном совершенно преображается, приобретает совсем иной смысл. Не принимает своей невесты Галактион, т. к. она язычница, из *любви* к ней, но любви не плотской, поскольку причиной является только ее принадлежность язычеству. Об этом говорит проложное житие: «По браце убо Галактион не целова ея, она же вопроси его: что ради тако твориши, не целуеши менее. И рече к ней: занеже еси не бе христиана. По повелению Божию, попови же не сущу, гонения ради христианьска, крещена бысть Галактиономъ» [ВМЧ, 1897, ноябрь, дни 1—12, стб. 146]. В пространном житии это звучит так: «Галактион же рече ей: понеже неси христианка и того ради не целую тя; но аще приимеши святое крещение, то убо тогда целую тебе и супружницу нареку тя себе» [ВМЧ, ноябрь, дни 1—2, 1897, стб. 153, л. 57 г.].

Но не становится она ему «супружницей» в плотском смысле, а выбирают они другое супружество, смысл которого заключается в соединении с Христом в духе. Причем именно любовь продолжает быть главным двигателем сюжета, но любовь не плотская. Из *любви* к Галактиону Епистимия принимает крещение — и совершается ее преображение. Видения мира иного, открытые ей во сне, смысл которых, как объясняет ей Галактион, заключается в высшем благе — сохранении девства и монашестве, так воздействуют на ее душу, что она сама, по сути, предлагает своему жениху этот путь, и это звучит в вопросе Епистимии после объяснения Галактионом символики ее сна: «Господи мой! Аще не сотворим сего, еже разлучитися намъ другъ от друга. Можем-ли всегда другъ съ другомъ радоватися?» [ВМЧ, 1897, ноябрь, дни 1—12, стб. 155, л. 58а.] («Мой господин, если так не поступим, чтобы разлучиться нам друг от друга, то можем ли всегда друг с другом радоваться?») (Перевод мой. — *Л.Д.*). Интересно, что весь дальнейший диалог и все их действия направлены на то, чтобы никогда не разлучаться. Говорит Галактион в ответ на вопрос Епистимии: «Глагола же той Галактион: дай же в сей часъ заветъ, и не разлучуся тебе ни в семъ веце, ни в будущемъ; Господу убо нашему Иисусу Христу творящу въ всемъ волю нашу. Епистимиа же обещася ему, сведетеля на с представляа Господа нашего Иисуса Христа» [ВМЧ, 1897, ноябрь, дни 1—12, стб. 155, л. 58а.]. И тут кажется непонятным вопрос о воле. Чью волю кто исполняет, если Галактион говорит об исполнении Христом воли их? Здесь проявляется синергийность в отношении святых к Богу. Действительно, именно потому, что они *уже* исполняют волю Божию *как свою*, то и Христос *должен* исполнять эту их волю, в которой главной является заповедь Божия.

Далее Галактион и Епистимия, стремясь к осуществлению воли Божией, «сътвориша между собою съветъ» [ВМЧ, 1897, ноябрь, дни 1—12: стб. 146, л. 54а.], раздав имущество, принимают постриг в разных монастырях, где и пребывают 6 лет, при этом духовно не разделяясь.

Истинная любовь, ее полнота, явлена ими при начавшемся гонении на христиан. Это любовь, прежде всего, к Христу и одновременно друг к другу. Во время начавшегося нового гонения на христиан из всех монахов один Галактион остается в монастыре, откуда его и забирают на мучение, причем звучит мотив невинной жертвы: «Воини же, емша Галактиона единаго, и влекоша его на судище. Сей же последоваше, яко овча на заколение» [ВМЧ, 1897, ноябрь, дни 1—12: стб. 157, л. 58 г.]. И Епистимия после 6 лет разлуки не хочет быть

отделенной от своего супруга смертью и идет вместе с ним на мучения добровольно. Главный мотив ее — любовь, желание разделить с ним все мучения и не разлучаться с ним в вечности, причем именно из любви к Христу, что звучит в ее словах, когда настигла она ведомого на мучение Галактиона: «Венечниче и ходатаю спасениа моего, имже уведехъ Господа моего Иисуса Христа, Бога суща и истинна! Не оставляй убо мене убогиа, но проси у Бога, да с тобою скончаюся. И не разлучени будемъ и в семъ веце и в будущемъ» [ВМЧ, 1897, ноябрь, дни 1—12, стб. 158. л. 59а.]. Обратим внимание на слово «венечниче». Они венчаны в буквальном смысле как муж и жена, но смысл и этого «обыкновенного» венчания таинствен: во время обряда венчания поется тропарь, раскрывающий смысл принимаемых им венцов — жертвенности и мучений как несения «тягот друг друга» на жизненном пути. Разлучившись телесно, приняв монашество, но оставаясь соединенными в таинстве венчания духовно, они приходят и к мученичеству за Христа, к настоящей жертве, к тем мученическим *венцам*, которых удостаивается всякий мученик за Христа. Причем если поведение Галактиона, в образе которого было подчеркнуто его подобие Агнцу, при этом мужественно и *дерзновенно* — он обличает ложность идолов, не страшась смерти, то Епистимия ведет себя именно по-женски и проявляет удивительную силу любви. Когда начинают мучить Галактиона, она заступается за него, и это такой естественный порыв сострадания, который зримо передает агиограф. Гонители христианства ее обнажают (повторяющийся мотив *обнажения* как вида мучения), что мучительно для целомудрия и чистоты святой. И Епистимия дерзновенно молится, просит Бога, чтобы не видели ее наготы, почему и слепнут все окружающие. Вслед за этим она поступает парадоксально по отношению к своим мучителям — она их *исцеляет,* и в этом уже явлена *кротость*, побеждающая силу зла. Многие исцеленные, кроме самого князя Урса, уверовали во Христа, что является знаком победы мучеников, как и сама мученическая кончина святых. В образах Галактиона и Епистимии, известных на Руси еще в домонгольский период, мы опять встречаем эти две основные черты поведения святого человека — кротости и дерзновения. Романные же формы в житийном контексте выполняют иконичную функцию, подчиняясь провиденциальности сюжета и идее святости.

Как показывает анализ сюжетов целого ряда прочитанных нами житий-мартирий, основными чертами типа поведения святого — т. е. *человека смиренного* в полной мере — остаются доми-

нирующие в поведении святого мученика того или иного жития *дерзновенность* или *кротость*.

Так, основной смысл смиренного *подвига любви* в *форме дерзновенной* мы обнаруживаем в житиях великомученицы Параскевы-Пятницы [ВМЧ, 28.10 стб. 1968—1969; 1972—1979,], Георгия Победоносца [БЛДР, 1997, т. 5, с. 448—454], Федора Тирона [Тихонравов, 1863, т. 2, с. 93—99], мученика Арефы [ВМЧ, 24 октября, стб. 1834, л. 782 г. —783в.; стб. 1839—1862, л. 785в. —789 г.], Игнатия Богоносца, совместившего подвиг святительский (он был длительное время епископом в Антиохии) и мученический [ВМЧ, 20.12, стб. 1574—1575, 1578—1588, л. 452в. —454 г.]. А вот в Житии сорока Севастийских мучеников (заметим, профессиональных римских воинов!) поведение святых мучеников можно отнести к *кроткому* типу смирения. Мы не видим в них тех проявлений дерзновенности — в проповеди ли, или в публичном обличении языческих правителей. Они в темнице поют псалмы, и это повторяется не единожды; кротко принимают свою смерть, замерзая в озере, и это есть кротость доверчивой любви к Христу и уподобление Ему. Не случайно во время мучений агиограф вкладывает в их уста сравнение с птицами «душа наша яко птица избавися от сети ловящих…» [ВМЧ, 1997, март, дни 1—11, стб. 146—152].

Дерзновенными по типу поведения можно назвать и мучениц Веру, Надежду, Любовь и их Матерь Софию. Сразу отметим, что имя второй дочери в Житии, читаемом в ВМЧ — Елпида, которую мать дважды назвала Упованием: в ответ на вопрос, заданный мучителем-царем Андреаном [ВМЧ, 1869, сентябрь, дни 14—24, стб. 1233, л. 569а.], и в момент прощания с дочерью перед ее смертью [ВМЧ, 1869, сентябрь, дни 14—24, стб. 1239, л. 570 г.]. Все три девицы дерзновенно отвечают царю Адриану, их речи и поступки есть проповедь, но и в этом ответе звучит *сила кроткой любви* и *верности Богу*, которая дает им дерзновенность веры. Причем самым дерзновенным, и при этом с каким-то радостно-детским восприятием чуда божественной помощи в мучениях, предстает образ третьей отроковицы — Любови. Она, как пишет агиограф, «не радящи о муци, но очи имеющи на небо», распятая на колесе, биемая «палицами», произносит: «Что въсуе труждаешися, мучителю? Аз бо неражду о мукахъ сихъ», затем, когда разжигают печь, «Первие же, даже слуги не ввергоша еа, сама воскочи», а потом «в пещи ходящи, благословествяше Бога…» [ВМЧ, 1869, сентябрь, дни 14—24, стб. 1240, л. 571б.].

Мучение Киприана и Иустинии[67] повествует о преображении, происшедшем с Киприаном, бывшим волхвом, не смогшим побороть христианку Иустинию, которая противостояла его колдовству своими молитвами и крестом, что и привело его самого к крещению. Об этом он говорит призвавшему его князю перед мучением своим. Здесь проводится идея покаяния, преображения человека, увидевшего силу крестного знамения, побеждавшего демонов. И силой этой оказывается воплощенная в образе креста Христова идея жертвенной любви. Мотив духовной брани демона с Богом, язычества с христианством пронизывает все три названных текста, из которых отметить нужно «Покаание Киприаново» как самое пространное и очень интересное с точки зрения развития жанра исповеди, в котором спрягается мотив духовной брани с мотивом покаяния и преображения. Дерзновенность сопровождает образы этих двух святых.

Обращают на себя внимание жития, которые находятся практически на стыке с апокрифами по невероятному количеству чудес и их легендарности, и можно было бы предположить изменения и в самом смысле подвига, и в чертах образа святого. Так, сюжеты ***Мучения Ирины*** [Успенский сборник, 1971, с. 135—162] и ***Мучения Никиты*** [Тихонравов, 1863, с. 112—120] причисляются исследователями к апокрифическим, т. к. не выдерживают меры в приведенном количестве чудес, почему эти тексты и Церковь относит в таком легендарном виде к «отреченным» или «ложным» [см.: СК, 1987, вып. 1, с. 265—266], но сохраняет их проложные варианты, а также имена святых в месяцеслове.

На наш взгляд, при всей апокрифичности и в этих текстах мы встречаемся с той же основной для мученических житий идеей дерзновенного смирения мученика и его любви к Христу. Так, Ирина, как пишет Житие, дочь царя Ликиния, также невероятной красоты («лепа и прелепа видениемь и красна телъмь, яко чюдити ся всемъ человекомъ о доброте ея» [Успенский сборник, 1971, с. 135, л. 67 г]), заточается отцом подобно св. Варваре в башню и затем проходит весь путь, сходный с житием вмц. Екатерины и др. мучениц, — отказа от замужества, хранения чистоты, проповеди о Христе, мучений, сопровождаемых чудесами Божественной помощи, обращением множества язычников в христианство. И только кончина ее была не мучениче-

[67] Это Мучение в ВМЧ составляет своего рода житийный цикл: «Житие святыа Устины девица» [ВМЧ, 1870, октябрь, дни 1—3, стб. 45, л. 26г—29в], «Мучение святаго Киприана, Иустины девы» [ВМЧ, 1870, стб. 52—56, л. 29в—31а] и «Покаание Киприаново» [ВМЧ, 1870, стб. 56—79, л. 31в—40в].

ской: она сама ушла в пещеру умирать, и через три дня ее тела там не обнаружили. С текстом *Мучения Никиты* дело обстоит сложнее, т. к. произошло смешение двух житий — Никиты готского и Никиты-мученика («Никитино мучение, что сын царев Максимианов и беса мучил») [см. об этом: Истрин В.М. Апокрифическое мучение Никиты. Одесса, 1899]. Мы рассмотрели Мучение Никиты, опубликованное Н. Тихонравовым [Тихонравов, 1863, с. 112—120]. Анализ сюжета, очень насыщенного неожиданными поворотами, образностью, чудесами, говорит о том, что образ святого Никиты воплощает дерзновенный тип смирения, смысл которого заключается в полном доверии Богу и проповеди Истины во Христе. Чего стоит одно обращение святого после перенесенных мучений к своему мучителю-отцу: «Тогда блаженный шедъ к отцу свему, и глагола ему: немилостивый беззаконниче, не видиши ли силы Бога моего. Се же слышав царь и съде яко нем, не могый отвещати ничтоже» [Тихонравов, 1863, с. 115]. Или сюжет подчинения себе беса, но после предварительной молитвы к Богу и явления архангела Михаила, укреплявшего святого в его борьбе с бесом, после чего, как пишет житие, «простре же блаженный руку свою ять дьявола и поверже под собою и наступи на шею его и задави…» [Тихонравов, 1863, с. 116—117]. Именно этот текст относится к «отреченным», что понятно в связи с чрезвычайным количеством событий явно легендарного характера. И совсем иной текст Жития св. Никиты был помещен митрополитом Макарием в Великие Минеи Четии под этим же днем памяти святого — 15 сентября [см.: Мучение святаго великомученика Никиты // ВМЧ, 1869, сентябрь, дни 14—24, стб. 1203—1208, л. 554б—556б]. Здесь выведен образ Никиты Готского, безбоязненно проповедавшего на готском языке христианство и умученного за это. Объединяет же эти разные образы святых одно главное качество — дерзновенность.

Какой вывод можно сделать об образе смиренного человека и типе его поведения в переводных житиях-мартириях?

Все рассмотренные нами жития-мартирии объединены типом подвига — мученичества за Христа. Это общеизвестно. Но из этого не следует, что образы святых однотипны. Мы усматриваем в этих житиях, по крайней мере, два типа поведения — *дерзновенное* и *кроткое* (конечно, в чистом виде не выделяемое), при доминирующем первом типе. Все же сам подвиг мученичества, часто добровольного, предполагает утверждение веры и дерзновенность, рожденную именно такой — *живой* — верой. Вторая важная черта этого типа жития заключается в самом смысле, который раскрывает подвиг мученичества. Что мы отмечаем: в переживаниях святых мучеников все

жития делают акцент на главном чувстве, мотивирующем выбор и способность все претерпевать: удивительной по своей силе *любви* к Христу. Причем любви именно жертвенной. Святые жертвуют своей жизнью не только, — как это, очевидно, и принято считать, — в *уподобление* Христу, но именно *в ответ на жертву* Самого Христа, на Его любовь, которую они ощущают непосредственно в соединении с Ним. И здесь мы получаем еще один ответ о *смысле смирения*, о качестве этого состояния души: *смирение невозможно без любви, как и любовь может быть рождена и проявлена только в смирении*, именно в отказе от себя ради Другого.

И каково бы ни было происхождение сюжета, испытывавшего на себе влияния и греческого романа, и апокрифических сказаний, легенд, все же житийный канон в большинстве переводных житий, рассмотренных нами, сохраняет главные ценностные ориентиры образа святого, главные мотивы его подвига, не давая ему окончательно превратиться в сказочный.

Количество переводных житий-мартирий очень велико, далеко не все, даже преимущественное большинство из них, изучены текстологически. Но выборочный анализ сюжетов ряда житий подтверждает те наблюдения, которые мы сделали на основе герменевтического прочтения двух житий — великомучеников Евстафия Плакиды и Дмитрия Солунского.

2.3. «Подобные Богу». Образ смиренного человека в житиях преподобных

Источником появления житий о преподобных было возникновение монашества после завершения гонений на христиан в эпоху Константина Великого в начале IV в. Мы не будем подробно останавливаться на истории древнего монашества, о чем информация достаточно полно представлена в разных источниках [см.: У истоков культуры святости, 2002; Концевич, 2002; Христианство, т. 1, 1993; Сидоров, 1998]. Отметим самое существенное. Начинает свою историю монашество в Египте, и его основателем считается преп. Антоний Великий, положивший начало подвигу отшельничества. Он проводит в уединении десятки лет, прежде чем вокруг него начинают селиться другие монахи. Живя по отдельности, часто в затворе, они все же имеют общее духовное руководство, столь необходимое в прохождении суровой аскетической жизни. Почти одновременно с отшельническим складывается и общежитийный монашеский уклад, начало которому положил преп. Пахомий Великий (род. в 292 г.). Затем

вступают на это аскетическое поприще преп. Феодор Освященный, св. Памво, преподобные Макарий Александрийский и Макарий Великий и многие другие.

Вслед за египетским монашеством появляется и быстро развивается монашество в Палестине, давшее также основателей монашества — святых преп. Илариона, ученика Антония Великого, затем Епифания, позже — Евфимия Великого и Савву Освященного, основавшего общежитийные монастыри как подготовку для перехода к уединенной жизни в келлиях. Хотя, по словам И.М. Концевича, «принципиальное основание общежитию дает еще в IV в. Василий Великий. Его общежительный устав оказал влияние на всю историю монашества не только в Византии. Но и на Западе» [Концевич, 2002, с.71].

Третий центр монашества был в Сирии, где подвизались великие святые — в IV в. преп. Ефрем, известный ученый и писатель, и в VII в. преп. Исаак, созерцатель, отшельник, автор многих трудов, о котором И.М. Концевич пишет: «ничьи поучения не исполнены таких глубоких психологических сведений, как его поучения» [Концевич, 2002, с.71].

Эти монашеские центры и дали целый сонм святых-преподобных и породили огромную литературу, основной составляющей которой были жития и творения святых отцов, являющиеся составной частью Церковного Предания. Мы не можем даже в самой малой степени охватить все это богатство, часть которого стала уже в первые века после крещения Руси ее достоянием в качестве переводной, названной в советские годы «учительной», литературы. Но нужно еще и еще раз указать на ту огромную роль, какую эта литература оказывала на развитие аскетического направления в христианской жизни Руси, как в формировании собственно монашества, так и в воспитании аскетической настроенности христианской жизни народа в целом.

И, безусловно, образ монаха, аскета, подвижника, его способ жизни, его тип поведения, изображенный в житиях, был образцом для многих русских подвижников, на что мы укажем ниже, в связи с анализом житий преп. Феодосия Печерского и преп. Сергия Радонежского.

Здесь же мы остановимся лишь на двух образах святых из двух монашеских житий, широко известных на Руси, особенно среди монашества, и повлиявших на русскую агиографию, — преподобных Антония Великого и Саввы Освященного, — с тем, чтобы рассмотреть особенность их духовного облика, выразившегося в характере подвига и типе поведения. А также обратимся к житию преп. Марии Египетской, которое стоит несколько особняком среди житий преподобных.

2.3.1. *Житие Антония Великого*

Житие преподобного Антония Великого[68] (далее Житие Антония), подвижника III—IV вв., известно было хорошо на Руси уже с XI века, о чем свидетельствует неоднократное упоминание его имени в ряде произведений Древней Руси: и в Повести временных лет под 1074 г., и в житиях Феодосия Печерского, Авраамия Смоленского, в Киево-Печерском патерике и др. источниках [см. об этом: Буланин, СК, 1987, вып. 1, с. 132].

Не так много существует исследований самого текста Жития Антония. В основном богословы и историки церкви обращают внимание на роль преп. Антония в истории монашества в духовном и организационном планах [см.: Флоренский, 1907, с. 41; Казанский, 1854, с. 108, и др.; Войтенко, 2001, с. 83—98], называя его действительным основателем — отцом монашества.

Для нас важно, что это образцовое житие монашеского типа, каковым оно и воспринималось русскими подвижниками. Г. П. Федотов справедливо пишет о своеобразии русской монашеской святости, но это не отменяет сильнейшего влияния образа преп. Антония и его подвигов на монашеский образ жизни русских подвижников.

Написано Житие Антония в IV веке святым Афанасием Александрийским, также именуемым Великим, который был его учеником и, следовательно, знал не только внешний его образ жизни, но, главное, понимал, видел и перенимал внутренний, духовный опыт монашеской жизни.

Конечно, способ жизни определяется типом подвига, по которому определяется и тип святости. И конечно, смирение — главная черта святого. Но каков тип его смирения? Рассмотрим сюжетный план повествования.

Житие выстроено в соответствии с агиографическим каноном. Вступление представляет образ автора, мы видим его самоопределение в отношении к создаваемому тексту. Нужно отметить в этом житии отсутствие прямой формы самоукорения, самоуничижения, хотя в неявной форме этот устойчивый мотив присутствует уже в том, что св. Афанасий пишет не по собственной воле, а по просьбе, о чем он сообщает во вступлении, построенному в виде послания: «Понеже

68 Текст рукописи приводится по критическому изданию Соборника Нила Сорского [см.: Леннгрен, 2004, с. 147—236]. Перевод на русский язык приводится по репринтному воспроизведению издания Жития 1903 г. [Афанасий Великий, 1994, с. 178—251]. Страницы при цитировании будут указываться в круглых скобках рядом с цитатой по этим изданиям.

въпросите от мене словесе о житии блаженаго Антониа <…> и азъ съ многимъ тщаниемъ прияхъ ваше повеление…» [Леннгрен, 2004, с. 147]. И в целом агиограф говорит о несовершенстве своего труда: «Понеже и азъ повеленъ вами, елико постигнухъ то назнаменах» [Леннгрен, 2004, с. 148]. («Если и я, по просьбе вашей, опишу что в этом послании, то сообщу вам опять-таки только немногое, что припомню об Антонии» [Афанасий Великий, 1994, с. 179]).

Начало жизни включает рассказ о родителях и детстве святого. Здесь, как и в большинстве житий, отмечено и благочестие родителей, и стремление к уединенности ребенка, хотя и выраженное в своеобразной форме — в нежелании учиться, т. к. не хотел он удаляться от родителей и от места, где он рос, «разве же сих дому, ничего же не ведяше» [Леннгрен, 2004, с. 148] («не зная ничего иного кроме их и своего дома» [Афанасий Великий, 1994, с. 179]). Агиограф отмечает покорность родителям («родителем повиновашеся» [Леннгрен, 2004, с. 148]), которые воспитывали его по-христиански, его довольство тем, что есть, и любовь к молитве. Как пишет св. Афанасий: «Ни паки отрокъ в доволне имении сый стужаше родителем различныа и многоценныа ради пища, ниже яже от тоя сласти прошаше, но точию яже обреташе. Симъ доволенъ бываше, ни множае ни чтоже искаше» [Леннгрен. 2004, с. 149] («Воспитываемый в умеренном достатке, он не беспокоил родителей требованием разнообразных и дорогих яств, не искал услаждения в снедях, но довольствовался тем, что было, и ничего больше не требовал» [Афанасий Великий, 1994, с.180]). Т.е. св. Афанасий отмечает смиренное устроение души и с*тремление* к Богу (вполне определенную направленность желательной сферы души). Далее начинается описание жизни, т.е. поступков Антония. Проследим их последовательность, смысл и мотивацию.

После смерти родителей Антоний продает все свое имение. Сестру малолетнюю определяет на воспитание в обитель. Мотивация, как описывает св. Афанасий, заключалась, во-первых, во внутреннем его личном стремлении к служению Богу (идя в храм, он размышлял об апостолах, все оставивших ради Спасителя), и во-вторых, в словах евангельских, которые он слышит в храме в ответ на свои мысли. Это слова о призыве к совершенству, для чего нужно продать все имение, раздать нищим и следовать за Христом, и, как пишет Житие Антония, «Антонии же яко от Бога име в памяти сихъ, и яко самого его ради бывшу по чтению» [Леннгрен, 2004, с. 150]. Таким образом, его действия определяются не *своей* только волей и не слепым подчинением воле Божией, а синергией — соединением воли своей с волей Бога. Сюжет обретает синергийность и провиденциальность. В первом же

поступке Антония проявляется *решимость, активность и сила воли*, которую уже нельзя назвать собственно *его* волей. Он сразу предан воле Божией свободно и доверчиво. Об этом свидетельствует его жест вторичного отказа даже от малых денег, оставленных для сестры, после услышанных им в храме и воспринятых будто специально для него звучащих евангельских слов: «Не заботьтесь о завтрашнем дне» (Мф. 6:34).

И что же дальше? А дальше мы видим такое же незамедлительное, решительное, активное, последовательное, исполненное волевой направленности, *целеустремленное поведение Антония*: как только определил сестру в обитель под смотрение известных ему девственниц, так тут же, не отходя от дома своего, начинает свой аскетический подвиг. Его первая «пустыня» была недалеко от его селения, а наставником первым был уединенный старец, также подвизавшийся в уединении возле своего селения.

Афанасий не умалчивает о содержании его духовной борьбы, о его внутренней жизни и внутреннем движении, которое заключалось в стремлении полностью освободиться от привязанности к имуществу и к сродникам: «И тамо начатки входа размышляше и прмолчаше. Яко да ни к сродникомъ обращается, ниже сердоболя поминает» [Леннгрен, 2004, с. 151]. («Так проводя там первоначально жизнь, Антоний наблюдал за своими помыслами, чтобы не возвращались к воспоминанию о родительском имуществе и о сродниках» [Афанасий Великий, 1994, с. 181]). Он трудился подвижнически собственными руками, по заповеди «праздный ниже да яст» (2 Сол. 3:10), и от этого труда не только сам кормился, но и раздавал нуждающимся, молился и так был внимателен к читаемому в Писании и других книгах, что все запоминал («ничтоже падати от писанных на землю от него, все же съдержаше в памяти» [Леннгрен, 2004, с. 151]), почему и пишет Афанасий: «Да убо памяти въ книгъ место ему быти» («Память заменила ему книги» [Афанасий Великий, 1994, с. 182]).

Нужно отметить, что в Житии идет постоянное подчеркивание *целеустремленной последовательности* св. Антония как его личностного качества. Мы видим, как тот, кто в отрочестве не хотел учиться грамоте, не желая удаляться от дома, оберегавшего его от суеты мира, проходит, как мы бы сказали сегодня, полноценный и системный «курс обучения» духовной жизни, осваивая практику подвижничества. Он ходит к «ревнителям добродетели» («спешне ищимъ» [Леннгрен, 2004, с. 152]), искренне им подчиняется, в каждом изучает, какой добродетелью тот овладел, кто в чем преимуществовал, и старается заимствовать, воплощая это в самом себе. Причем агиограф под-

черкивает несколько раз, что его поведение привлекало любовь к нему, т. к. он сам являл ко всем *смирение* и *любовь*. Как пишет св. Афанасий, если «ревнителям добродетели» он искренне подчинялся, т.е. был в полном послушании, то «къ сверстникомъ же не бе любоперивъ, разве точию, да не вторыи ся по мехъ в уншихъ являеть» [Леннгрен, 2004, с. 152] («А с равными ему по возрасту *не входил в состязание*, разве только чтобы *не быть вторым (*им. в виду: не отставать. — *Л.Д.)* от них в совершенстве» [Афанасий Великий, 1994, с. 182]). Так создается образ человека *цельного, последовательного, мудрого, внутренне свободного, целеустремленного,* безусловно, *сильного и смиренного* одновременно. Поступки св. Антония определяются *мощным внутренним стремлением* к исполнению воли Бога, в себе ощущаемой как призыв к монашескому подвигу, к совершенству, достижимому лишь в духовной борьбе со злом. Он и вступает в эту борьбу, которая совершается на границе *духа* и *плоти*, где действует бесовская сила, используя слабость несовершенной плоти, и где отражает это нападение святой, обретая благодать Божию смиренной и горячей молитвой, и, главное, верой. Именно это качество — *сильную веру* — подчеркивает в образе Антония агиограф. Верой отражает нападки дьявола подвижник, т. к. вера, рождаемая смирением, открывает путь для действия благодатной помощи, почему и приводит в подтверждение агиограф цитаты из Евангелия: «Не азъ же, но благодать яже съ мьною» [Леннгрен, 204, с. 154] («Не я… а благодать Божия, которая со мною» (1 Кор. 15:10)), или в другом месте: «Господь бысть ми помощникъ, и азъ възрю на враги моа» [Леннгрен, 2004, с. 156] («Господь мне помощник. И я буду взирать на врагов моих» (Пс. 117:7) [Афанасий Великий, 1994, с. 184]). (Вспомним, что, в соответствии со святоотеческим толкованием, смирение как качество души человека проявляется в присутствии в нем благодати: только смиренный и может ее обрести в силу своей преданности воле Бога). В этой борьбе раскрываются антропологические представления, свойственные византийской агиографии, соотносимые с учением о человеке святых отцов, которые затем стали достоянием и древнерусского писателя. Особенно это касается литературы ранневизантийской, находившейся в исторической ситуации перехода от античности к христианству. Стоит заметить, что практически во всех житиях мы видим проявление этой борьбы подвижника с плотью. Во всяком случае, проблема плоти особенно обострена. И тут нужно уточнить, что плоть в соответствии с христианской антропологией не является сама по себе враждебной душе человека, будучи также сотворенной Богом. Но искаженная грехом плоть нуждается в освобож-

дении, почему и говорит апостол: «…наша брань *не против крови и плоти*, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего, против духов злобы поднебесных» (Еф 6:12). Поэтому не собственно плоть как источник зла является предметом борьбы подвижника, но борьба, наоборот, идет *за плоть*, предназначенную совсем для другого — быть Храмом Бога, — по слову апостола Павла: «Не знаете ли, что тела ваши суть храм живущего в вас Святаго Духа, Которого имеете вы от Бога» (Кор. 6:19). О проблеме отношения к плоти в ранневизантийской литературе пишет С. Аверинцев, отмечая, что «с христианской точки зрения и плоть может быть “честными мощами”, а дух может быть “нечистым духом”» И далее: «Грань между добром и злом идет для христианства наперерез грани между материей и духом» [Аверинцев, 1977, с. 111, 112].

Так и в этом житии значительная его часть посвящена борьбе, но не просто с желаниями своей плоти, а с дьявольскими искушениями посредством привлечения плотских чувств падшей человеческой природы. Еще заметим: при этом плоть *не отвергается как таковая*, а призывается к преображению, которое теперь, после вочеловечивания Бога, возможна. Как и победа над дьяволом может быть достигнута благодаря совершенному Христом подвигу: «Иже бо на плоть и кровь хваляся, от человека плоть носяща възражаше ся, помогаше бо ему Богъ, иже плоть нас ради носивый и телу давъ на диавола победу» [Леннгрен, 2004, с. 154]. «Величающийся пред плотию и кровию (им. в виду дьявол. — *Л.Д.*) низложен был человеком, носящим на себе плоть, потому что содействовал ему Господь, *ради нас понесший на Себе плоть и даровавший телу победу над диаволом*». [Афанасий Великий, 1994, с. 183—184]. Афанасий определяет свойство внутреннего устроения Антония словами: «Поучение же душевное, многое время бывшее в немъ обычаи благодать творяше» [Леннгрен, 2004, с. 157] («Душевная его ревность с течением времени стала уже добрым навыком» [Афанасий Великий, 1994, с. 185]). Т. е. «*душевная ревность*», проявившаяся в умерщвлении плоти, в различных подвигах — бдении, посте, труде телесном и молитве, перешла в *навык*. Он приводит в косвенной форме поучения святого, в которых явлены его представления о *времени* в условиях подвижнической жизни, которое оказывается связанным с *волей* человека: «Не хотяше убо многимъ временмъ хожениа добродетелнаго пути, отступити сего, но любовию и доброизволениемъ усерднее бываше» [Леннгрен, 2004, с. 157—158] («Не временем… измерять должно путь добродетели и подвижническую ради нее жизнь, но *желанием и произволением*» [Афанасий Ве-

ликий, 1994, с. 201—202]). Иначе говоря, свободным выбором, так как *желание* и *произволение* — это дело сердца, состояние души.

Следующий этап духовной жизни св. Антония, отраженный в его житии, — это углубление борьбы с дьявольскими нападениями, в которой оттачивалась вера Антония и сила его веры, явленная в *дерзновении*. Преп. Антоний с некоторого времени стал вести себя именно дерзновенно, отражая молитвенно нападения бесов, которые были частыми и особенно дерзкими. Такова его жизнь в гробницах, где изнурял он плоть и претерпевал избиения и нападения бесов, укрепляя себя молитвой, пением псалмов.

Логика его внутреннего развития такова: святой развивал и укреплял в себе веру, и мы видим, как целеустремленность и твердость преображалась в веру и дерзновенность. Довольно длительный период Антоний пребывал в борьбе один — явной, видимой помощи ему не было. Впечатление такое, что он действительно борется сам, своими силами, своей верой, и без помощи извне побеждает. Но вот совершается чудо — явление света и голоса свыше, в котором Антоний слышит голос Бога, никогда не оставлявшего его. Как пишет Афанасий, было тогда Антонию около 35 лет.

Следующий этап его пути идет по линии углубления его отшельнического подвига, только уже не в гробницах, а в пустынном месте на горе, где он провел еще 20 лет в такой же борьбе с демонами. Интересно, что другие люди, встречающиеся в этот период жизни, изображены в Житии Антония обезличенно, как «какие-то знакомые» («иные знаемые»), «народ», «какие-то люди», которые выполняют роль, скорее, свидетелей подвигов Антония. Это можно объяснить тем, что в этот период Антоний не совершает духовного наставничества. (Он в одиночестве находится в целом более тридцати лет). Почему? Сюжет отвечает на этот вопрос: он тогда стал наставником, когда приобретает бесстрастие, что выразил агиограф, описав ситуацию прихода к нему людей, взломавших его ограду: «Ни от печали обо спрятанъ бываше, ни от сладости разсыпанъ, ни от смеха разливашеся, ни скорбию съдержимъ изнемогаше, ни видевши народа вомятеся» [Леннгрен, 2004, с. 165], т. е. он не пришел ни в скорбь, ни в восхищение, и не смутился, и не обрадовался, но многих исцелил, утешил скорбящих, примирил ссорившихся, — т. е. явил действенную любовь, привлекшую и благодатные дары.

Далее начинается монастырская часть — создание монастыря Антонием и другими, о чем пишет агиограф: «И тако быша в горахъ монастирие, и пустыни наполнися иноковъ» [Леннгрен, 2004, с. 166] («Таким образом, в горах явились, наконец, монастыри, пустыня на-

селена иноками…» [Афанасий Великий, 1994, с. 192]). И теперь уже мы слышим переданное св. Афанасием слово св. Антония: он произносит поучения, необходимые для тех, кто встал на путь духовной брани, подвигов, цель которых — обретение добродетелей, вводящих человека в Царство Небесное. При этом весьма значительная часть поучений посвящена борьбе с демонами, опытом которой св. Антоний делится с иноками.

Стиль повествования Афанасия можно назвать эпическим. Рассказ о жизни и подвигах Антония чередуется обобщениями, которые, как правило, относятся к эпическому времени свершившихся событий. Таково описание Афанасием сложившейся в местах подвига Антония монашеской жизни, похожей на райское состояние мира и любви. Но и помещенная в это пространство созданного им же монашеского братства, жизнь преп. Антония продолжалась в тех же подвигах крайней аскезы. Он опять уходит в пустыню, уединяется, и старость свою также проводит в изнурительных трудах. Там совершает он и чудеса победы над демонами, и чудеса любви в отношении к братии.

Нужно сказать, что именно наставления Антония, передаваемые Афанасием, отражают содержание его внутренней жизни и качества его души, обретшей цельность и полноту мудрости. Это жизнь души, исполненной покаяния, смирения и любви к ближнему. Именно из любви к Богу и ближнему он проявляет дерзновенность в защите веры, в частности, это касается отношения к арианам: «Тако же и арианьска зловериа гнушашеся и запрещаше всемъ, ни приближатися к нимъ, ни зловерьства же ихъ имети», на которых он вознегодовал за их ложь о, якобы, его причастности к их ереси, и, как св. Афанасий пишет, «тъй же умоленъ бывъ от епископъ и братиа, сниде с горы, и вшедъ в Александрию, арианы отверже» [Леннгрен, 2004, с. 210] («по просьбе епископов и всей братии сошел с горы и, прибыв в Александрию, осудил ариан» [Афанасий Великий, 1994, с. 233]).

Не единожды употребляется и слово «ревность» в отношении к св. Антонию. Он был ревностен в вере, в подвиге, в любви к Богу и ближнему. Также называли его все «человеком Божиим» [см.: Леннгрен, 2004, с. 211], тем самым говоря о предельной самоотреченности и принадлежности полной Богу, что чувствовали все окружающие. Агиограф подчеркивает «неграмотность» Антония не как отсутствие умения читать, но как проявление истинного — Христова ума, божественной премудрости, в нем обитавшей в противовес «эллинской», т.е. языческой «мудрости». Об этом говорит и его диалог, в частности, с языческими мудрецами о Божественном Кресте. В Жи-

тии приводится блестящая по своей глубине и мастерству речь св. Антония, содержание которой свидетельствует о его знании античной мысли и, главное, о глубине его проникновения в смысл Священного Писания и учение Христово. Он выстраивает систему доказательств, используя «доказательства от разума», утверждая преимущественность веры как способа познания мира и Творца над разумом, который вне веры не способен познать истину. Эта речь также проявляет те же качества его личности, изначально ему присущие — цельность (откуда и мудрость), последовательность, глубину веры, дающей ему и дерзновенность как в молитве, так и в слове к окружающим его людям. Нужно заметить, что, как бы ощущая силу этого характера и его дерзновенность, агиограф стремится подчеркнуть при этом смиренность св. Антония, указывая специально на отсутствие «повелительного» тона: «Антонии убо не повелевая целяше, но моляся и Христа призывая, яко всем яве быти, яко же не беаше тъи творя, но Господь беаше, иже Антониемъ человеколюбствуа исцеляше стражущая. Антониева же точию молитва и въздержание…» [Леннгрен, 2004, с. 223] («Антоний исцелял не повелительным тоном, но молитвой и призыванием имени Христова, желая для всех содеять явственным, что творит это не он, но Господь через Антония являет свое человеколюбие и исцеляет страждущих. Антонию же принадлежит только молитва и подвиги…» [Афанасий Великий, 1994, с. 243]).

И не только непосредственно в поступках, деяниях, поучениях, наконец, чудесах проявляются вера, любовь, смирение и другие добродетели св. Антония. Св. Афанасий напрямую дает характеристику внутренних его качеств и даже портретное описание, цель которого — передать его внутреннее содержание. Так, в описании лица св. Антония переданы, прежде всего, психологические черты, но определяемые духовным состоянием: «Приходящии же к нему, познавающе его течаху к нему влекоми лицемъ его, аще и не знааху его преже, ни высоту же тела ни широту имяше паче всехъ, да того ради познаваемъ беваше, но добрыа нравы, и душевную чистоту, того ради безъ смущениа имеаше и внешняя чювьства, яко же от радости духовныя тихо имети лице. И от телеснаго пошествиа разумети душевное его устроение. По писанному, сердцу веселящуся лице цвететь, в печали же сущу, скорбить» [Леннгрен, 2004, 208—209] («И если кому-нибудь, не знавшему его прежде, желательно было видеть его, то, миновав других, он прямо подходил к Антонию, как бы привлекаемый взором его. Среди других выделялся Антоний не ростом и взрачностью, но благонравием и чистотою души. Поскольку душа была безмятежна, то и внешние чувства оставались невозмущаемыми, а

потому от душевной радости весело было и лицо, и по движениям телесным можно было ощущать и уразумевать спокойствие души, согласно с написанным: сердцу веселящуся, лице цветет, в печалех же сущу, сетует (Притч. 15:13) [Афанасий Великий, 1994, с. 232].

Конечно, литературные особенности расматриваемого переводного жития говорят о уже наработанных античной литературой формах повествования, которыми владел св. Афанасий Александрийский. Это проявляется в органичности его повествования, четкой соразмерности всех частей, прекрасном — интеллектуальном — стиле, мастерстве построения диалогов, монологов, всей сюжетно-композиционной структуры. Упомянутая выше речь св. Антония, написанная, конечно, св. Афанасием, построена по всем законам риторического искусства, которым так богата античная словесность. С точки зрения формы, стиля повествования Житие преподобногоАнтония безупречно. Как и с точки зрения каноничности текста, давшего образец жития литературе Древней Руси.

2.3.2. Житие Саввы Освященного

Житие преподобного Саввы Освященного [ВМЧ, 05 декабря, стб. 444—551, л. 122—150а] имело не менее широкую известность на Руси. Более того, именно в духовной традиции этого святого находят исследователи образец деятельности и духовного устроения преподобного Феодосия Печерского, основателя русского монашества [см.: Федотов, 1990, с. 55; Топоров, 1995, с. 687, и др.]. Как отмечает О.В. Творогов, «Житие, написанное византийским агиографом Кириллом Скифопольским в VI в., было переведено на болгарский язык и не позднее второй половины XI в. стало известно на Руси: его текст в это время использовал Нестор при написании Жития Феодосия Печерского» [СК, 1987, вып. 1, с. 174].

Что же объединяет и различает этих двух столпов монашества — Антония Великого и Савву Освященного, какой тип смирения являет собой Савва Освященный?

Г.П. Федотов и др. уже указывали на более мягкий характер его подвигов, на вообще меньшую суровость аскезы палестинских монахов. Так, сравнивая древних египетских и сирийских отцов с палестинскими, Г.П. Федотов пишет: «Подвиги древних египетских и сирийских отцов более поражают героической аскезой, даром чудес и возвышенностью созерцаний. Палестинцы гораздо скромнее, менее примечательны внешне. Часто они обладают тем даром, в котором, по одному изречению Антония Великого, состоит первая добродетель

подвижника: рассудительностью, понимаемою как чувство меры, как духовный такт. Святые палестинцы не застали первых героических времен монашества. Они собирают древний опыт, но очищают его от крайностей. Их идеал, при всей его строгости, шире и доступнее. В нем нет ничего сверхчеловеческого, хотя *именно из жития св. Саввы Русь взяла свою любимую характеристику святого: Земной ангел и небесный человек*. Мы имеем право говорить об очеловечении, о гуманизации аскетического идеала в Палестине — и на Руси» [Федотов, 1990, с. 55—56].

Иначе говоря, в святости преп. Саввы Освященного сказывается иной характер его личности, что не могло не отразиться и в особенностях типа поведения этого святого. Да, в основном те же этапы борьбы и возрастания проходит Савва, что и св. Антоний, как, впрочем, и всякий подвижник: от искушения, борьбы со своими страстями и с бесами — к духовному совершенству. Но проходит их по-другому[69]. Отличие состоит уже в том, что начало пути преп. Саввы, в соответствии с жизненными обстоятельствами, было иным: вначале он живет в общежитийном монастыре (как оказалось, промыслительно) по причине малолетства и оставленности родителями в течение десяти лет, приобретая качество послушания, проявляя трудолюбие и смирение. Затем, по совету великого подвижника Евфимия, еще столько же — в киновии под руководством опытного старца. В свои 30 лет он поселяется в пещере, откуда выходит только в воскресенье и где трудится (плетет корзины), ничего не вкушая. И после пяти лет такой жизни он поселяется в Иорданской пустыни, где подвизался великий старец Герасим. Эта постепенность вхождения в пустынножительство отличает путь Саввы (вспомним, что Антоний сразу поселяется один и ведет тяжкую, длительную и непрестанную борьбу с демонами). И уже после прохождения искуса пустынножительства преп. Савва начинает строительство Лавры и других монастырей.

Борьбу с бесами в периоды уединенности ведет, подобно Антонию, и Савва, но характер ее все же отличен. При столь же обильных плодах духовного совершенства и победах над демонами, мы в житии — и в личности — св. Саввы обнаруживаем иные черты, отличающийся от Антония тип поведения — тот тип смиренного поведения, который ближе к *кроткому*. Это не отнимает качества дерзно-

[69] Заметим, что оба агиографа знали лично тех, о ком писали, но все же, на наш взгляд, более детализированным, исполненным множества характерных черточек — истории, быта, подробностей событий, — является Житие Саввы Освященного, и больше характерных черт его личности сумел изобразить св. Кирилл Скифопольский.

венности, но все же в его характере доминирует именно кротость, что и подчеркивает составитель Жития, св. Кирилл Скифопольский.

Рассмотрим основные этапы пути преп. Саввы, которые составляют узловые моменты сюжетного развития и дают образцы его поведения в меняющихся обстоятельствах.

Начинается Житие также вполне канонично — с самоопределения агиографа, выражения им своего недостоинства. Первый период жизни св. Саввы освещается св. Кириллом, начиная от рождения; говорится о его детстве, ранней его оставленности на попечение дядьям родителями, уехавшими в другой город, затем об уходе — совсем еще ребенком — в монастырь.

В поведении св. Саввы с раннего возраста проявляется кротость, в каких бы обстоятельствах он ни оказался. Но это кротость, не исключающая твердости, силы, настойчивости в достижении своих целей. Правда, эти цели нельзя назвать «своими» в силу преданности его воли — воле Божией. Но всмотримся: как *по-другому* ведет себя Савва в сходных с Антонием обстоятельствах.

В основном все дела Саввы, все подвиги и чудеса связаны с милосердием, помощью, служением ближнему. И первый его подвиг, в котором, правда, тоже проявляется дерзновенность веры, — это спасение из горящей печи одежды забывшего ее там монаха: «О нем же убо вождизающиим пещь, воспомянуся покрутарь. И мятежу о ризах бывшю, и ни единому же их влести смевшю, велице сущи пещници и зело разгоревшися, юноша и старець, верою укрепився истиною и знамениемь крестнымъ вооружився, вниде в пещницю, и взем ризы, изыде бес пакости…» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 444, л. 123г —124а]. И чудом было то, что он остался невредимым. Т.е. дерзновенность ему, конечно, присуща. Но все же, как говорит нам дальше текст Жития, кротость в его поведении преобладает и становится ведущей чертой его личности.

Кроткой является его реакция на слова великого Евфимия, не взявшего, несмотря на слезность просьбы, Савву к себе, а посоветовавшего ему идти в киновию к авве Феоктисту. Кроток был его ответ: «Честныи отче, яко проразоумникъ всячьскыих Богъ, спасти ми ся веля, приведе мя во святеи ти руце, темже, елико ми велиши творити, сотворю» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 452—453, л. 124б—124в]. Отметим здесь не приказ, а совет со стороны Евфимия, что дает свободу принятия решения: либо послушаться этого совета, либо нет. И Савва проявляет свою свободу, принимая этот совет как волю Бога. В монастыре он, по слову агиографа, всего себя предает Богу, проводя дни в телесном труде и молитве и полагая в начало своей

монашеской жизни смирение и послушание: «Бывъ оубо у блаженнаго Феоктиста отець наш Сава, весь ся пода Богу.. и подвижеся на труды, деломъ телесныимъ весь день, бдя же во вся нощи въ славословлениих Божиих, смерение и послушание [и] корение основание своего жития творя…» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 553, л. 124в].

Тридцати пяти лет св. Савва уходит из этого монастыря по важной причине, которая, возможно, и определила его будущую работу над уставом монастырской жизни: «Тогда убо блаженыи Сава третиемунадесяти и пятому лету века его скончавшуся, видев монастырьскыи оуствь изменяющься, неции монастыря того отцемь скончавшемся, отиде в восточную пустыню святаго Герасима…» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 556, л. 125б], — где он подвизается, строго постясь, пребывая в молчании и очищая свой ум, направленный к Богу. И также переживает бесовские нападения: «Возревнова же диаволъ, многа подвиже на нь искушениа, хотя и сицевааго образа лишити житиа. И лежащю ему в клетце[70] в полунощи, преобразився в змиа многы и скорпиа. Прииде на нь, хотя его устрашити. Он же устраши его самого, рекь Спасово слово: "се дах вам власть наступати на змиа и на скорпиа, и на всю силу вражию". И се ему рекшю, ту абие исчезнуша ядовитая она» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 557, л. 125в]. Он смело выступил против диавола, победив его именем Христа (т.е. верою). Также и появление «страшного льва» было побеждено бесстрашием Саввы. Почему «И отоле повину ему Богъ вся ядовитыа и кровоядныа зверя, и с сицевыми в пустыни ходя, не имеаше пакости» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 557, л. 125в].

Отметим, что поведение св. Саввы, как оно описано св. Кириллом Скифопольским, в эти моменты напоминает поведение св. Антония: здесь явлена дерзновенность веры и подтверждается истина, открытая св. Антонием о бесах и законах духовной брани монаха. Отличие же заключается в гораздо меньшей по времени и по количеству бесовских нападений в борьбе св. Саввы в пустыне: Бог явился Савве не в результате длительной борьбы, как Антонию, а сразу после молитвы и укреплял силой Своего креста.

Но каково отношение преп. Саввы к людям — разным, которых очень много было на его пути? Мы бы определили тип его отношения словом «милость». Например, к сарацинам, которые часто были разбойниками. Его милость к ним в одном случае (накормил томившихся от жажды и голода четверых сарацин), простодушная доверчивость в другом случае (сам впустил к себе в келью, подняв на верев-

[70] ВМЧ дает перевод слова с греческого «клетце» — «на песке».

ках четверых сарацин, которые удивились нищете и позже принесли ему еды), и в третьем случае по молитве Бог защитил от нападения шести разбойников-сарацин, совершив чудо: земля поглотила одного из них, посланного ими вперед. В этом последнем случае почти подтекстом звучит мотив борьбы с проявлениями в святом человеческого страха и молитвенного укрепления себя. Именно верою и молитвой св. Савва вместе с подвизавшимся вместе с ним монахом Анфием преодолевает страх, и ему, как пишет агиограф, дается награда от Бога — лишение чувства страха, которое, в отличие от образа св. Антония, в образе св. Саввы присутствует: «И отоле Божии даръ приятъ отець наш Сава не боятися поганыихъ помышлении» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 459, л. 126а].

К вопросу о схематизме житийного повествования стоит заметить, что при сохранении общей — самой общей — житийной схемы изображенные в этом житии события, истории, чудеса весьма отличаются от рассмотренного выше Жития св. Антония. Встречаются лишь некоторые сходные истории: об изведении воды в пустыне ради любви к ближним или варианты борьбы с демонами. Основное же сходство заключается в одном: в самом источнике чудес — *вере* подвижника.

Следующий этап пути св. Саввы к святости и следующий его подвиг, растянувшийся на многие годы, — строительство, преумножение монастырей, фактически создание целого монашеского города по количеству монахов в семи возведенных им монастырях, почему и называют его отцом монашества.

Затем — и это идет почти параллельно строительству монашеской жизни — изображена борьба с ересью на самом высоком государственном уровне, проводимая св. Саввой своего рода «духовная дипломатия» в отношении к императору. Благодаря мудрой тактике преп. Саввы удерживается целостность Иерусалимской церкви, находившейся на грани разрушения силами еретиков, которые сумели приблизиться к императору, восстанавливая его против патриарха Ильи и монашества. Это время борьбы за решения Халкидонского собора, борьбы многолетней и даже порой трагической. Житие преп. Саввы — важный исторический источник, передающий не только факты, но и саму атмосферу той эпохи. И здесь агиограф подробен, историчен, даже политичен, и одновременно не выходит за житийные рамки. Во всех описываемых событиях и действиях преп. Саввы: конкретном добывании средств и скупке земель для монастырей, устроении их материальной и духовной жизни, во всех отношениях с патриархом, аввой Феодосием и многими другими, и, наконец, в об-

щении с императорами — главной целью агиографа всегда остается рассказ о его святости, о проявлении им благодатных даров, которых он сподобился, прежде всего, за свое смирение. Тот факт, что он долго не хотел принимать рукоположения, оценивается повествователем как «великая кротость»: «Имеаше бо кротость велику и смерение истинное, подражаа о семь Христа истиннаго Бога, подавшааго ся хотящиимь на подражание, глаголавшааго: "навыкнете от Мене, яко кротокъ есмь и смерен сердцемь"» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 471, л. 126г]. И тут надо заметить еще одну важную черту преп. Саввы, которую неоднократно отмечает агиограф: трезвенное и вполне реалистичное отношение ко всему, в том числе и к братии: «На се показание възираа, смеряашеся, последнии ся всех творяи служебникъ. Коегождо же ихъ, якоже во всехъ искушениихъ бывъ, учааше и наказааше стати крепьце противу диаволемъ markdownкознемь…» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 471, л. 126в. —126г]. (На сей образец взирая (т.е. на Самого Христа. — *Л.Д.*), он смирялся, считая себя меньшим всех слуг, каждого же из них, как прошедший все искушения, учил и увещевал стоять крепко против дьявольских козней). (Перевод мой. — *Л.Д.*). Здесь явно говорится о ясном понимании св. Саввой духовного состояния каждого инока, которого он может вести — и ведет — к спасению, предупреждая об искушениях, коренящихся в падшей человеческой природе, ведет с любовью и кротостью.

Кротким было отношение св. Саввы не только к тем своим ученикам, кто был ему послушен, но и к тем, которые взбунтовались против него: он уходит из созданной им Лавры (что затем повторяет преп. Сергий в сходных обстоятельствах). Причем уходит он дважды: первый раз, когда 40 монахов выступили против него, а затем, вернувшись, он обнаруживает, что их стало 60 человек. И, как пишет свт. Кирилл, увидев это, св. Савва «печаловааше и плакаше о бывшии въ братии пакости… И первое противляашеся противу онехъ гневу любве, духовныимь смысломь и простыимъ умомь свое очищаа слово. Потом же виде я злобою мажющася, и беснующася, и не хотяща во смиреныи путь ходити Христовъ, … дасть место гневу, и отыдеся во страны Никопольскыя, и умолча под единою рожницею, рожьци ся кормля» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 480, л. 131в]. Неожиданным кажется здесь проявление гнева: уход от взбунтовавшихся монахов в пустыню, пребывание там в сугубом посте (питался стручками под деревом) и молитве. И, видимо, в молитве за этих же заблудших своих учеников по заповеди любви Христовой, которой он уже достиг. Но заметим, что само словосочетание «дасть место гневу» выводит нас к евангельской цитате из послания апостола Павла:

«Не мстите за себя, возлюбленные, но *дайте место гневу Божию*. Ибо написано: Мне отмщение, Я воздам, говорит Господь» (Рим. 12:19). Так что, думается, не о гневе самого Саввы идет здесь речь. Не гнев, а любовь и скорбь о заблудшей братии выражается в этом смиренном уходе. И только настояние патриарха заставляет его вернуться обратно, несогласные же иноки покидают монастырь и основывают свою «Новую лавру». И опять — каково смирение и беззлобие, а значит, *кротость* (т. к. одно из главных проявлений кротости — беззлобие) преп. Саввы: он помогает этим взбунтовавшимся монахам и материально, и духовно, оказывая им свою любовь и проявляя заботу о чистоте веры и их спасении. Как пишет Житие, увидев их нищету и внутренний разброд, Савва сжалился над ними («помиловавь я») и, получив от патриарха золото и взяв с собой мастера и все необходимое, «прииде к ним… и сотвори у нихъ пять месяць, созда имь хлебницю и церковь, юже и украсивь всею красотою, и святию в шестое десято и девятое своего века летъ» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 483, л. 132]. (Отметим, что агиограф стремится к точности в изложении фактов и фиксирует в цифрах возраст св. Саввы. К описываемому событию ему было 69 лет).

Характерная особенность в отношении св. Саввы к людям — какая-то по типу своему почти материнская забота и любовь: он заботится о том, чтобы было монахам где жить, что есть (при его великом постничестве!), где молиться. И особая забота его видна о состоянии души монаха, в чем проявляется мудрое и кроткое наставничество. Например, он духовно исцеляет гордеца Иакова, пожелавшего отделиться и создать свою Лавру, причем исцеляет настойчиво. Вначале увещевает словом, затем предрекает ему болезнь, от которой за принесенное Иаковом покаяние его сам же и исцеляет молитвой к Богу. Но поскольку не так легко изменяется человек, и Иаков не освободился вполне от своей гордыни, то преп. Савва терпеливо и дальше занимается душой Иакова, и мы читаем историю с бобами, а затем — с повреждением Иаковом себя из-за блудной страсти, что было строго запрещено и наказывалось по монашеским правилам. В результате была достигнута победа в тяжкой духовной борьбе, которую вел св. Савва за его душу совместно с самим монахом. Освобождение души Иакова от гордыни и его благочестивая смерть в покаянии — главный плод на пути к спасению, к которому с любовью вел его святой.

Нужно отметить и особенность борьбы преп. Саввы с еретиками. Он старается не обличить и уничтожить еретика, а просветить и изменить его взгляды, привести к истине и спасению. Поэтому много убеждает, много вкладывает своей любви и часто достигает успехов.

Такова история с поселившимися в замке над тремя его монастырями двумя монахами, «нечестиваго Несториа ереси помощника» (поборниками. — *Л.Д.*) [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 587, л. 132 г]. В соответствии с провиденциальностью сюжета, конечно, преп. Савва действует не один и не *от себя*, но всегда присутствует благодатная помощь, даруемая ему за смирение. Так, в случае с этими еретиками-монахами помогает ему правильно оценить ситуацию чудесное видение, случившееся ночью: «Лучи бо ся ему в техъ днехъ сонъ тако видети себе во святемь Воскресении литургии твориме. И сия от некыхъ паличникы изгонимы со многомь прещениемь, самому же *молящю паличникы простити я* комкати, ктому же ярымь гласомь отвещевааху глаголюще: "не лепо имь комкати: Иудеи бо суть, не исповедующе Бога суща истинна Христа и Богородицу сущюю святую Марию"» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 487, л. 123г —133в]. Т.е. во сне св. Савва переживает чувство жалости к изгоняемым монахам. И вначале непонятно, чем вызвано сострадание, чт***о*** в видении, бывшем ночью Савве об изгнании стражами этих двух монахов из Церкви во время служения им литургии, так его поразило? Думается, именно то, что они были лишаемы причастия, т.е. погибали. И по слову евангельскому «исправляйте такового в духе кротости» (Гал. 6:1) он начинает действовать. Кроткой является эта его борьба, в которой он борется не столько с ересью, сколько за души этих монахов. Он страдает за них, убеждением и молитвой приводит к покаянию — перемене мыслей, к истине.

Преп. Савва достиг главной добродетели — любви: он постоянно из любви трудится, заботится, устраивает жизнь монахов и внешнюю и внутреннюю. Это, безусловно, *труженический тип смирения*.

Еще отметим характер чудес св. Саввы. И прижизненные и посмертные, они все тоже связаны с любовью к людям, с поддержкой и помощью в делах строительства монастырей, воспитания монахов, чему он служил всю свою жизнь. Так, при жизни своей он изводит воду во время бездождия, или вымаливает во время голода еду, которую на следующий день привозят на 35 лошадях (подобное мы увидим и в житиях преподобных Феодосия и Сергия), или претворяет молитвой находившийся в тыкве уксус в вино ради угощения гостей и т.д. А по смерти своей — спасает упавшего верблюда, на котором везли пожертвования в монастырь; помогает женщинам сделать завесы для храма, примиряя их друг с другом своим явлением во сне и одной и другой; спасает от неминуемой смерти ученика художника Мамы, занимавшегося украшением водоема, отрока Авксентия, который был смыт водой и сброшен на тот уступ, где покоилось тело Сав-

вы, и тот остался невредим и т.д. Во всем звучит любовь, беззлобие, теплота отцовской заботы.

Почти по-домашнему описан преп. Савва в своем обращении со львом, который вытаскивал его из пещеры, ухватив за одежду. Этот сюжет важен как предание о проявлении Саввой святости, и именно кротости, т. к. только кроткий может усмирить льва, как это описано и в Житии преп. Герасима, также укротившего льва своим смирением, а позже в житиях русских подвижников кротостью укрощались медведи.

Агиограф передает такие детали его жизни, которые очень индивидуальны, трудно повторимы, например, о потере бороды св. Саввой, когда, как повествует Житие, Савве «случися от зависти диаволя спаднути ему в место морьско опарно: и тепле некоей вшедши паре, огоре ему лице и съ брадою и с инеми уды, якоже не до колика дни лежати ему, аки мертву дондеже Божия сила присетивши, исцели его и на нечистыа бесы укрепи его. Токмо яко оттоле, браде ему, якож рекохомъ, огоревшей, к тому не возрастьши, пребысть не целою брадою, якоже ему, по скончании днии пришедшю в лавру, не познатися отцы, но токмо от речи и от нрава» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 467, л. 128а—128б]. Впрочем, как повествует дальше Житие, Савва только благодарил Бога за потерю бороды, т. к. видел в этом Божий промысел, ведущий его к смирению: «Божию строю се быти помысливь, яко смеришися паче и не величатися великою брадою» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 467, л. 128б].

Очень жизненно, с искренней достоверностью и просто описывает агиограф какие-то обыкновенные жизненные ситуации, в которых проявляются черты образа преп. Саввы — кротость, беззлобие, простота, подчеркивается его удивительная цельность и безыскусственность. Так, например, говоря об отношении преп. Саввы к еде, св. Кирилл описывает в форме личного воспоминания случай, согретый теплотой памяти, т. к. он сам и был свидетелем описываемого. Приведем этот отрывок полностью, т. к. он передает нам именно образ святого:

Савва «толикь бо сыи воздержатель и вся дни мясопустныа неядыи пребываяи, никакоже отнемогая, трудяся многажды во знои[71]. И всехъ леть возрасту его неделю алкати навыкшу, аще кого гощааше или на любве идеже ся обретааше, дващи днемь, ядыи и лише сыто-

[71] В ВМЧ дается этим словам перевод с греческого: «Трудяся в зное, и часто в продолжении всей своей жизни привыкши постничать по неделям» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 521].

сти, не беаше ему пакости сырищу. Сего убо близъ себе посадивъ архиепископъ, полагааше предъ нимь хлебы и ино что, еже ся обретааше ту, и Антонъ такожде архиепископъ Асколонескъ одесную ему сыи и нудя его. Святыи же старець простомъ умомъ всехъ подаемыхъ пред нимь вкушаше. И обема братома и архиереома нудящема его, … глаголаше има: останитася, останитася, отца: азъ, елико требую, ямъ. Великии же черноризець Феодосъ тогда сы ту, радуяся рече: господинъ Сава толико ясти хощеть, якоже оба вы, яже с Богомь Палестину питающа, в нынешнемъ паче гладе, стужена быста служити ему от яди. И архиепископ отвещавь глагола: простите мя отцы, яко мы вси ни алчьбы терпимъ, ни сытости: се же Божии человекъ и апостольскыи имыи даръ, весть и смиритися, и обиловати: о всемь и при всемь исполнен есть. И сытъ быти и алчьнии, обиловати и облищатися, и все может, помагающу ему Христу»[72] [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 521. л. 142в—142б]

В этом эпизоде совместной трапезы преп. Саввы с архиереями живо передается сама атмосфера отношений между ними — атмосфера простоты, теплоты, беззлобного юмора, взаимной любви: и в том, как архиепископ и епископ, посадив преп. Савву между собой и зная его постничество, угощали его попеременно, наблюдая то непритворное простодушие, с которым он все это съедал; и в словах «великого аввы Феодосия», который отметил в преп. Савве достигнутое им кроткое смирение, проявлявшееся именно в том, что он равно может есть и не есть, жить в скудости и в достатке и т.д. — не принадлежа ничему, т. к. уже принадлежит одному Христу.

Итак, Житие Саввы Освященного представляет нам образ святого преподобного, поведение которого определяется, прежде всего, кротостью, — это по преимуществу *кроткий тип личности*. О чем и пишет св. Кирилл: «Беаше же отець наш Сава тихомъ смыслом, кротокъ же нравомъ, простъ умомъ, исполнень всея духовныя мудрости…» [ВМЧ, 1901, декабрь, дни 1—5, стб. 521, л. 142б]. Кротость же рождается смирением, именно смиренномудрием, когда воля и ум человека соединяются с волей и Премудростью Божией, что и явлено в образе преп. Саввы Освященного.

* * *

Святитель Игнатий Брянчанинов, известный своим трудом «Аскетические опыты», и сам аскет-монах XIX в., так пишет, говоря о монашестве: «Монашество есть наука из наук. В ней теория с практи-

[72] «все может, помагающу ему Христу» — евангельская цитата: «все может в укрепляющем его Христе» (Филип. 4, 12, 13).

кой идут рука об руку. Этот путь на протяжении своем освящается Евангелием; этим путем от наружной деятельности, при помощи небесного Света, переходят к самовоззрению. Правильность самовоззрения, доставляемая Евангелием, неоспоримо доказывается внутренними опытами. Доказанная, она убедительно доказывает истину Евангелия. Наука из наук, монашество, доставляет… самые подробные, основательные, глубокие и высокие познания в экспериментальной психологии и богословии, то есть деятельное, живое познание человека и Бога, насколько это познание доступно человеку» [Брянчанинов Игнатий, 1993, т. 1, с. 478].

Обратим внимание: познание Бога и человека совершается *деятельным путем*, *жизненным подвигом*. Цель монашеского подвига — «обретение полноты утерянного единения с Богом» [Софроний (Сахаров), 2000, с. 174]. Но это подвиг не столько внешний, сколько внутренний. Вернее, все внешние действия, все силы, все способности, данные человеку — конкретной личности, все свойства, черты, особенности натуры, характера, все то, что относят к проявлениям индивидуальности, — в аскетическом подвиге направляется на *уподобление* Христу в соединении с Ним. В этом смысле жития преподобных святых всегда будут иметь главным — *изображение пути человека к богоподобию* и всегда — аскетический подвиг, в котором ярко проступают особенности каждой конкретной личности. Об этом и свидетельствуют переводные монашеские жития святых преподобных — египетских, палестинских, сирийских, причем рожденных не только мужской, но и женской святостью, расцветшей в египетской пустыне уже в IV веке.

2.3.3. Житие Марии Египетской

Житие преподобной Марии Египетской было широко известно и любимо во всех слоях общества на Руси с первых веков христианства, что связано с особой его ролью в богослужебной практике. Как известно, во все века и до сего дня житие этой святой прочитывается полностью во время вечернего богослужения, называемого «Стоянием Марии Египетской», с чтением всего покаянного канона преп. Андрея Критского в среду пятой недели Великого поста[73]. Но образ этой

[73] Как свидетельствует О.В. Творогов, «в минейных сборниках Житие читается под 1 апреля; под тем же числом в Прологе — краткое проложное Житие. Кроме того, Житие входит в состав некот. списков сборника «Златоуст», где приурочено к среде пятой недели поста, и регулярно читается как дополнительная статья в списках Триоди постной, откуда перешло и в старопечатные книги» [Творогов, СК, 1987, вып.1, с. 161—162].

значимой для русской культуры святой содержательному анализу не подвергался. Есть информация текстологического характера [СК, 1987, вып. 1, с. 161—162], устанавливались литературные источники этого текста [Селиванов, 1993, с. 5—26]. Была сделана попытка рассмотреть пространственную организацию этого жития через выявление мифопоэтических его истоков [Беднягина, 2011, с. 37—44].

Мы не будем подвергать подробному анализу данный текст во всех его аспектах, а остановимся лишь на интересующем нас: выявлении своеобразия подвига и типа смирения этой великой святой.

Житие преп. Марии Египетской не назовешь монашеским в строгом смысле. Из монашеского здесь остается лишь ее уединенность в пустыне и суровая аскеза, сопровождаемая тяжелейшей борьбой. С чем или с кем эта борьба? Рассмотрим узловые моменты сюжетного развития с выделением основных концептов. Опустим вступительные части, связанные с образом старца Зосимы. Укажем лишь на важный побудительный момент к уходу Зосимы из своего монастыря в Иорданский: его направил туда явившийся ему Ангел в ответ на весьма несмиренный помысел Зосимы, прожившего в монастыре 50 лет в аскетических подвигах: «…помысли убо в себе, глаголя: “Есть ли убо мних на земли, иже ми покажеть образ житиа сего, егоже не сътворих? Можеть ли муж обрестися в пустыни лучши мене?”» [БЛДР, 1999, с. 190], («…помыслил он, говоря сам себе: “Есть ли монах на свете, могущий явить мне образец жития, которого я не достиг? Может ли муж отыскаться в пустыне лучше меня?”») [БЛДР, 1999, с. 191]. Зосима отправляется в путь в поисках подвижника, превосходящего его в подвиге аскезы и совершенствовании души. Как говорит дальше сюжет, таковым человеком оказалась женщина, покаявшаяся блудница, достигшая святости при жизни. Стоит отметить высокое писательское мастерство агиографа. Композиция организована сложно и органично. Прекрасная визуальность образов и определенная психологизация (какая только возможна для жития) делают образы и Зосимы и святой живыми и даже хар*а*ʹктерными. Так, вполне психологически мотивированы и решение Зосимы уйти из своего монастыря, и его испуг при встрече со святой, его речь и т.д., как и все поведение Марии, проявляющей в ней в первых же сценах человека, достигшего *полноты смирения*.

Собственно, о пути к смирению и повествует все Житие, главный мотив и главную идею которого составляет *покаяние*, которое здесь можно рассматривать как особо значимый концепт. В контексте христианского предания сущностным ядром этого концепта является значение греческого слова μετάνοια, означающего *перемену мыслей*,

приводящую к преображению личности. Способом покаяния является исповедь, которая также понимается в христианском контексте, прежде всего, как Таинство, а не любой рассказ о себе кому бы то ни было, и одновременно как покаянное обнажение своих греховных поступков и мыслей перед другими людьми (одновременно и перед Богом — таково типологическое сознание, к которому относится сознание христианское) с целью освобождения от своих греховных качеств души с чаянием милости от Бога.

Исповедь св. Марии Египетской оказывается центральной и определяющей всю ценностно-смысловую сферу Жития формой повествования. Построено повествование так, что читатель (или воспринимающее сознание) оказывается сам *непосредственным слушателем* исповеди святой. Мы встречаемся с развернутым покаянным монологом, подробным и удивительно достоверным по силе покаянного чувства, в нем заключенного. Неудивительно, что это Житие было так любимо народом! Собственно, здесь и дается урок истинного покаяния — обнажения своих мерзких дел перед другим человеком (в данном случае, не забываем, что Марию слушает священник) — в присутствии Бога.

Как же выстраивается этот монолог и какие смыслы в нем открываются? Сквозной в нем становится проблема телесности, плотскости, искаженной грехопадением, открывается смысл тяжести греха, вернее, страсти, связанной с телесностью. Ведь важно, что Мария отдавала свое тело без платы, т.е. не торговала им ради куска хлеба. Она в своей исповеди Зосиме подчеркивает заключенную в плоти «похоть», «невоздержанность», закабаленность грехом и ненасытимость им и сопровождает это живым переживанием стыда за всю мерзость той жизни: «Веде же, яко аще начну поведати житие свое, бежати имаши от мене, якоже кто от змиа, не трьпить слышати ушима, якоже не достойная сътворих. Обаче глаголю не молчащи ничтоже, заклинающи тя прьвие непрестанно молитися за мя, яко да обрящю милость въ день Судный» [БЛДР, 1999, с. 198]. («Знай же, если я начну рассказывать тебе о жизни своей, то захочешь ты бежать от меня, как бегут от гадюки, ибо невозможно слышать ушам, какое непотребство я творила. Однако говорю, ни о чем не умалчивая, заклиная тебя прежде всего непрестанно молиться за меня, чтобы обрела я милость в день Судный») [БЛДР, 1999, с. 199]. Здесь очевидна главная мотивировка ее исповеди — день Судный.

Дальнейшее повествование включает в событийный ряд пространство Святого Града, Иерусалима, куда собирается корабль паломников «на <праздник> Воздвижения святого честного креста»

[БЛДР, 1999, с. 201], а следовательно, уже мерцает и образ Христа, и звучит идея промыслительности всего совершающегося. И в этом духовном контексте, обозначенном величайшей святыней — Гробом Господним и Крестом Животворящим, особенным контрастом звучит покаянный рассказ святой о творимом ею на корабле «бесстыдстве», о погублении ею многих душ, совращенных на «любострастие», что усиливает остроту переживания как повествующей, так и слушающих, а также и остроту сюжета, неожиданного поворота в судьбе Марии. (Напомним, что житие всегда направлено не на эстетическое, а на духовное и нравственное переживание именно воспринимающего это житие).

Тут нужно отметить особенность характера и внутреннее устроение Марии, чтобы понять и логику сюжета, который, как и должно быть в житии, провиденциален. В образе Марии есть прямота и нет лукавства, корысти, есть в определенном смысле — честность и одновременно простота неразвитого ума и чувства, подчиненного телесности. Но при всем бесстыдном поведении, которое описывает святая Зосиме, не видно отрицания ею Бога, осознанного отрицания святыни как таковой, а видна «косность» и «несмысленность» сердца, не чувствующего греха. При всей распущенности, все совершается почти по-детски. Она и в церковь пошла почти «случайно», увидев шедших туда на праздник людей. А дальше совершается чудо. И здесь нужно отметить особенность, отличающую это житие от многих других: мы не видим здесь сознательной направленности воли Марии к воле Божьей, хоть какого-либо осознанного или неосознанного проявления ею веры, стремления к Богу и т.д. Т.е. того хотения, на которое бы отвечал Бог. Нет, здесь все происходит стремительно, чудесно, мгновенно — и властно со стороны Бога. Некая неведомая для нее сила не пускает ее в храм, куда входят абсолютно все пришедшие. И через это потрясение открывается зрение Марии, причем открывается именно внутрь себя. В Житии это передается так: «И егда некогда чювьство бысть ми возбранению видение животворящаго креста, косну бо ся сонъ очию сердца моего, показаа ми, яко тимение делъ моих возбраняеть ми входа» [БЛДР, 1999, с. 202]. («И когда поняла я, что мешает мне увидеть животворящий крест, сновидение снизошло на очи сердца моего, показывая мне, что грязь поступков моих препятствует мне войти») [БЛДР, 1999, с. 203]. Какие смыслы заключены в этом сюжетном повороте? Происходит переход ее сознания от *тела, плоти* — к *душе*, которую она вдруг увидела. И читателю открывается следующее: душа связана с телом, и она несет в себе пороки телесности, если удовлетворяется ими. Более того,

открывается ценность самой живой души, которая и начинает оживать благодаря видению своей греховности. Признаком оживания Марии стала ее молитва Богородице, икону которой она тоже «вдруг» увидела перед собой, и увидела уже очами сердечными, а затем об оживании души говорит и само горение сердца, наполняемое верою. Мария произносит: после данного перед иконой обещания отречься от мира, «яко едино извещение приемши ражьждениа веры» [БЛДР, 1999, с. 202]. («Я… словно бы некую весть получив, ощутила, как разгорается во мне вера») [БЛДР, 1999, с. 203].

Особую роль в этом эпизоде выполняют иконичные образы — Креста Господня, иконы Богородицы. Перед иконой Богородицы произносит свою молитву Мария, в которой говорит о Кресте Господнем. Стоит привести цитату полностью, чтобы увидеть глубину антропологической мысли, заключенную в ней: «“Дево Владычице, родившиа *плотию* Бога Слова, веде бо, яко несть лепо, ни угодно мне, скверници и блудници, на честную икону твою, Приснодевыа, зрети, имеющу ми *душю* и *тело* нечисто и скверно. Праведно бо есть мне, блудници, ненавидими быти и мръзити ми чистою твоею иконою … Но обаче, понеже слышах, яко сего ради Богъ человекь бысть, и его же ради “да призовет грешникы в покаание”, помози ми единой, не имею бо никакояже помощи, повели, да ослаблено будеть ми вхождение церковное, не възбрани ми видети древо, на немъже распятся *плотью* Богъ, “егоже ради кровъ свою за мое избавление дасть”. Повели ми, Владычице, да ми отврьзутся двери святаго покланяниа крестнаго. И ты ми буди поручница доволна к роженому ис тебе, яко уже *плоти сея моея* не имам к тому осквернити никоеюже скверною плотьскою. Но егда узрю древо креста Сына твоего, мира сего отрекуся, абие же тогда изыду, аможе наставиши мя, поручница ми еси”» [БЛДР, 1999, с. 202]. («“Дева Владычица, родившая во плоти Бога Слова, знаю я, что не подобает и непристойно мне, скверной и блуднице, взирать на честную икону твою, Приснодевы, ибо душа и тело мое нечистые и скверные. И по заслугам мне, блуднице, быть ненавидимой и мерзкой перед честной твоей иконой. Но, однако (так как слышала я, что Бог принял облик человеческий того ради, чтобы «призвать грешников к покаянию»), помоги мне одинокой, не имеющей никакой помощи: повели, чтобы было мне разрешено войти в церковь, не запрети мне увидеть древо, на котором был распят во плоти Бог, “отдавший кровь свою за мое избавление”. Сделай так, Владычица, чтобы открылись передо мной двери для поклонения святому кресту. И будь ты за меня надежной поручительницей перед рожденным из тебя в том, что уже никогда плоти моей не оскверню плот-

ской скверной. Но когда увижу древо креста Сына твоего, отрекусь от мира этого и тотчас уйду, куда наставишь меня пойти, став поручительницей моей”») [БЛДР, 1999, с. 203].

В центре этой молитвы, как мы видим, находится слово *плоть*. Но теперь в этом слове звучит нечто, казалось бы, несоединимое, несопоставимое: *плоть Бога*, во плоти родившегося и во плоти распятого, — и *плоть человеческая* («*плоть моя*», говорит Мария), оскверненная «*плотской скверной*». И что с этим теперь ей делать, увидевшей эту бездну, отделяющую ее от Бога? Идти путем покаяния, чтобы обновить и очистить свою — не только плоть, но и *тело* и *душу* («…ибо *душа и тело* мое нечистые…», — говорит Мария). Только в этом пути не осквернять «плотской скверной» свою *плоть,* и *тело,* и *душу,* а очищать — вот в чем надежда на восстановление утраченного богоподобия. О том, каковы богословские основания этой надежды, пишет С.С. Аверинцев, анализируя ранневизантийскую литературу: «Христианское учение о человеке ориентировано на учение о «богочеловеке» Христе, который, согласно формулировке IV (Халкидонского) Вселенского собора (451 г.), есть «не-слиянно, неизменно, нераздельно и неразлучно» Бог и человек, сокровенная вневременная сущность и раскрывающееся в историческом времени явление. <…> в лице евангельского «Сына Человеческого» человеческая плоть вмещает в себя без остатка «всю полноту Божества». Весьма важно, что приход Бога в мир людей есть в истолковании Никейско-Константинопольского символа веры не просто «воплощение», т.е. материализация, но именно «вочеловечение»… — восприятие психофизической природы человека; и после воскресения и вознесения Христа эта человеческая природа через свою уже нерасторжимую «ипостасную» связь со вторым лицом Троицы оказывается воспринята в глубины внутрибожественной жизни. <…> Приход Бога в мир людей — это мера «врачевания», следствие вины и беды людей. Раз совершившись, однако, вочеловечение раскрывает перед человеком перспективу стать Богом; как замечает еще греческий христианский автор II в. Ириней, «Сын Божий становится Сыном Человеческим, чтобы сын человеческий стал сыном Божьим». Если Христос — богочеловек «по естеству», то каждый христианин потенциально есть богочеловек «по благодати», и первая в этом ряду — Дева Мария, в лице которой человеческая природа вместе с наиболее телесными своими аспектами (такими, как «чревная» реальность материнства, занимающая столь важное место в образно-символической системе византийской сакральной поэзии) возносится превыше бестелесной духовности ангелов…

Но божественный статус человека в эмпирической плоскости закрыт покровом морального и физического унижения;

<…> Христианство учит человека воспринимать свое тело как храм Бога — весьма веская причина скорбеть о том, что храм этот «весь осквернен»! Христианство внушает человеку, что он есть носитель образа Божия — каких же слез хватит, чтобы оплакать унижение этого образа?

<…> Для христианского мировоззрения… человеческая природа сохраняет центральное положение среди всего сущего; но природа эта… простерта между ослепительной бездной благодати и черной бездной погибели, и ей предстоит некогда с неизбежностью устремиться либо в одну, либо в другую из этих бездн» [Аверинцев, 1977, с. 80—84].

Мария Египетская и являет собой устремленность из «черной бездны погибели» в «ослепительную бездну благодати», о чем повествует весь дальнейший сюжет. Заметим, что мотив плоти сохраняется до конца. Далее, после свершившегося чуда, весь сюжетный путь, переданный в рассказе уже повествователя-агиографа, располагается между двумя причастиями (таинством Евхаристии, принятием плоти и крови Христа): Мария причащается перед уходом в пустыню, для чего ей надо переплыть Иордан, и для этого находится лодка, и затем причащается уже Зосимой перед своей смертью, для чего опять переправляется через Иордан, только теперь уже пешком по воде, являя собой *преображенную покаянием плоть*. А между этими таинствами — 47 лет жестокой аскезы, из которых 17 лет — это борьба с памятью своей плоти: яствами, питьем, песнями и прочими греховными навыками. Остальные годы также были посвящены преодолениям тягот плотских лишений и обретением благодатной помощи. Но теперь это было состоянием блаженства, открытого Марии, что явственно видно из ее *чудесного* знания Священного Писания, Псалтири (она никогда не училась), из ее прозорливости и молитвы, совершаемой в воздухе, ее хождения по воде.

И звучат в финале слова Зосимы, ищущего ее через год после причастия: «Покажи ми, Владыко, скровище некрадомое, еже в пустыни сей скрылъ еси, Господи. Покажи ми, молюся, плотнаго ангела, емуже не бе достоинъ всь миръ» [БЛДР, 1999, с. 212]. («Покажи мне, Владыка, сокровище некрадомое, которое скрыл ты, Господи, в пустыне этой. Покажи, молю тебя, ангела во плоти, которого не достоин весь мир») [БЛДР, 1999, с. 213]. Итак, из «сосуда греха» и скверны Мария становится преподобной — очень

подобной Богу, «ангелом во плоти», тем самым являя богоподобную природу сотворенного по образу Божию человека и указывая путь к этому — покаянием. В этом и заключается главное открытие читателя (или слушателя) жития, которому оно и направлено агиографом.

Особенность же типа Жития Марии Египетской, определяемого по типу святости преподобническим (хотя при этом к строго монашескому житию, на наш взгляд, оно не относится), заключается в особенности пути преп. Марии, тип смиренного поведения которой трудно определить и кротким, и дерзновенным, хотя, возможно, второе определение и ближе ее образу. Но *покаянным* назвать этот способ поведения, эту линию жизни, приведшую к житию, думается, будет верным.

И все же остается вопрос о том, почему все же Марию Бог приводит к спасению, взывает к ней в момент, казалось бы, особой ее духовной глухоты? Только ли это некое утроение сердца? Или есть еще возможные «участники», — помимо самих героев Жития и Промысла Божия, являющего себя в обстоятельствах и чудесах, — невидимо присутствующие в развитии этого сюжета, который М. Бахтин относит к типу «кризисных»? [Бахтин, 1979, с. 196]. Для ответа на этот вопрос еще раз вспомним о законах житийного канона, которые тоже могут стать «ключом» для понимания текста. Как мы знаем, должен быть в житии святого устойчивый топос — мотив *благочестивых родителей*, что является также указанием на саму возможность святости, каноническое основание чему находим в евангельских словах: «Всякое дерево доброе приносит и плоды добрые, а худое дерево приносит и плоды худые. Не может дерево доброе приносить плоды худые, ни дерево худое приносить плоды добрые» (Мф. 7:15—20). В тексте Жития есть всего одна фраза в словах Марии, указывающая на присутствие этого мотива: «Я, господин, рождена была в Египте, и когда были еще живы мои родители и было мне 12 лет, то *пренебрегла я их любовью* и ушла от них в Александрию» [БЛДР, 1999, с. 199]. То есть присутствует явный мотив блудного сына — здесь дочери, покинувшей любящих — благочестивых — родителей. И отсылает нас этот сюжет известной притчи опять к мотиву покаяния, и не только, но и к мотиву *родительской любви*, значит, молитвы за свое чадо и ожидания возвращения. Тогда «цепочка» Божественного Промысла о спасении выстраивается полностью, т. к. молитва родительская есть также основание случившегося с Марией чуда Откровения, и житийный сюжет во всех своих составляющих является провиденциальным.

2.4. «Божьи люди». Образ смирения в житиях юродивых

2.4.1. Житие Симеона Эмесского

Юродство — самый таинственный, парадоксальный тип святости, вызывающий у исследователей неоднозначное и толкование, и оценку. Проблема *понимания* смысла житий этого типа достаточно остро обозначилась в последние годы, и эта острота связана с методологией анализа. Надо сказать, что изучению агиографии о юродивых посвящено в целом не так много работ. Из ранних назовем труды И. Ковалевского[74] [Ковалевский, 1902], Г. П. Федотова [Федотов, 1990]. Затем в 1960-е — книгу И. Кологривова [Кологривов, 1961], опиравшегося во многом на книгу Г. П. Федотова. В 1980-е годы появляется известная работа А. М. Панченко [Панченко, 1984]. Из современных исследователей назовем С. А. Иванова [Иванов, 2005] и А. Л. Юрганова [Юрганов, 2003], находящихся на разных методологических позициях и ценностных полюсах в отношении к феномену христианского юродства, соответственно, приходящих к диаметрально противоположным выводам в оценке образов исследуемых житий юродивых. Нам ближе позиция А. Л. Юрганова, предлагающего метод «беспредпосылочной герменевтики» исследования текста[75], что, по нашему убеждению, и дает возможность максимально объективного толкования образа святого юродивого в родном ему контексте Церковного Предания.

История юродства как аскетического подвига начинается в V веке среди египетских монахов. И нужно заметить, что изначально оно связано со стремлением подвижника к смирению[76]. Фактически это, можно сказать, и есть *борьба* человека *за смирение*, рождающая особый тип поведения. Так, в Лавсаике Палладий повествует о мнимом

[74] Труд И. Ковалевского выражает церковную точку зрения на юродство и выстраивается в соответствии с святоотеческим учением о спасении: «Юродство о Христе — один из труднейших и великих подвигов христианского благочестия, какие из любви к Богу и ближним принимали на себя особенные ревнители благочестия» [Ковалевский, 1902, с. 2].

[75] «Идея беспредпосылочной герменевтики заключает в себе стремление историка максимально «освободиться» от себя самого, чтобы таким образом изучаемая культура открылась его взору в наибольшей степени как сфера действия иных, порой даже чуждых ему, смыслов» [Юрганов, 2003, с. 213].

[76] Нужно отметить, что именно эту черту — смирение — видит главной в подвиге юродства А.Л. Юрганов: «юродивый, воин Христов, пошедший на брань с дьяволом, имеет силу от Духа Святого, поскольку сам является его вместилищем. Совершенное смирение — источник божественной силы» [Юрганов, 2003, с. 243].

безумии и притворной одержимости бесами одной монахини, вызывающей тем самым презрение к себе и поношение со стороны окружающих [Византийские легенды, 1972, с. 15—16]. Есть и другие примеры подобного поведения монахов в византийских житиях. Смысл такого юродства заключается в борьбе с собственным тщеславием, в сокрытии под видом безумия своих духовных даров. Г. П. Федотов, выделяя основные черты этого «парадоксального подвига», первым из них и называет «*аскетическое попрание тщеславия*, всегда опасного для монашеской аскезы. В этом смысле юродство есть притворное безумие или безнравственность с целью поношения от людей» [Федотов, 1990, с. 200]. Начавшись с этой мотивации, юродство как особый тип подвига обретает дальше и иные цели и черты, которые выделил Г. П. Федотов: «Выявление *противоречия* между глубокой *христианской правдой* и поверхностным *здравым смыслом и моральным законом* с целью посмеяния миру (1 Кор., I—IV)… Служение миру в своеобразной проповеди, которая совершается не словом и не делом, а *силой Духа*, духовной властью личности, нередко *облеченной пророчеством*» [Федотов, 1990, с. 201]. Юродивый отказывается от *своего человеческого* разума в соответствии с первой заповедью блаженства — «Блаженны нищие духом», доводимой им до своего предела, что и открывает в нем дар пророчества, свидетельствующий о глубочайшем смирении святого[77]. Как пишет Г. П. Федотов, «Прозрение духовных очей, высший разум и смысл являются наградой за попрание человеческого разума подобно тому, как дар исцелений почти всегда связан с аскезой тела, с властью над материей собственной плоти» [Федотов, 1990, с. 201].

И. Кологривов глубоко раскрыл смысл подвига юродивых Христа ради. Осмысливая духовную природу этого подвига, его истоки, самую сущность юродства, он связал ее с любовью к Кресту, к страданиям Самого Христа: «“Юродство Христа ради” и есть ничто иное, как одна из форм, одно из проявлений этой любви ко кресту… <…> сущность этого “подвига” в добровольном принятии на себя унижений и оскорблений *для достижения высшей степени смирения, кротости* и *благости сердечной* и, тем самым, *для развития любви*, даже по отношению к врагам и преследователям. <…> Это — полный отказ от собственного человеческого достоинства и даже от всякой ду-

[77] Мы говорим здесь только о житийных формах юродства, о юродстве как особом типе подвига и святости, не касаясь проблемы «лжеюродства», шутовства или сумасшествия как состояния болезни. И, помня о законах агиографии, говорим о духовном смысле юродства, но не о его психологии.

ховной ценности своего собственного существа, — *смирение, доведенное до героической степени* и порою даже больше того, впадающее по внешней видимости в крайность. Но в сердце юродивого жива память о Кресте и Распятом, о пощечинах, плевках, бичевании, и она-то и побуждает его в любой момент переносить Христа ради поношение и угнетение» [Кологривов, 1961, с. 239—240].

Здесь и нужно искать принцип, по которому, во-первых, выстраивается сама жизнь юродивого и, во-вторых, пишется житие. Ведь в житии любого святого действует в качестве главного — принцип *уподобления*. Только в каждом типе подвига есть некий свой выбор, некий акцент на одной из сторон Личности и Образа Христа. И, безусловно, образ святого юродивого рождает и совершенно иной принцип, или *образ поведения*, нежели любой другой тип святости. Формы его поведения очень часто таковы, что их трудно назвать проявлением смирения, если не помнить о мотивации этого поведения и не видеть результатов его.

Каковы же особенности образа юродивого и что представляет собой его смирение? В чем парадокс образа юродивого как типа смиренного человека? Всегда ли внешние формы поведения в агиографии выражают внутреннюю идею образа? Агрессия ли определяет поведение юродивого, или смирение, и какого оно типа?

В данной главе мы рассмотрим сюжеты и проявленную в них святость образов двух «классических» святых юродивых — Симеона Эмесского и Андрея Юродивого и герменевтически «прочитаем» третье — Житие Алексея человека Божия — с целью увидеть особенности этого типа смиренного героя. Сразу отметим, что Житие Алексея человека Божия не совсем вписывается в классификацию юродивых, но не вписывается и в монашеский тип жития. В то время как его отнесение даже на уровне названия к «людям Божьим» (а именно «божиими людьми»[78] часто называли юродивых, значительно чаще, чем другого типа святых) позволяет увидеть типологическое сходство его образа с юродивыми. Впрочем, исследователи уже отмечали в поведении этого святого черты юродства [см.: Аверинцев, 1977, с. 86—87; Иванов, 2005, с. 83—86, Беневич, 1999, с. 95—159, и др]. Все это делает возможным объединить в одном пространстве подвига юродства образы Симеона и Андрея юродивых и Алексея человека Божия.

[78] Об этом именовании еще в Византии таковых «безумцев» «божиими людьми» пишет В.М. Живов: «В византийских источниках … содержатся многочисленные рассказы о «божиих людях», принимавших облик безумцев, ходивших нагими, носивших вериги и пользовавшихся исключительным почитанием византийцев» [Живов, 1994, с. 109].

Конечно, выявление всех типологических черт образа юродивого требует специального исследования на материале всего комплекса житийных текстов. Наша задача более узкая — выявить доминанту, определяющую основу поведения святого юродивого, особенности этого смиренного типа в ставших классическими житиях.

Обратимся к Житию «классического» святого юродивого — Симеона Эмесского («Жизнь и деяния аввы Симеона, юродивого Христа ради, записанные Леонтием, епископом Неаполя Критского» [Византийские легенды, с. 53—83]), написанное в середине VII в. кипрским епископом Леонтием Неаполитанским [Живов, 1994, с. 107].

Житие включает две части, хоть и неравноценные по объему. Вначале дана история аскетического пути, как в монашеском житии, в соответствии с принципом пространственно-временной последовательности и с акцентом на проблеме выбора пути святыми и Промысла о них Бога. А затем начинается совсем другая история — юродства св. Симеона, которая потребовала иного принципа повествования и сюжетно-композиционных средств. Вся вторая — и основная — часть Жития представляет собой описание самых разных поступков юродивого с целью обнаружить смысл его юродства, раскрыть суть его подвига.

Заметим, что в этом Житии не один, а двое святых, и первая часть Жития, по сути, посвящена им обоим: желанию их стать монахами, поиску ими воли Бога и действию Промысла Божия. Здесь сюжетное движение определяется этим поиском, причем всех участников событий этой первой части Жития: Иоанна, Симеона и настоятеля монастыря, игумена Никона, который их постриг в монашеский чин и дал свое наставление к подвигу пустынножительства. Подвизались Симеон и Иоанн в пустынножительстве 29 лет, вплоть до призвания Симеона на новое поприще. И Симеон до своего вступления на путь подвига юродства уже стал опытным аскетом, *его телесность уже обрела бесстрастие*. Как пишет Леонтий, к этому времени святые Иоанн и Симеон «достигли великого совершенства, особенно Симеон из-за присущей ему простоты и чистоты (ведь по пребывающей в нем благодати Святого Духа он не чувствовал страданий, холода, голода, зноя и как бы *преступил пределы природы человеческой*)» [Византийские легенды, с. 66]. И вот после 29 лет подвижнической жизни в пустыне Симеон уже «*не видел пользы*» оставаться здесь. Почему? Ведь, достигнув бесстрастия, можно совершать подвиг молитвы за весь мир, и таковых примеров было достаточно среди монашествующих IV—VIII вв., о чем говорят древние жития и патерики. Нам видится, что агиограф здесь смотрит на события, изображаемые им, со сто-

роны идеи Божественного Домостроительства, а не со стороны частной судьбы человека, хоть и святого. Но, с другой стороны, он пишет о конкретном святом, о его пути к святости. Обратим внимание, что практически в каждом ранневизантийском монашеском житии легко просматриваются этапы пути святого, в которых есть период уединенности монаха, сменяющегося выходом в мир для служения ему. Но впервые житие повествует о таком опыте — выхода монаха из пустыни в мир города, который полон греха и являет собой мир суетный, погибающий, — для спасения этого мира подвигом юродства. В словах Симеона открывается причина выхода из пустыни в мир: «"*что за польза* нам долее оставаться в этой пустыне? Послушай меня: встань и уйдем, чтобы спасти также и других. Ибо *здесь мы никому, кроме себя, не приносим блага* и ни от кого не получаем мзды". И стал говорить ему такими словами Священного писания: "Никто не ищи своего, но каждый пользы другого", и "*Для всех Я сделался всем*, чтобы спасти по крайней мере некоторых"...» [Византийские легенды, с. 66].

Диалог Иоаннна с Симеоном важен, т. к. содержит указание на особенности подвига. Резонно звучат опасения Иоанна, отговаривающего Симеона от этого выхода в мир, от которого они ушли давно и в котором так много искушений для монаха. Но он увидел, что здесь проявляется не собственная воля Симеона, а *воля Бога*, которая может не быть сразу ясной и понятной человеку. Более того, он понимает, что выбор Симеона означает углубление и утяжеление подвига. Это новый и более высокий подвиг, к которому Иоанн еще не готов: «Не оставляй меня, смиренного. Ибо я *не достиг еще такого совершенства*, *чтобы мог смеяться над миром*» [Византийские легенды, с. 66]. Смирившись с расставанием, отпуская Симеона в мир, он произносит очень важные слова, которые приоткрывают особенности аскезы юродивого: «Прошу тебя, когда смеется лицо твое, да не веселится вместе и ум твой, когда осязают руки твои, да не осязает с ними вместе и душа, когда рот вкушает, да не наслаждается сердце, когда поднимаются ноги, да не нарушается в неподобной пляске покой внутри тебя, коротко сказать — *что творит тело твое, да не творит душа*. Но если, брат мой, Господь подлинно даровал тебе силу, чтобы при всяком телесном движении, будь то слова или поступки, ум твой и сердце твое пребывали бесстрастными и спокойными, не оскверняясь от этого и не получая ущерба, то я истинно радуюсь твоему спасению...» [Византийские легенды, с. 76]. Таким образом, Иоанн предупреждает Симеона, чтобы он хранил *сердце* от того, что будет делать *тело* перед людьми, и чтобы в этих делах не принимала

участия *воля*, и чтобы *ум* — при всем, что совершает тело, оставался безмятежным. Иначе говоря, нужно полностью отказаться от своего тела, отдать его на поругание, использовать как инструмент для совершения самых внешне абсурдных поступков. Но и тело при этом будет сохранено от греха, поскольку не будет к нему прилагаться никакой страстности, если сердце и ум будут сохранять бесстрастие. И целостность личности святого остается ненарушимой.

В ответе Симеона на это предостережение звучит еще раз подтверждение о его желании уйти в мир как о исполнении воли Божией, которая отвечает *новому* зову сердца Симеона. К чему этот зов, и каков он — говорит дальнейший сюжет, который выстраивается как череда различных поступков юродивого. Причем можно даже менять их местами без ущерба для содержания, т. к. и мотивация и цель их одна: все поступки святого объединены стремлением помочь людям, спасти хоть некоторых, и иначе, как юродским поведением, внешне непотребным, безумным, этого, оказывается, невозможно достичь.

С. А. Иванов как о главной типологической черте юродивых пишет об их «агрессии против мира» [Иванов, 2005, с. 99]. Но он не уточняет, против какого *мира*? По всей видимости, сам исследователь исходит из уверенности о единственности мира видимого, и слово «мир» для него только и означает эту единственность. Но и агиограф, и изображаемый им христианский юродивый мыслят в других пространственно-временных категориях. И восстает («глумится») юродивый не против мира Христова, а против *мира, над которым господствует дьявол,* — и господствует не по праву, т. к. не он творил мир. Составитель Жития, епископ Леонтий, исходил из христианской картины мира и историю человечества видел с точки зрения библейской истории, в соответствии с которой мир человеческий и отделился от мира Божьего в «этот», стал «земным», грешным, тленным, подверженным смерти после грехопадения. Но вместе с тем *этот* мир должен преобразиться, стать Христовым, т. к. сотворенный Богом человек призван к святости, в чем со-работниками Богу и становятся святые блаженные, так они и осознают свое призвание.

Житие утверждает, что подвиг юродства есть один из способов спасения мира. Доказывают это не сами по себе поступки юродивого, которые без их духовного смысла были бы действительно агрессией[79], а результаты, плоды этих поступков, которые открывают их ду-

[79] Так, С.А. Иванов называет действия св. Симеона «непотребствами», просто перечисляет их, не приводя ни причин, ни последствий этих поступков. Даже тех, которые ясно прописаны в тексте [см: Иванов, 1994, с. 65].

ховные, невидимые причины. Например, кувшины с вином Симеон разбил [Византийские легенды, с. 69], так как змея впустила в них яд, — таким образом он спасал от смерти людей. Или стегал колонны ремнем, предсказывая землетрясение [Византийские легенды, с. 71], или швырял в людей камни, чтобы отвести их от нападения беса [Византийские легенды, с. 75], которого он видел, в отличие от других, тем самым спасая людей от беды. Или имитировал «насилие» жены корчевника [Византийские легенды, с. 69] только для того, чтобы корчевник, увидевший прозорливость Симеона (в случае с разбитыми кувшинами), перестал его почитать как святого. Или платил блудницам и часто пребывал среди них лишь для того, чтобы отвести их от греха, заплатив им не за блуд, а за воздержание! [Византийские легенды, с. 74]. А уж косоглазие девушек так прямо направлено к спасению их души, ведь они иначе «всех сириянок превзошли бы разнузданностью» [Византийские легенды, с. 76], не останься они косоглазыми, и т.д. Нет ни одного поступка, где не было бы *любви* юродивого к человеку. И конечно, не личные амбиции и не самоутверждение в своей гордыни, как убежденно считает С. Иванов [Иванов, 2005, с. 181], определяют поведение юродивого. Призванность (от слова «зов»), заданность Творцом такого типа служения — юродства — и есть мотивация выбора святым пути аскезы (а то, что юродство — аскетический путь, не вызывает сомнений) и служения Богу и людям. Житие этого первого «вполне» юродивого указывает на главное: духовное со-творчество человека с Богом в преображении мира.

И все же, каков главный принцип поведения юродивого? Как нам видится, основа юродского (Христа ради!) типа поведения дана в приведенной выше евангельской цитате, прозвучавшей в словах Симеона, объяснявшего свой выбор: «“*Для всех Я сделался всем*, чтобы спасти по крайней мере некоторых”…» (1 Кор. 9:22). [Византийские легенды, с. 66]. Только и эти слова апостола Павла, которыми вдохновлялись апостолы, идя на проповедь в мир, юродивый доводит до такого предела, что их смысл оказывается сокрытым за его «взрывающей» мир формой поведения. И все же именно этот, если можно выразиться, метод сообщения юродивого с миром является определяющим — всем стать для всех, чтобы спасти некоторых.

Итак, подвиг юродства, явленный в этом первом Житии юродивого, заключается в *высшей степени смирения и совершенной — Христовой — любви* к человеку. Полнота смирения юродивого проявляется в полном *отказе от себя*: и от разума, и от тела, и от *своей* воли, что и дает возможность действию в нем благодати. Но смирение юродивого — «Божьего человека» — сокровенно, оно невидимо ми-

ру, поскольку все внешние их поступки говорят, казалось бы, об обратном: поступки юродивого внешне совершенно противоречат идее смирения. Как отметил первым Г. П. Федотов, подвиг юродивого парадоксален. Тип его поведения и проявляется в парадоксальной форме предельного *самоотречения и дерзновенности*, основанной на *вере*, что позволяет отнести тип смирения юродивого не к «агрессивному», а к *дерзновенному*.

2.4.2. Житие Андрея Юродивого

Житие Андрея Юродивого, называемого еще Цареградским, также относится к одному из наиболее распространенных в Древней Руси. Как пишет А. Л. Юрганов, «общее и бесспорное мнение историков заключается в том, что своеобразным эталоном для юродских житий стало Житие Андрея Цареградского. В нем воплотились общезначимые смыслы — актуальные для культуры Древней Руси» [Юрганов, 2003, с. 220]. Причину, конечно, можно искать и в занимательности, сходстве с романическим повествованием [БЛДР, 1999, т. 2, с. 542] и т. д. Но, думается, не только и не столько внешняя занимательность привлекала читателей и слушателей этого Жития (все внешнее держится недолго в памяти), а особенный характер подвига, сокровенный смысл поступков святого юродивого, за которыми скрывалась, вернее, в которых приоткрывалась тайна связи человека с Богом и тайна истинной человеческой свободы. Юродивый совершает подвиг смирения в самой крайней его форме: он отказывается от *своего* ума, как и *своей* воли, чтобы явить в себе волю Божию и часто в странном, внешне абсурдном выражении возвещать человечеству истину о нем. Это предел самоотречения, отказ не только от ума, но и от тела, всего телесного в себе, вообще — от *всего себя*. С образом святого всегда связана прозорливость и притчевость, символичность, иносказательность не только речи, но и самого поведения.

Как пишет в комментариях к изданию этого Жития А. М. Молдован, юродивый являет себя «наиболее ревностной и самоотверженной преданностью высшей небесной правде, преподанной Иисусом Христом. «Если кто из вас думает быть мудрым в веке сем, — разъяснял апостол Павел, — тот будь безумным, чтобы быть мудрым. Ибо мудрость мира сего есть безумие пред Богом» (1 Кор. 3:18—19). Юродивые по-своему воспроизводили земной подвиг Христа. Живя среди людей, в отличие от монахов-пустынников и отшельников, они подвергали себя наиболее трудным и жестоким соблазнам и испытаниям, ежедневно и ежечасно обличая безумие мира сего и

самим своим видом и парадоксальными речами и деяниями напоминая о присутствии высшего Судии» [БЛДР, 1999, т. 2, с. 541]. А. Л. Юрганов также отмечает, что «образцами для смирения (им. в виду — для древнерусской агиографии) были не только Симеон Эмесский и Андрей Цареградский. *Человеческая жизнь Христа, особенно в последние минуты его земной жизни, прообразуют юродство во Христе*» [Юрганов, 2003, с. 240].

Итак, Житие Андрея Юродивого также является образцовым. Каков характер смирения этого юродивого? Что является в его поведении доминантой? А. Л. Юрганов, размышляя о том, какому миру «ругается» (или над каким миром смеется) святой, пишет: «Образцовое житие Андрея Юродивого помогает понять, на кого именно был направлен разоблачительный смех святого… Святой насмехается над дьяволом фактом своего самовластного смирения перед Богом» [Юрганов, 2003, с. 227], тем самым определяя доминантой стремление юродивого «посмеяться», т. е. победить дьявола в борьбе за душу человека.

Житие Андрея Юродивого при всей сюжетной занимательности выстраивается вполне канонично, и потому несложно увидеть логику достижения им святости и особенности типа поведения.

Начало содержит историю его детства, в котором есть скрытый устойчивый агиографический мотив (топос) «благочестивых родителей». Здесь же это благочестивый человек: «Бе некто мужь в Костянтини граде именемь Феогность, иже бе протоспафаревымъ саномь почтенъ от благовернаго цьсаря, егоже по семь воеводу створи на въсточныхъ странахъ» [БЛДР, 1999. т. 2, с. 330]. («Жил в Константинополе некий муж по имени Феогност, которому благоверный император пожаловал титул протоспафария и назначил его предводителем восточных областей» [БЛДР, 1999, т. 3, с. 331]. Феогност выкупил св. Андрея как раба, дал ему образование как свободному, научил его Святому Писанию, Псалтири, благочестию: «Феогность и даяше ему от портъ своихъ, в нихже самъ хожаше, видя его всимь сердцемь прилежаста на имение его, яко видяще его молъвляху, яко: "Рабъ в лепшихъ портехъ господина своего ходить"» [БЛДР, 1999, т. 2, с. 330]. («Феогност оказывал ему большую честь и одаривал своими одеждами, ибо видел, как усердно тот заботится о его имении, так что видевшие его говаривали: "Раб одет лучше своего господина"») [БЛДР, 1999, т. 2, с. 331].

Подобно житиям о преподобных, в этом Житии говорится о раннем благочестии святого: святой Андрей в юности своей «часто же хожаше по церквамъ и любляаше прочитати богодуховнъныя кни-

гы, боле же святыхъ мучения и жизни святыхъ отець, яко горети серцю его на техъ упованье, на подобие ихъ въставлятися. Особе бо вложи собе начало добраго житья. Тацемь образомъ Богу нача работати» [БЛДР, 1999, т. 3, с. 332] — («часто ходил по церквам и любил читать священные книги, особенно мучения святых и жития святых отцов, и сердце его горело желанием уподобиться им. И в душе он решил начать праведную жизнь. Таким образом стал служить Богу» [БЛДР, 1999, т. 3, с. 333]. Итак, есть главное условие пути к святости — направленность свободной своей воли к воле Божией. С этого внутреннего решения и начинается собственно духовный путь, путь подвижника, который связан с искушениями и испытаниями, нападениями бесов. Но не совсем удачен был первый его опыт подвижничества. Как описывает Житие, он ночью встал на молитву и тут же «неприязнивыи демонъ… пришедъ, нача бити въ двери храмины тоя, в неиже уныи прибываше» [БЛДР, 1999, т. 3, с. 332] — («злобный Дьявол, придя, начал громко стучать в двери дома, где находился юноша») [БЛДР, 1999, т. 3, с. 333]. И первая встреча окончилась поражением юноши: «Оужасъ же ся от страха, остася молитвы и скоро на одре възлегъ, покрыся козичиною своею» [БЛДР, 1999, т. 3, с. 332]. («Сильно испугавшись, юноша прервал молитву и поспешно лег в постель и укрылся своей козичиной») [БЛДР, 1999, т. 3, с. 333], что важно отметить для понимания сути подвига юродства. Благодаря этому сюжету становится ясным, что не собственными подвигами, не собственной волей человек принимает подвиг юродства, а лишь при его желании сила Божия начинает действовать в нем, но лишь после его смирения, отказа от себя, превращения себя в «сосуд», который только тогда и наполняется благодатью. В меру смирения наполняет человека благодать. И эта мера в подвиге юродства такова, что подвиги юродивый совершает не своей, но божественной силой. Почему и назвал народ юродивых «Божьими людьми» — за их полную отдачу себя Богу, почему и обладали они прозорливостью и дерзновенной молитвой.

Этой задаче изменения человека, внутренней его подготовки к такому служению, подчинена целая череда снов, видений, составляющая значительный объем в Житии, во время которых и происходит окончательный выбор св. Андрея (сон о Царе, предложившем Андрею вкусить горькое и сладкое и выбрать свой путь). И лишь после совершившегося в душе Андрея выбора он избирает подвиг «безумного Христа ради».

Самоотречение святого юродивого, как правило, начинается резко, сразу, и в какой-либо форме явного безумия. Св. Андрей начина-

ет с отказа от *одежды* (признак нормальности и благополучия; вспомним, как одевал его Феогност), которую он разрезал на куски, и от связной *речи* (также один из главных признаков «нормальности» человека), перейдя на бормотание безумца. Это еще был способ получить свободу от рабства, т. к. все же он *принадлежал* своему хозяину. Действительно, Феогност не распознает в нем юродивого и как сумасшедшего просто отпускает, предварительно попытавшись его лечить.

И далее идет целая череда рассказов о его поведении, в котором не дано людям сразу распознать истинный смысл. Агиограф же открывает нам этот смысл, вспоминая Симеона Юродивого: «Ристати же оттоле нача и играти по улицамъ по образу древле бывшю похабу Смеона оного дивнаго <…> и прехожаше день весь ни едъ, ни поседевъ нигдеже. Вечеру же наставшю, егда ему беаше любо, не спавше, нъ хожаше по улицамъ градьнымъ, молитвы дея на сердце, всю нощь бдя пребываше, а заутра почиваше; егда же ли ся ему не хотяше ходити в нощи, да съглядаше по улицамъ места, кде же пси лежать, да тамо шедъ, единого от нихъ прогнавъ, лежаше, яко на одре почивая, нагъ, лишенъ, неимовитъ, ни рогозины имея, ни сукна, ни власянице или платъ поне малъ отруянъ. Се едино суконце, еже преже реченое, в немже хожаше, то имяше за все.

Заутра же пакы въстая, на сердце своемъ к себе тако глаголаше: “Се, лишена боголиши Андрею, всю нощь пьсъ съ псы наспалъся еси по простору. Да идемъ пакы делатъ, яко приближается смерть. И никтоже бо тебе да не прельстить, яко въ тъ час можеть ти помощи кто любо. Всякъ бо человекъ трудъ плода своего снесть въ время исхода жизни сея”» [БЛДР, 1999, т. 3, с. 344]. («С того времени он начал бегать и резвиться на улицах, следуя примеру своего предшественника Симеона Юродивого <…> и бродил целый день без еды и без отдыха. Когда же наступал вечер, он либо не спал, если ему было не угодно спать, а ходил по городским улицам и в душе молился и так всю ночь бодрствовал, либо, когда ему не было угодно ходить в ночи, искал на улице место, где лежат собаки, и, прогнав пса, ложился на его место и почивал, словно на постели, — наг, убог, нищ, не имея ни рогожи, ни платья, ни власяницы или хотя бы куска материи <…> Вставая утром, он говорил себе: “Ну вот, презренный юродивый Андрей, наспался пес с псами всю ночь на приволье. Пойдем дальше работать, ибо приближается смерть. И пусть никто не соблазнит тебя, ибо в час смерти никто тебе не поможет. Ибо каждый человек плод своего труда принимает в час исхода этой жизни”») [БЛДР, 1999, т. 3, с. 345].

Мы видим идею Страшного Суда, и цель спасения души, главную в житиях, мы читаем о его внутреннем покаянии, о своего рода формах подвижничества, соотносимых с теми подвигами телесными и духовными, которыми была полна ко времени написания этого жития византийская агиография. Св. Андрей также не спит, не ест, отказывается от одежды, терпит телесные скорби. Но его подвиг юродства превышает даже самую строгую аскезу отшельника-монаха, т. к. сопряжен еще с предельным унижением, которое он принимает от людей. Чего стоит только картина издевательства над св. Андреем блудниц и другие подобные сюжеты избиений и оплеваний. Конечно, не только внешне безумные поступки, смысл которых не всегда ясен окружающим, определяют его поведение, но *главной становится непрестанная молитва*, тайная, сокрытая от людей.

И, наконец, наступает тот этап духовного пути, когда св. Андрей начинает *помогать* людям, указывая в юродской форме на их грехи, тем самым подводя к покаянию. Но заметим, что в поступках св. Андрея все же больше обличения, причем часто сурового, с предупреждениями кары, которая и сбывается в итоге над могильным вором или над вельможей. Хотя те, кто был свидетелем этой кары, исправляли свою жизнь, и так реализовывался в Житии Андрея Юродивого мотив преображения грешников под влиянием обличений юродивого.

Молитва его становится дерзновенной. Например, он молится о спасении погребенного *тела* похороненного вельможи, страшного грешника, от бесовских мучений, хотя *душа* этого вельможи остается мучимой в аду: о ее же избавлении от мучений он Бога не просит в силу нераскаянности грешника. Интересно отметить своеобразную антропологию агиографа: здесь проявляется особое отношение к *телу*, которое оказывается *менее виновным*, чем душа, которая, обладая свободной волей (напомним, что воля — это сила души, но не плоти и не духа), использовала тело (здесь слово «тело» употребляется в значении «плоти») для своих похотей и тем его осквернившая. А раз тело сотворено Богом и не содержит в себе свободной воли, то и оскорбление творения Бога для святого непереносимо. Почему и молит он об освобождении тела от мучений[80].

Главный смысл юродского служения заключается в проявлении *безумия мира* через символически-безумное поведение святого. Поступки, речь Андрея, непотребства, совершаемые им на виду у людей,

[80] Конечно, это наше толкование только предположительно. Поведение юродивого часто таинственно, и символика его поступков не всегда поддается вполне определенному объяснению.

вызывали у них отвращение. И это отвращение можно было бы понять и принять, если бы не обнажилось тут же, что это его поведение указывает на гораздо худшее по своему смыслу и по формам поведение презиравших святого людей, в частности этого самого плюнувшего на св. Андрея вельможи.

Контрастом в Житии звучит завершающее его повествование о видении св. Андрею Богородицы, держащей омофор над людьми, случившееся во Влахернском храме. Сюжет, который стал неоценимо важным для русской истории: с ним связан праздник Покрова Божьей Матери, охраняющей своих людей от разных бедствий и нападений врагов. И здесь перед нами — не юродствующий человек, а преображенный небесной красотой и сердечной чистотой святой.

Несомненно, этот тип святости выражает *дерзновенный тип смирения* крайней формы *самоотречения*. Но сами события, поступки, проявления юродского поведения могут быть неограниченно разнообразными, что связано с личностными особенностями святого, исторической эпохой и ее реалиями.

2.4.3. Житие Алексея человека Божия

Житие Алексея человека Божия в своеобразном рейтинге В.О. Творогова [Творогов, 2008а, с. 117] стоит на первом месте среди переводных житий по распространенности и популярности. При этом нельзя говорить о достаточной степени его изученности. Литература, посвященная изучению этого Жития, немногочисленна и имеет в основном характер текстологический [см.: Дробленкова, 1996, с. 59; Бобров, 1987, с. 129—131; Муравьев, Турилов, 2000, т. 2]. Несколько особняком находится интересное и глубокое исследование М.Ф. Мурьянова «Алексей Человек Божий в славянской рецензии византийской культуры» [Мурьянов, 1968, с. 109—126], посвященное вопросам новгородской иконографии и культа святого. Отчасти касается содержания образа Алексея человека Божия С.А. Иванов в своем исследовании «Византийское юродство»[81] [Иванов, 1994]. Основным же до сего дня остается исследование

[81] Нужно заметить, что С.А. Иванов, как он сам об этом пишет во введении, не решает «проблемы святости юродивого»: «Мы будем анализировать житийные и прочие тексты, не пытаясь выяснить, какая “реальность”, будь то мистическая или бытовая, за этими текстами скрывается» [Иванов, 1994, с. 5]. А это значит, что законы агиографии им не учитываются, мировоззрение агиографа тоже. Соответственно, выводы о содержании изучаемого образа делаются на внеположных тексту основаниях.

В. П. Адриановой-Перетц, изданное еще в 1917 г. Она провела текстологическое изучение Жития св. Алексея человека Божия, установила древнейший славяно-русский текст, «который сохранился в рукописи Златоструя XII в.» [Адрианова-Перетц, 1917, с. 86], восстановила его, рассмотрела комплекс мотивов в Житии. И теперь именно этот вариант текста помещен в БЛДР [БЛДР, 1999, т. 2, с. 244—252], который мы и анализируем в своей работе.

Вопросов содержания Жития, тех смыслов, идей, которые и являются основными в любом произведении, исследователи практически не касались. Остается неизученным тип подвига, характер и содержание святости св. преподобного Алексея человека Божия, т.е. сам образ святого. Между тем Житие Алексея человека Божия — одно из самых загадочных и трудных для анализа. И, прежде всего, в области смысла, в плане его *понимания*.

Что открывает это Житие о человеке в антропологическом и ценностном плане?

Обращает внимание на себя сразу название, вернее, именование святого Алексея *человеком Божьим*. По законам житийного произведения — и не только, но и любого жанра средневековой литературы — название всегда отражает суть Жития, главную его идею и содержание подвига святого, конечно, в самом общем плане.

Св. Алексей — преподобный, так он записан и в Церковном календаре. Преподобные — это общий тип святости, универсальный для большого количества святых, причем, прежде всего, монашеского подвига. Но монашеским в полном смысле слова это житие не назовешь — нет ни пострига, ни жизни собственно монашеской — отшельнической или общежитийной с соответствующими аскетическими «упражнениями».

Очень много заключается в словах «человек Божий», здесь и находится ключ к прочтению, к пониманию смысла его подвига, особенностей его пути, его положения в отношении к Богу и к своим ближним, и, что так же важно, к пониманию того, *что* русский народ в нем полюбил, выделил и сформулировал. Тогда станет ясно, почему на Руси так полюбился этот святой, что в нем оказалось близко русской ментальности и что он дал для формирования аксиологии образа идеального человека.

Проведем герменевтический анализ образа святого — в антропологическом и ценностном ключе, используя метод *последовательного прочтения*.

Самое начало Жития, в соответствии с законами жанра, знакомит читателя с родителями святого, которые, как правило, в византийских

житиях довольно часто и состоятельны, и знатны, и благочестивы[82]. В Житии Алексея человека Божия сделан особый акцент не только на благоверии, но и на богатстве его родителей. Причем тема благоверия на протяжении всего Жития будет соседствовать с темой богатства. И не случайно, так как она непосредственно связана с главной целью этого Жития — показать тип святости, особенности подвига святого, с задачей агиографа открыть христианину-читателю лик святого, изобразив в нем вечное и в то же время личностно неповторимое.

Читаем самое начало: «Бе некто человекъ благоверенъ в Риме граде именем Евфимианъ, славенъ бывъ у Ануриа и Аркадия, у царю римскую. Богатъ сый зело, имеаше же рабъ-домочадець 300 в свилнах ризах и в златых поясех (здесь и далее курсив в цитатах мой. — *Л.Д.*), не имеаше же чада, зане подружие его неплодно бе» [БЛДР, 1999, т. 3, с. 244][83].

В первом же предложении Жития внимание сразу обращено на материальную, внешнюю, *вещную* сторону жизни: слово «благоверный» соседствует со словами «богатый зело», указывается количество рабов-домочадцев (300 человек), которые одеваются тоже богато — в «свилные (шелковые) ризы», «златые пояса», что можно расценивать как знак особой состоятельности их владельца, но и не только, — еще это и знак его благочестия, так хорошо содержащего своих рабов. Заметим, что и о бесплодии этих благочестивых людей говорится также лишь в связи с отсутствием наследника всего этого богатства: Евфимиан «Богатъ сый зело, имеаше же рабъ-домочадець 300 в свилнах ризах и в златых поясех, не имеаше же чада» [244].

Обратим внимание на символику одежды: *шелковые* ризы, *золотые* пояса, — которая еще не раз повторится в тексте Жития. Пока это знаки богатства земного.

В следующем абзаце раскрывается, в чем же проявляется благоверие Евфимиана: оно тоже имеет вполне материальное выражение. В вещно-предметной форме описываются три трапезы, которые подаются «до 9-го часа»: сирым и вдовицам, нищим и недужным, странным и мимоходящим; причем сам он вкушал с последними

---

[82] Как пример можно привести жития-мартирии святых: Евстафия Плакиды, Дмитрия Солунского, Георгия Победоносца, Екатерины и мн. др. Нужно заметить, что, как правило, их родовитость и состоятельность фиксируется лишь как исторический факт, не играющий особой роли в отношении к содержанию подвига святого, в отличие от Жития Алексея человека Божия, а также отчасти и Жития Евстафия Плакиды, в котором отношение к богатству связано с характером его духовного пути и подвига.

[83] Далее цитаты из текста Жития Алексея человека Божия приводятся по этому изданию с указанием страниц в скобках.

«черноризсце и мимоходыи нищимь» [244], т.е. со странниками. Но здесь обращает на себя внимание символика чисел, т. к. описывается утреннее время, и обозначение трех трапез соответствует в суточном круге богослужения «утренним часам», которые в это время читаются и в храме перед Божественной литургией — час 3-й, 6-й и 9-й. Вполне можно предположить неслучайность этого совпадения, обусловленного особым символизмом житийного текста. Житие включается тем самым в сакральное пространство литургии, и все в нем обретает символический смысл.

Как мы видим, родителям посвящается довольно большое пространство текста, как будто составителю Жития очень важно подчеркнуть, насколько благоверными они были: «Идя в полату, милостыню пред собою слаше, глаголя, яко несмь достоинъ по земли Божии ходити. Жена же его именем Агласиа, жена же верна и боящися Бога, заповеди творяше, молящися Богу и глаголющи: “Помени мя, Господи, недостойную рабу твою, и дай же ми плод чреву, да будеть ми вожь старосте и на утеху душа моея!”» [244].

В материнской молитве останавливает внимание ее мотивация. Для чего просит у Бога себе она чадо? Чтобы был «поводырем в старости и утешением души» [245] ее. И это желание вполне *естественное* (но, заметим, не имеющее отношения к *сверхъестественному*, о котором и повествует Житие). Описание милосердия родителей и всяческих их добродетелей будто убеждает в правоте этой мотивации, но в то же время помещает их в отношении к Богу как просящих все же *наследника* только для *земного богатства* и *поводыря и утешения* в их *земной жизни*. Это, с точки зрения агиографа, не противоречит заповедям, но оставляет человека в пространстве мира земного, в котором в большей мере располагается и его сердце. Напомним, что, в соответствии с православной антропологией, сердце есть средоточие духовной личности, здесь находятся ее «духовные очи». По словам И. Ильина, «священное открывается только духовному оку и притом именно оку сердца» [Ильин, 1993, т. 1, с. 61].

На наш взгляд, в описании отношений родителей святого к Богу неявно просматривается евангельская притча о богатом юноше, который жил благочестиво, но это и был его предел — соблюдая перечисленные Христом заповеди, благочестиво распоряжаться своим богатством: «Иисус сказал ему: если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твое и раздай нищим; и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи и следуй за Мною. Услышав слово сие, юноша отошел с печалью, потому что у него было большое имение. Иисус же сказал ученикам Своим: истинно говорю вам, что трудно богатому

войти в Царство Небесное; и еще говорю вам: удобнее верблюду пройти сквозь игольные уши, нежели богатому войти в Царство Божие» (Мф. 19:21—24).

Этот евангельский сюжет о богатом юноше имплицитно присутствует в дальнейшем развитии сюжетной линии родителей св. Алексея и явно — в сюжетной линии самого св. Алексея, который и сделал то, о чем сказал Христос богатому юноше.

Итак, родители живут благоверно, праведно и молятся Богу. И выглядит вполне закономерным последовавшее за молитвой чаемое матерью чудо, совершаемое Богом: «Помяну ю´ Богъ по добродеанию еа, и зачят и роди сынъ. И възвеселися жена и мужь еа о Бозе» [244]. Т.е. Бог отвечает на их мольбу, являет Свою милость и, казалось бы, вполне ясную для родителей святого Свою волю: они получают сына вроде бы за свое благочестие и молитву и в подтверждение правоты своей мотивации. Отрок и растет благочестивым: он познал грамоту, церковные правила и был очень умным, вернее премудрым («бысть отроча премудро зело» [244]), как говорит Житие. Казалось бы, все идет правильно и благополучно в их жизни. И если бы это было так, то это был бы другой, «благополучный», и даже в нравственном отношении вполне назидательный, сюжет, не выходящий за рамки «земного» пространства, который имел бы следующую фразу финальной: «И обручиша ему невесту царьскаго роду и сътвориша ему бракъ, увязьше чертогъ, венчаше а святыми священникы въ церкви Святаго Внифантиа. И введше я в чертогъ, веселишася до нощи весь день тыи» [244]. Ведь в соответствии с ожиданиями родителей, да и с «человеческой» логикой, все и шло к столь же благополучной, как у родителей, благочестивой жизни сына — наследника всего имения: женитьба, да еще на дочери царского рода, являлась логичным продолжением благодеяний Бога, откликнувшегося на просьбы родителей в награду за их благочестие. И так по-человечески понятна радость веселившихся на свадьбе «до нощи весь день тыи»! Звучит здесь та же радость, какая сопровождает и евангельское описание брака в Кане Галилейской, где все веселятся и где Господь совершает свое первое чудо, претворяя воду в вино, которого не хватило для веселья. Т.е. брак освящен, ничего предосудительного не происходит. Но заметим, что и в евангельском сюжете, прежде чем претворить воду в вино, тем самым благословляя брак, Христос произносит неожиданные и полные тайны даже для его Матери слова: «Иисус говорит Ей: что Мне и Тебе, Жено? еще не пришел час Мой» (Ин. 2:4). В толкованиях святых отцов эти слова указывают, что здесь-то впервые Господь

говорит о тайне Божественного промысла, он переводит всю ситуацию в план сакральный, этот сюжет имеет прообразовательный смысл и говорит о будущей искупительной жертве[84].

Это всеобщее благополучие, основанное на правильно благочестивой жизни, достигает в описании брака своей высшей точки, выглядящей вполне закономерно. Тем более неожиданно и сильно звучит следующий сюжетный поворот, в котором уже появляется в первый раз сам святой как главное действующее лицо, сразу являя *сильную волю* и *свой выбор*, который сложился в нем скрыто для всех — и для родителей, и для невесты, и для читателя. Это первая загадка, которую задает нам Житие: когда, как и под воздействием чего совершился этот выбор? На этот вопрос ответа нет. Заметим, что в отличие от многих других житий, помимо того, что св. Алексий был вымолен и что он был образован и познал церковные правила, более ничего не предвещало грядущего поворота событий. Нет никаких намеков на его желание оставить мир, уйти из дому, посвятить себя аскетическому подвигу — его поступок совершенно неожидан. Хотя в большинстве монашеских житий стремление к уединению отмечается уже в детстве.

Как же описан этот определяющий путь святого момент? Какова символика вещно-предметного «этого» мира в эпизоде ухода Алексея из дому? «Влез же в чертогъ, седе на престоле злате, и взем перьстень злат, и лез обитъ коприною, и дасть обручнице своей, и рече: “Възми и съхрани, и буди Богъ межи тобою и мною, дондеже Господь изволит”. И иные тайныи извеща к ней» [244]. Это описание продолжает начатую в самом начале повествования тему царственности: «престолъ златъ» (переведено как «золотой свадебный трон»), затем «золотое кольцо», которое он завернул «в персидский шелк»… Как существенно для агиографа здесь все: эти вещественные признаки богатства земного и одновременно царственности, которые должны преобразиться — и преображаются — по ходу сюжетного движения, обретая в эонотопосе Жития свое символическое звучание и прообразовательное значение.

И именно здесь мы слышим в первый раз слово героя Жития — святого Алексея. Он поступает уже как ведающий волю Бога и исполняющий ее, потому и слово его произносится в весьма импера-

[84] Епископ Кассиан Безобразов пишет: «…В контексте Ин. (им. в виду Евангелие от Иоанна. — Л.Д.) чудо в Кане Галилейской… говорит о Христе как Агнце Божием. Христос идет на страсти (т.е. страдания. — Л.Д.). В страстях и через страсти — автор, может быть, думает о Воскресении — является Его слава, слава Его Царства» [см.: Кассиан (Безобразов), 2001, с. 59—62].

тивной форме, именно с такой «властию»[85], которая дана ему свыше. Произносит он следующее, отдавая золотое кольцо: «“Възми и съхрани, и буди Богъ межи тобою и мною, дондеже Господь изволит”. И иные тайныи извеща к ней» [244]. Формула «да будет Бог меж тобою и мною» носит характер и тон пророческий, здесь явно звучит указание свыше, открытое святому Алексею, которое должна принять «обрученная». Кстати, заметим тоже не случайное слово — она обручена… кому? Св. Алексею? Формально — да, но вся ее последующая жизнь говорит о другом смысле ее «обрученности», как это можно предположить — Жениху Небесному, т. к. девство свое теперь она призвана сохранять «пока Господь изволит». Такой неопределенный срок ожидания ставит перед нею св. Алексей. И она соблюдает свято это его указание, уподобляясь поневоле, но со смирением, «пустынножительнице» на эти долгие годы.

Слова же «тайные», которые ей «поведал» святой, так и остаются для читателя тайной до конца повествования — и за его пределами. Даже хартия, написанная св. Алексеем, прочитана епископами, но не озвучена в тексте дословно, что тоже неслучайно, так как истинная цель Жития заключается не в том, чтобы все узнали, наконец, в нищем человеке сына богатых и благочестивых родителей. *А в чем*? И это главная загадка Жития, к решению которой мы приблизимся в финале прочтения текста.

Мы же подошли к описанию ухода из дома св. Алексея, где в последний раз звучит тема богатства и наследства в земном его смысле: он идет «в ризницю» (сокровищницу) и берет «часть своего богатства» («взем от богатьства своего»), т.е. часть своего материального наследства из того, что ему причитается. И дальше, втайне покинув Рим — причем «спустившись с Капитолия», что тоже символично, — он на корабле «доплы града Лаодикия, рекомаго Магнарея» [246]. Граница между богатством земным и богатством небесным преодолена св. Алексеем, что ознаменовано и его молитвой, в которой звучит отречение от мира этого: «Боже, сотворивый небо и землю и спа-

[85] См. в Евангелии: «И пришел в Капернаум, город Галилейский, и учил их в дни субботние. И дивились учению Его, ибо слово Его было со властью» (Лк. 4:31, 32) Как пишет святитель Феофан Затворник, толкуя эти евангельские слова, «эта власть — не тон повелительный, а сила влияния на души и сердца. Слово Его проходило во внутрь и вязало совести людские, указывая, что все так есть, как Он говорил. Таково и всегда слово, проникнутое силою Божественною, слово от Духа, или слово помазанное. <…> Это дар Божий, стяжеваемый, однако, трудами не над одним исследованием истины, а более над сердечным и жизненным усвоением ее. Где это совершится, там слово проникается убедительностию, потому что переходит от сердца к сердцу; тут и власть слова над душами» [см.: Феофан Затворник].

се мя из чрева матере моея, спаси мя и ныне от суетнаго сего жития и сподоби мя деснаго стояния, яко ты еси Богъ милостивъ и спасаай, тебе славу възсылаем, Отцу, и Сыну, и Святому Духу» [246]. Святым здесь дано определение жизни земной как «суетной», от которой нужно спасаться, и нужен Тот, Кто может спасти.

После этой молитвы, «в той час» — т.е. тотчас же (что свидетельствует о провиденциальности и синергийности сюжета, явленной в самой последовательности сменяющихся событий: молитва — и результат молитвы) — он встретил погонщиков и отправился с ними в путь, конечным пунктом которого стал город Эдесса, «идеже лежит образъ иконы Господа нашего Исуса Христа, иже дасть Авгарю сый» [246]. Речь идет здесь об известной всему миру иконе Спасителя под названием «Спас Нерукотворный», по преданию, оставленной Самим Христом на «убрусе», т.е. на плате, для эдесского царя Авгаря. И, если рассматривать это Житие как «икону в слове», то в этом эпизоде мы обнаруживаем главный принцип изображения лика святого — его уподобление Христу. Ведь именно в уподобление Христу совершает все свои поступки св. Алексей: он все продает и все деньги раздает нищим, обретая тем самым нищету в буквальном смысле. Но для чего она ему? Здесь мы подходим к главной идее его подвига, а значит, и к пониманию главного смысла произведения.

На этот смысл произведения опосредованно указала еще В.П. Адрианова-Перетц — через установление связи Жития с литературой, «сродной *по идее и форме*». Считая Пролог и Четьи Минеи «самым популярным назидательным чтением Древней Руси», в котором «...русский книжник находил идеологию христианства...», исследовательница как бы «погружает» текст Жития в проложные поучения, основу которых составляет святоотеческая мысль, и обнаруживает их идейную связь: «Житие св. Алексия дает прекрасную иллюстрацию к идее, постоянно повторяющейся в проложных поучениях: ничто не избавляет от муки и не вводит в небесное царство токмо смирение и любы, терпение и нищета, охудение и озлобление, лишение и уничижение пребывающее (Слово св. Ефрема о подвизе. Пролог, 17 февр.). В другом слове читаем: «Проженем щедротою богатство неправедное и возлюбим Христову нищету земную, да ны даст небесное богатство. Проженем воздержанием силу телесную, да изнеможет в нас похоть плотская... Проженем славохотие смирением» (Слово Петра некоего о супротивии всяцем. Пролог, 23 дек.). Иногда наставления звучат еще определеннее: «Возненавидите... по плоти сродники и не возвратитеся к любви родительской», — читаем в «Слове Петра инока о умном трезвении сиречь о молитве» (Пролог,

29 июля). Так поступает св. Алексей, по евангельскому завету оставляя отца и мать и удаляясь на тяжелый подвиг отречения от всех земных благ» [Адрианова-Перетц, 1917, с. 128—130].

Григорий Богослов в «Слове 14. О любви к бедным», опираясь на Евангелие, говорит: «Мы, наследовавшие это великое и новое имя, чтобы называться по Христу народом святым, царственным священным, людьми усвоенными Богу и избранными (1 Петр. 2:9), ревнителями добрых и спасительных дел (Тит. 2:14), учениками кроткого и человеколюбивого Христа, понесшего наши немощи, *унизившего Себя* до нашей бренности, *нас ради обнищавшего* (2 Кор. 8:9), нисшедшего в эту плоть и земную храмину и претерпевшего за нас скорби и болезни, *дабы мы обогатились наследием Божества*» [Григорий Богослов, 1994в, т. 1, с. 224]. Здесь святитель Григорий Богослов апеллирует к Христу как «идеальному нищему», и этот образ, безусловно, стал ориентиром для Алексея, ищущего Бога и пошедшего путем странничества.

Дальше в Житии образ св. Алексея уже будет неразлучен с понятием нищеты, более того, именно нищета становится главной его характеристикой и главным подвигом. В том, что он подаваемую ему милостыню отдает другим нищим, происходит как бы «удвоение» его нищеты, и это уже признак святости. Агиограф обращает внимание на еду св. Алексея, в описании которой главное место занимает, конечно, «еда небесная»: он постится «от воскресения до воскресения, причащаясь святых тайн, съедая лишь два куска хлеба и выпивая два глотка воды, пребывая без сна все ночи» [246]. Очевидно, что внешняя, материальная, нищета есть лишь средство достижения главного — нищеты духа в евангельском смысле[86]. Доминантой образа святого Алексея и является идея нищеты духа в соответствии с первой заповедью блаженства: «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф. 5:3), являющейся основанием для исполнения всех остальных заповедей, что и составляет суть житийного канона, «смысловую основу которого составили 19 заповедей» [Ужанков, 2011, с. 197].

---

[86] Следует уточнить, что в Житии нет противопоставления материи и духа в ценностном плане, так как в христианской системе ценностей, как пишет С.С. Аверинцев, «грань между добром и злом … идет наперерез грани между духом и материей» [Аверинцев, 1977, с. 112]. И еще по этому поводу, сравнивая неоплатоническую аскетику с христианской, ученый заметил, что «христианская аскетика в конечном счете исходит из противоположности «послушания» и «своеволия», неоплатоническая аскетика — из противоположности духа и материи» [Аверинцев, 1977, с. 24].

Но вернемся к последовательности сюжета. Что же родители? Они его начинают искать. Причем интересно движение поиска, который столь тщателен, что должен был бы привести к «обретению» его, и фактически привел, т. к. посланные слуги в Эдессу видели его, дали милостыню, но *не узнали*, и, вернувшись в Рим, «възвестиша господину своему, яко не обретохом его» [246]. Не звучит ли здесь имплицитно евангельский сюжет о встрече со Христом двух путников — Луки и Клеопы, которые не узнали своего Учителя, потому что, по слову Христа, были в этот момент «несмысленные и медлительные сердцем»: «Тогда Он сказал им: о, несмысленные и медлительные сердцем, чтобы веровать всему, что предсказывали пророки!» (Лк. 24:25).

Этот *мотив неузнавания* теперь будет сквозным до конца повествования, до финала. Он составляет своего рода интригу (что, кстати, не могло не способствовать популярности Жития). Ведь не узн*а*ют его позже, во второй части Жития, помимо «домочадцев», т.е. слуг, *родные родители* и *обрученная с ним* женщина, что само по себе уже чудо и, скорее, говорит символически о том, что их сердце оказалось не способным принять, «вместить» смысл подвига их сына.

Но агиограф не упрекает родителей, более того, он еще раз подчеркивает степень их веры и благочестия еще и целомудренным их супружеством, о чем говорят слова: «Отець его, отнележе родися сынъ его, не прилепися жене своей» [246]. Отметим, что образы родителей и их поведение психологически весьма достоверны. Это не отменяет символического их осмысления в рамках Жития. Психологичность их изображения, скажем так, не разрушает агиографического канона. Мать остается в своем пространстве молитвы за сына, обращенном к земной реальности, в которой хочет видеть сына, молит о его физическом присутствии, причем опять, как и в первый раз, с акцентом на себе (вспомним — как и в первом случае вымаливания себе сына для утешения в старости): «Мати же его, от того часа брачнаго, егда искааху его и не обретоша, вшедши в ложницю свою и отврьзши оконце възглавии своем и пославши вретище, попелом посыпа, молящеся Богу, глаголющи: “Не имам въстати отсюду, дондеже увемъ о сыну своем единочадем, камо ся де”» [246]. Отец же произносит следующие слова, обращаясь к своей жене и тем самым как бы дополняя и поправляя ее молитву: «”Моливе Бога, да пощадит отроча, еже нама дасть”» [246]. («”Помолим Бога, да пощадит дитя, которого нам дал”») [247]. И эта молитва отца свидетельствует о его мудрости и смирении перед волей Бога, и вере в Него, давшего им сына и милующего («щадящего») всех.

Тем более кажется непонятным, зачем Бог, давший им сына, потом, по сути, отнял его у них. *Но отнял ли*?

Далее агиограф обращается к св. Алексею, к его времени пребывания в Эдессе, и существенно меняет характер своего повествования: «Сътворшу же отрочате 17 лет въ папрьте Святыа Богородица и угоди Господеви своему: явися во съне понамареве святая Богородица, глаголющи: "Въведи человека Божиа въ церковь мою, яко достоинъ есть царства небесьнаго, яко миро бо добровоня молитва его есть и якоже венець на главе цесареви, тако почиваеть Духъ Святый на немь. И яко же солнце сияеть въ всь миръ, тако просияеть житие его предъ ангелы Божии"…» [246]. Эта часть выделяется структурно и по типу повествования, здесь и иное отношение к времени, так как агиограф воссоздает образ святого, его лик. Во временном плане 17 лет подвига святого умещаются в одну фразу: «Сътворшу же отрочате 17 лет въ папрьте Святыа Богородица и угоди Господеви своему» [246]. Но как много сказано в этом предложении! Авторы перевода изучаемого нами текста переводят слово «сътворшу» как «провел»: «Семнадцать лет провел юноша на паперти церкви Святой Богородицы и угодил Господу своему»[87] [245], — что нам представляется неточным, не отвечающим смыслу образа св. Алексея. Чтобы «угодить», надо что-то делать, что-то совершить такое, чтобы произошло движение, изменение, приращение чего-то нового — созидание. Словарь Срезневского и дает такие варианты смыслового употребления слова «творити, творю»: делать; строить, сооружать («творити храмъ»); творить, создавать; производить, давать; совершать («Яко же азъ сътворихъ вамъ, и вы творите». Здесь же приводятся примеры со словами «творить молитвы», «творить чудеса»); действовать, поступать, исполнять и т. д. [Срезневский, 1912, т. 3].

На наш взгляд, в процитированном предложении слово «сътворшу» и заключает в себе смысл такого действия, в котором есть смысл «делания», широко употребляемого в аскетической (святоотеческой) литературе: молитвы, подвижнического подвига (поста, терпения разных невзгод телесных и душевных и т. д.), и главное — исполнения воли Божией, сооружения внутреннего храма души своей, сотворчества с Богом в деле созидания образа Божия в себе. Поэтому для древнерусского читателя Жития в этом слове заключался основной смысл жизни св. Алексея, «угодившего» Богу. Ведь «угождал» он, находясь «въ папрьте Святыа Богородица», т. е. в пространстве

[87] Перевод текста Н.Ф. Дробленковой и Л.С. Шепелевой [см.: БЛДР, 1999, т. 2, с. 245—253].

церковном. Таков основной ценностный топос Жития. И если обратить внимание на пространственную организацию текста, то легко прочитывается главная мысль агиографа, а значит, и Жития: возникающий в самом начале топос Дома становится основным, сквозным и имеет свое развитие.

Вначале это дом реальный, земной — дом Евфимия, в котором есть открытость сакральному пространству — молитва и жизнь по заповедям, — т. е. описано религиозное сознание героев Жития, а именно — родителей святого. Но сакральное пространство еще не становится здесь основным, их жизнь ориентирована на внешние формы, даже если это касается молитвы, проявлений жизни духовной.

Следующим этапом проявления этого топоса стал уход сына из отеческого дома — известный архетипический сюжет, имеющий разный смысл в художественной литературе, в зависимости от контекста, в который помещен. Чаще встречается в литературе путь блудного сына. Но в рамках агиографии и конкретно этого жития уход сына из отчего земного дома означает поиск им истинного Дома — Царствия Небесного и, по сути, уходом не является! Св. Алексей и поселяется на паперти храма Пресвятой Богородицы, где есть икона Спаса Нерукотворного, тем самым вступая на порог Небесного Дома, и там угождает Богу своими подвигами, за что Богородица велит пономарю его ввести в «церковь мою» и уже называет его «человеком Божиим» (в тексте именно в данном эпизоде впервые появляются эти слова в отношении к св. Алексею). Здесь же указывается на его принадлежность Царству Божию, потому что молитва его «якоже венець на главе цесареви», и это означает, что «тако почиваеть Духъ Святый на немь». Вот она — истинная царственная принадлежность, вот чаемое им Царство, хотя он и считает себя недостойным его.

И тут возможен был бы финал, т. к. истинный Дом найден и обретен. Но сюжет разворачивается иначе. И св. Алексей через короткое время опять оставляет, казалось бы, обретенный им Дом — Церковь Богородицы: «И прослу слово то человека Божия въ вьсемь граде томь. Видевъ же, яко познаша и´ вьси, отбежа от града того и пришьдъ въ Лаодикию, вълезе въ корабль и хотя преехати въ Таръсъ Киликию, зане ту не знаяхуть его» [246]. Почему? Логика его поступков всегда определяется его принадлежностью Богу: он Божий человек, и этой своей принадлежности он не хочет терять из-за человеческого почитания уже его самого. Спасение души — вот главное для святого, обретшего основное качество души, характеризующее святость, — смирение, обладание евангельской «нищетой духа». А сми-

рение и есть истинный путь сохранения своего пребывания в Боге. Поэтому, конечно, св. Алексей, покидая Эдессу и храм Богородицы, не покидает тот Дом, который он обрел за 17 лет подвижничества. Напротив, уходя в пространстве герографическом и физическом, он пребывает в духовном, сакральном пространстве и совершает свое дальнейшее движение, оставаясь теперь уже навсегда «человеком Божиим». Его путь — по-прежнему в пространстве Небесного Отчего Дома. Но куда и зачем он совершает земной путь? Возникает *мотив возвращения* сына домой. Агиограф подробно описывает это возвращение св. Алексея в земной дом, дом своих родителей[88]. Для чего оно было нужно? Перед нами еще одна загадка этого Жития.

Рассмотрим сам процесс его возвращения. Во-первых, это не есть возвращение сына в отчий дом *свой волей*. Святой Алексей, как свидетельствует текст Жития, хотел уехать в другое место — Киликию, Тарс, «зане ту не знаяхуть его» («потому что там не знали его»). Поэтому он не возвращался, а *был возвращен* в Рим *волею Бога*, которая очень часто в древнерусской литературе являет себя через силы природы. Здесь это был бурный ветер, пригнавший корабль в Рим вместо Киликии.

Смирение св. Алексея в том и проявляется, что он принимал с радостью волю Божию, какая бы она ни была. И его возглас, когда он сошел с корабля, об этом свидетельствует: «*Живъ* Господь Богъ мой! Не буду тяжькъ никомуже иному: въ домъ отца моего да иду, яко и ту незнаемъ есмь» [248]. («*Благословен* Господь Бог мой! Не буду в тягость никому: войду в дом отца моего, *как будто* я там неизвестен» [249]). Приводимый нами перевод Н. Ф. Дробленковой и Л. С. Шепелевой, на наш взгляд, не вполне соответствует смыслу возгласа. Слово *живъ* переведено как *благословен*, а союз *яко* — союзом *как будто.*

В Полном церковно-славянском словаре Г. Дьяченко дается следующее толкование слову «*живый*»: «живущий, существующий, живый», — и приводится пример из Библейской книги Царств: «Живъ Господь, аще падет влас главы его на землю; живъ Господь и жива душа твоя» [Дьяченко, 2009]. Этимологический словарь Фасмера подтверждает смысловые значения: «*живой* — жив, жива, живо, укр. живий, др.-русск., ст.-слав. *Живъ* <…>». И далее перечисляется

[88] Известно, что существует два варианта Жития — греческое и сирийское, в котором этого возвращения нет, святой встречает свою кончину в Эдессе, здесь же похоронен и здесь же впоследствии прославлен. Но этот вариант не получил распространения на Руси, выбравшей греческую редакцию и принявшей ее всецело.

ряд примеров из разных языков с следующим рядом значений: «живой, свежий, бодрый», «живущий», «жизнь», «ртуть» (букв. «живое серебро»), «смелый, дерзкий» [Фасмер, 1967]. Таким образом, мы не видим оснований для перевода слова «живъ» словом «благословен», и контекстуально тоже большой нужды в этом нет. Слово «живъ» в цитируемой фразе утверждает Бытие Бога, живое его присутствие и участие в жизни человека. И эта форма восходит к ветхозаветной клятве, на которую указал Г. Дьяченко, но утрачивает ее буквальный смысл — клятвы Богом или своей жизнью, — поэтому в переводе не нуждается как устоявшаяся форма.

Ко второму слову — «*яко*» — в словаре церковно-славянского и русского языка, составленного вторым отделением Императорской академии наук на основе словаря И.И. Срезневского, приводятся следующие значения: «1). *нар.* какъ, аки, что» и 2). *союз.* Ибо, понеже, потому что» [Словарь церковно-славянского и русского языка …, 1847]. И если исходить из смыслового контекста произведения, то, скорее, следует перевести словом «потому что»: «…въ домъ отца моего да иду, яко и ту незнаемъ есмь» — «…в дом отца моего пойду, *потому что* и тут *я неизвестен*». Причем слово «незнаемъ» можно толковать в контексте этого Жития и как «неузнаваемый, незнакомый».

Тогда открывается еще один — не буквальный, а символический — смысл и слова и ситуации, тот, о котором мы говорили выше: *неузнаваемый* по причине «*несмысленности сердца*», закрытости «духовных очей», т.е. сердечного зрения.

Знаменательна встреча отца с сыном, в которой каждое слово имеет духовный смысл. Раздаются слова приветствия, произносимые «незнаемым» сыном своему отцу: «Рабе Божий, помилуй мя, убогаго страньна, и не деи мене въ дворе своемь, да ся насыщаю и азъ съ рабы твоими "от крупиць, падающи съ тряпезы" твоея» [248].

Здесь все знаково: и то, что св. Алексей своего отца назвал «рабом Божиим», тем самым объединившись с ним в этом духовном царственном родстве; и то, что сравнил его с евангельским «господином», а себя с «псом», получающим крупицы со стола этого господина, тем самым проявив свое смирение. Но обратим внимание на главные слова, звучащие в этом же обращении к отцу, раскрывающие истинную цель Алексея в отношении к родителям: «Богъ же да благословить лета твоя и да ти подасть царьство небесное, и яже имаши на страньней земли да благословить и да тя насытить упъвания своего» [248]. Отметим: Алексей не желает отцу умножения лет, но только чтобы они были Богом благословлены, а целью ос-

тается Царство Небесное. Вторая часть предложения переводится Н.Ф. Дробленковой и Л.С. Шепелевой так: «и странник, которого примешь, благословит и утешит тебя верованием своим» [249]. Действительно, на первый взгляд кажется, что два слова с одним корнем «стран» должны иметь одинаковую семантику. Но, включенное в разные словосочетания, это слово рождает определенную смысловую «игру», которую не заметили переводившие этот текст, и от этого смысл предложения исказился.

В первом случае — слова «убогого страньна» — действительно означают человека-странника, и так называет Алексей себя самого. А отец его, как помним, именно таковых привечает и одаривает милостью и, как говорится в самом начале Жития, именно с ними принимает третью утреннюю трапезу, в 9-й час. Но словосочетание «страньней земли» имеет совершенно иной смысл — чуждой земли, — что относится уже к самому Евфимиану, который должен понять, что он сам — странник на этой земле, которая для него — и для каждого человека — земля чуждая, временная, не настоящий его дом, а временный, данный только для того, чтобы приуготовиться и войти в истинное Отечество — Царство Небесное.

Не случайно именно этот пример из Жития Алексея человека Божия редакции Златоструя XII в. взял И.И. Срезневский в свой словарь для иллюстрации слова «страньныи» в значении «чуждый»: «да ти подасть царьство небесное, и яже имаши на страньней земли» [Срезневский, 1912, т. 3].

Поэтому все это предложение перевести можно так: *«Бог же да благословит лета жизни твоей и даст тебе Царствие Небесное, и что имеешь на этой чуждой (временной) земле да благословит и да насытит тебя верою Своею».* Тогда все становится на свои места и открывается замысел Божий о родителях Алексея, которым он был дарован для гораздо бо́льшего, чем утешение в старости, — для введения их в вечное Царство блаженства. Ценности все расставлены в соответствии с христианской аксиологией, и всему есть место, и у всего есть свой смысл.

Далее второй раз в Житии возникает слово «паперть» (обращаемся опять к топосу Дома): отец «…рече къ отрокомъ своимъ: “Къторый от васъ служити ему хощеть? Да аще угодить ему, живъ Господь, яко свободьнъ будеть и участке имать възяти въ дому моемь. Нъ въ папьрте въхода моего сътворите ему хыжицю, да вълазя и излазя, зьру его. Давайте же ему от моея яди и тряпезы”. — И бе ему суровъ приснъ» [248].

То есть отец повелел «въ папьрте въхода», на входе свой в дом, построить ему хижину, но не в самом доме! Фактически происходит зеркальное повторение подвига св. Алексея, прожившего 17 лет на паперти Церкви Святой Богородицы, прежде чем быть в нее введенным, и 17 лет он жил «въ папьрте въхода» в родной дом, но это теперь уже говорит о включении дома Евфимиана, благодаря молитве его сына, святого Алексея, в пространство мистической Церкви. Причем в тексте отмечается, что все это время суров был с ним отец. Почему? Житие ответа напрямую не дает. Можно предположить, что агиографу, сохранявшему эти психологические зарисовки, явно идущие от народного предания, было важно показать меру смирения святого, терпящего помимо поруганий и мучений со стороны слуг еще и суровость своего отца. Это первая, но не главная причина. Слово «суровый» — «жестокий» — в данном контексте означает именно жестокосердие, которое совсем не обязательно должно выражаться во внешнем проявлении жестокости, злобы и т. д. Тут, на наш взгляд, происходит интересная аберрация понимания жестокости. С. А. Иванов — и не только он, конечно, — считает жестоким поведение Алексея в отношении к родителям, видит в этом «юродскую агрессию», потому что, по мнению исследователя, Алексей обрекает на «безутешное горе ни в чем не повинных родственников» [Иванов, 1994, с. 46]. С. А. Иванов отвергает интерпретацию, предложенную С. С. Аверинцевым, по мнению которого такая «жестокость» «отвечала глубоким душевным потребностям» [Аверинцев, 1986, с. 35] средневекового общества. Если же интерпретировать С. С. Аверинцева, который не дал объяснения этой своей мысли, то, на наш взгляд, он имеет в виду жестокость средневекового человека именно в значении жестокосердия как «несмысленности» сердца. Тогда это объясняет необходимость именно такого поведения Алексея, скрывающегося от родителей вовсе не для того, чтобы их с жестокостью мучить, а из любви, что, во-первых, соответствует идее святости, являющейся жанровой доминантой и проявлением каноничности жития, и, во-вторых, вытекает из анализа самого текста Жития, особенно его финала, о чем мы скажем ниже.

Жестокость и злобу в отношении к себе смиренно, «съ радостию, и веселиемь» переносил св. Алексей в доме своего отца, терпевший от слуг побои, которые «каждый вечер мучили его, глумясь над ним: одни пинали его ногами, другие давали оплеухи, а иные же, моя посуду, выливали на него помои». Терпел, потому что видел, что творили они это, «наученные дьяволом» [249].

Образы матери и снохи вплоть до финала сохраняют свои психологические черты, причем обе уподобляются фактически пустынножительницам, как называет себя сноха. Они полны верного ожидания, и все годы — 17 лет пребывания св. Алексея в Эдессе и еще 17 лет его пребывания в родном доме — находятся в уединении и молитве. Но при этом, как и Евфимиан, в духовном отношении они не переступают своей границы восприятия мира, который для них, прежде всего, материален.

И вот, наконец, сюжетное развитие подходит к финалу: «Съконьчавъшю же въ дому отчи 17 лет незнаемъ, къто бе, егдаже изволися Господеви възати предание от него; рече къ отроку, служащему ему: “Брате, принеси ми харътию и чьрнило”. И принесе ему. И възьмъ, написа тайны, яже имяше съ отцьмь си, и съ материю, и еже глагола къ обрученици своей въ чьртозе, како ей дасть пьрстень и льзъ» [248]. Опять звучит слово «тайна», которую на пергамене пишет Алексей, что обращает нас к первому сюжету ухода из дома. Только в этот раз святой собирается к уходу из жизни. Теперь все особенно исполнено провиденциализма: действие определяется чудом — явлением в мире видимом мира сокрытого, благодатного. После того как написал на пергамене святой Алексей свои «тайны» и «вьсе житие свое написа, да познають и´, яко тъ есть сынъ ею» [248], являют себя открыто чудеса[89].

Чудо в каждом житии имеет свой смысл, связанный с особенностями подвига святого или обстоятельствами, в которых он совершается, и свое место. Как правило, чудо явления мира горнего происходит в какой-либо видимой форме — видении, голосе, явлении, действии сверхъестественного свойства и т.д., но всегда зависит от этапа духовного развития святого. Так, первое явное чудо в изучаемом житии, связанное со св. Алексеем, было в конце его 17-летнего пребывания в Эдессе, т.е. тогда, когда он уже достиг высокого духовного уровня. Это был сон пономарю: «Явися во съне понамареве святая

[89] Житийный канон предполагает обязательное наличие чудес в житии, особенно в финале, что и понятно: в конце жизни, и особенно за ее пределами, т.е. после смерти, как правило, и явлено торжество святости, которого достиг человек. С христианской точки зрения, конец — вот итог, вот плод жизненного пути, и этот конец является торжеством преодоления границы между живым и мертвым, т. к. для причастного благодати и любви Божией нет смерти, а есть либо Бытие, либо небытие. С.С. Аверинцев пишет: «Как верили наставники всего средневековья, быть — верховное преимущество Бога, и это свое преимущество по своей благодати он дарит всему сущему. Именно уделенное присутствие Бога в вещи есть основание ее бытия. “Я не был бы, я совершенно не мог бы быть, если бы Ты не пребывал во мне”, — обращается к Богу Августин» [см.: Аверинцев, 1977, с. 43].

Богородица, глаголющи: “Въведи человека Божиа въ церковь мою, яко достоинъ есть царства небесьнаго <…> Убогый седя предъ двьрьми цьрьковными, тъ есть человекъ Божий”» [246].

Последующие явные чудеса (если не считать, например, явным чудом природные явления, изменившие путь Алексея и приведшие его домой) связаны уже с кончиной святого и с литургией.

Если знак литургийности текста появлялся в самом начале символически (в указаниях трех утренних часов 3, 6 и 9-го, в которые кормил Евфимиан нищих и странников), то в финале литургия становится главным действием, объединяющим весь город в мистическом пространстве Церкви. В орбиту повествования уже включен не только дом Евфимиана, но весь город, судьба которого зависит от молитвы нищего человека Божия. Появляется много действующих лиц, звучат живые голоса героев, финал обретает черты массового действия. Именно сразу после литургии, в ее конце, и происходит чудо — откровение о появившемся новом святом в Риме, который может молиться за весь мир: «Сущу Маркиану архиепископу въ церькви и благоверьныма цесарема и всемъ людьмъ», раздался Голос, произносящий евангельские слова: «Придете вьси тружающиися и обременении грехы, и азъ вы покою! Дивиша же ся и ужасошася вьси и падоша ници въпнюще: “Господи, помилуй!” Тъгда же пакы вторый гласъ услышаша: “Поищете человека Божия, да помолитъся за миръ. Свитающю же пятъку, исходить от телесе своего”» [248]. Заметим, кстати, что приведена евангельская цитата не полностью, в продолжение идут всем хорошо известные слова: «…возьмите иго Мое на себя и научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем, и найдете покой душам вашим; ибо иго Мое благо, и бремя Мое легко» (Мф., 27—30). Они и указывают на главное качество св. Алексея — его смирение.

Второй раз прозвучал чудесный Голос на следующий день и указал уже конкретное место пребывания святого. С этого момента действие перемещается в дом Евфимиана, куда собирается весь город, здесь находится и кульминация и финал, если говорить о сюжетном развитии. Все очень зримо: приход епископов и всего знатного народа в дом, расставленные столы, сидения, свечи, шум… Все это наблюдает сноха, а мать, находясь за занавесью, не покидая свой комнаты, слышит этот необычный шум и удивлена. Напряжение нарастает. Идет поиск святого, и, наконец, слуга человека Божия, приставленный к нему ранее Евфимианом, указывает на необычность жизни, на аскетические подвиги неузнанного никем нищего — как оказалось, сына и наследника хозяина дома, избравшего наследство Царя Небесного. Причем он называет его человеком Божиим: «Слуга же че-

ловека Божия рече къ господину своему: “Господи, еда сь есть человекъ Божий, нищий сь, егоже ми бе поручилъ, велика бо знамения и дивьна видехъ у него. От неделя до неделе причащающася святыхъ таинъ и 2 укъни хлеба и 2 укъни воды пияше, вься неделя не ядыи, а въ нощи бе съна пребываше. Нъ етери от клевретъ моихъ пакости ему творяху: ови пьхающе, а друзии ругающеся, инии же помыями обливаху, онъ же съ радостию все приимаше”» [250].

Так в Житии открывается подвиг, совершаемый св. Алексеем, и явлены видимые признаки святости, которые выражаются, прежде всего, в достигнутом святым смирении и любви к ближним. Но при этом, как всегда в житиях, сокрыта тайна богообщения, которая не может быть открыта, и тем более понятна, разуму, но может быть явлена в видимых проявлениях святости. И чудо как явление сверхъестественного видимому миру становится основой всего многоступенчатого финала.

Чудо проявляется еще в одной — последней — встрече отца, теперь уже с умершим сыном: «Еуфимиянъ же слышавъ се, тече къ человеку Божию и, пришьдъ, глагола къ нему, и не бе гласа от него уже, и открывъ лице его, виде свьтящеся, яко ангелу, и дьржаща харътию въ руце. Еуфимиянъ же хоте възьмъ харътию видети, чьто есть написано въ неи, онъ же не пусти ея» [250]. И опять непонятно при прочтении «внешним» зрением: почему не Евфимиану, отцу святого, отдается святым «харътия», ему, собственно, и предназначенная? Почему только архиепископу, цесярю и цесаревым мужам удается ее взять, и то после общей молитвы?

Что говорит нам текст? «Еуфимиянъ же слышавъ се, тече къ человеку Божию…» Т.е. не говорит агиограф, что он к сыну пошел, но что пошел к человеку Божию. И увидев его уже безгласным, но со светящимся, как у ангела, лицом, опять, и в последний уже раз, не узнал! Значит, по-прежнему отцовское сердце, сосредоточенное на своем естественном горе, не было открыто сверхъествественной святости. А если бы узнал, или если бы это письмо прочел раньше всех? Финал был бы совсем другим. И тогда все бы превратилось просто в мелодраматическую историю с закрученным сюжетом. Но для агиографа, как и для читателя Жития, неважно, что в точности было написано в «хартии». Важно в контексте Жития совсем другое — явление миру святого, который соединяет в себе небесное и земное и, уподобившись Христу, являет миру истинную Горнюю красоту, тот идеал, который становится для людей видимым и реально достижимым.

Этой агиографической цели и посвящены финальные массовые сцены, начавшиеся с момента общей молитвы цесаря и всех цесаре-

вых мужей во главе с архиепископом перед одром смиренного нищего. Причем только их смирению и откликнулся святой, отдав им хартию после их смиренных слов: «“Рабе Божии, и ве, аще грешна есве, то — цесаря есве, а сь — отець вьсея вьселеныя. Въдажь намъ харътию, да видимъ, чьто ты еси и чьто есть писано въ неи”. Тъгда въдасть имъ харътию, и възьмъша въдаста ю дияку церьковьному» [250].

Идущие дальше проникновенные и полные эмоции сцены финальных эпизодов объясняют причину всеобщей народной любви к этому Житию. Несомненно, у читателя вызывает сопереживание горе родителей и снохи (агиограф только так и называет теперь ее, и нигде в тексте мы не встретим слов «невеста» или «жена». Вначале было только слово «обрученная»); их рыдания, понятные человеческому сердцу, вызывают сострадание. Но вслушаемся в их слова. В обращении отца к умершему сыну восемь раз произносится местоимение первого лица — «мне, меня, моего»: «Увы мъне, чадо мое! Почто ми сице сътворилъ еси, почто ми нанесе сице въздыхание? Колико летъ пустъ бехъ, чая слышати гласъ твои, ли беседу твою, и не явилъ ми ся еси. Увы мъне, вожение старости моея! Камо имамъ дети сетование сьрьдца моего? Отселе уже достоить ми плакатися острупленыя си душа» [250, 252]. Последняя фраза — «Отныне суждено мне лишь оплакивать свою израненную душу» — говорит о сосредоточенности на себе, о духовном состоянии человека, в котором пока нет чаяния Царства Небесного. Ему вторят мать и сноха в том же духе. А словами: «Толико летъ пустъ еси былъ въ дому отца …» [252] мать называет напрасной, бесполезной жизнь сына неузнанным в родном доме и скорбит, как и сноха, о том, что она его лишена теперь. Нет в ее плаче ни одного слова о воле Божией, как нет и мысли о Боге. И если бы здесь остановился повествователь, то Житие приобрело бы черты повести, сместив внимание с агиографического на биографическое, с описания святости на рассказ об одной из человеческих судеб в рамках семейной темы. Но финал развивается дальше. На переходе уже собственно к агиографическому финалу появляется фраза, требующая осмысления: «Людие же дивящеся вьси сльзамъ ихъ, плакахуся» [252].

Почему люди дивились их плачу, столь естественному, хотя и сами при этом плакали?

На этот вопрос, как и на главный вопрос Жития о смысле жизни-подвига святого Алексея, и отвечает финал, тоже очень сценичный, зримый и, если можно так сказать, «многоактный».

Вначале, по велению цесаря и архиепископа, выносят «одръ» (носилки) с телом св. Алексея из дома и помещают его «посреде града»,

куда стекаются все горожане, и начинаются исцеления всех недужных, приступавших к одру. Тогда цесари и архиепископ «видевъша си чюдеса, сама възьмъша одръ, понесоста съ архиепископъмь, да освятяться прикосновениемь тела человека Божия» [252] — («видевшие эти чудеса, сами взяли носилки с телом и понесли их, дабы освятиться прикосновением к телу человека Божия») [253]. А что же родные его? Они рядом. Отец держит святого за руку, и все также втроем они исполнены рыданий и скорби.

И в этот момент вновь возникает тема богатства и символика, связанная с ней. Причем в образной и в то же время житейски конкретной форме: люди так теснились возле одра, что не давали возможности двигаться дальше, и тогда «повелеста цесаря злато съ сребръмь сыпати людьмъ, обращьшемъ ся на не, възмогуть понести человека Божия. Нъ не обратися никтоже на не, паче любяще тело святаго. Многу же труду бывъшю позде, неколи донесоша въ церьковь Святаго Вонифанта» [252]. («Тогда цесари велели бросать людям золото и серебро, чтобы, когда они устремятся к деньгам, можно было понести тело человека Божия. Но никто на это не позарился, ибо тело святого было им дороже») [253].

Характер подвига св. Алексея, отказавшегося от земного богатства ради Небесного, сказался и в этой сцене, и теперь его тело, источавшее благодать Божию, оказалось многократно ценней золота и серебра — земных денег.

Теперь в Житии все знаки богатства перестают служить земному и обретают свой главный в ценностном пространстве Жития смысл — символики Царствия Божия, которого достиг св. Алексей. Поэтому «ковчег» (рака), куда кладут тело святого, делается золотым и украшается драгоценными камнями и бисером, и совершаются чудеса, и источается из раки изобильно миро благовонное, исцеляются все недужные, и восхваляют при этом, конечно, не самого святого, а «Отца, и Сына, и Святаго Духа, единого Бога истиньнаго» [252]. Это момент всеобщего торжества, ликования всех людей, оказавшихся рядом со святым и вместе с ним в царстве Благодати, изливающейся на всех, жаждущих ее.

А что же отец, мать и сноха? Житие теперь только фиксирует их присутствие на этом празднике изливающейся благодати: «И вложиша въ нь тело чловека Божия Алексия месяца июля въ 17. И праздьньствоваша 7 дьний, отцю и матери и снъсе ту пребывающемъ» [252]. Эти последние слова очень важны для понимания смысла сюжетной линии «св. Алексей — родители». Как оказалось, не для утешения своей непрестанно скорбящей матери и

ждущей невесты, не ставшей женой, и молча страдающего отца вернулся св. Алексей в дом родительский. А для того, чтобы явила себя воля Божия в отношении ко всему дому милосердного к нищим Евфимия с его домочадцами. Самое главное здесь то, что теперь св. Алексей возвращается в свой земной отеческий дом как человек Божий, чтобы сделать все для вхождения своего отца в Небесное Царство. И в этом — если помнить, что по воле Бога святой вернулся в свой земной дом, — проявляется любовь Бога к праведной семье Алексея, соединившего в одном пространстве Дома Небесного Алексея и его родных.

Итак, подведем итоги нашему прочтению текста Жития Алексея человека Божия. Ценностное пространство этого произведения организовано иерархически, и в этой иерархии земное богатство, все материальное, даже если оно используется благочестиво, занимает самое последнее место. Потому что в системе евангельских ценностей, воплощенных в агиографии, ничего не имеет смысла, если не посвящено Богу: ни земное богатство, ни телесная нищета сама по себе. А вот «нищета духа», воплощенная жизнью святого, как основание смирения, в соответствии с первой заповедью блаженства — «Блаженны нищие духом, ибо их есть Царство Небесное» (Мф. 5:3) — действительно вводит святого в это Царство Благодати, которое изливается через святого ко всем его чающим.

В этом удивительном Житии органично сочетаются агиографическое содержание и весьма развитая, как это мы видели, повествовательная форма, с прекрасно сложенной композицией, художественно выписанными образами, не лишенными психологических черт, с блестящим финалом. Эта органика обеспечена тем, что основной контекст повествования составляет Священное Предание, и все перечисленные формы в этом контексте обретают символичность, свойственную агиографии, и служат главному в Житии — изображению лика святого, открытию сакрального смысла его подвига, его места в Божественном Домостроительстве, где все должны стать со-участниками Богу в деле спасения. Житие воплощает в себе идею соборности, которая характеризует особенности сознания агиографа и «действующих лиц» Жития, являясь главным принципом единства Божьего мира, в котором обретает себя человек Божий.

Житие Алексея человека Божьего рассказывает нам, собственно, о Божественном Домостроительстве и участии в этом святого. Таково главное смысловое содержание топоса Дома. Родители его были благоверны и благочестивы и, конечно, желали спасения. И их сын своей молитвой и подвигом показал этот путь, более того, включил их в

пространство Божественной благодати, несмотря на то, что они не узнавали его, как, впрочем, и никто не узнавал, пока не возвестил о святости Алексея голос Свыше.

Житие это говорит о том, что святой приходит в мир ради всего мира, для спасения всех, а не только родителей, близких. И он — родной всем, чающим спасения.

Каноническое основание святости Алексея человека Божия находится, конечно, в Евангелии. И каждый поступок святого, каждое проявление его святости находит тому подтверждение, на что мы в ряде случаев указывали.

Так, в обоснование ухода св. Алексея можно привести слова Спасителя: «Кто любит отца или мать более, нежели Меня, не достоин Меня; и кто любит сына или дочь более, нежели Меня, не достоин Меня» (Мф. 10:37). И еще: «И всякий, кто оставит домы, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради имени Моего, получит во сто крат и наследует жизнь вечную» (Мф. 19:29). Св. Алексей стал человеком Божиим, поверив слову Христа: «…кто матерь Моя? и кто братья Мои? И, указав рукою Своею на учеников Своих, сказал: вот матерь Моя и братья Мои; ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и матерь» (Мф. 12:48—50).

Можно приводить евангельские цитаты ко всем сюжетным моментам Жития, что свидетельствует о главном принципе жизни святого и описания его жизненного пути — *принципе уподобления святого Христу*. Главный смысл подвига св. Алексея и заключается в обретении им смирения, в уподоблении Христу, смирившемуся до смерти, тому Образу кротости, о Котором евангелист Матфей говорит, приводя слова пророка Исайи: «Да сбудется реченное через пророка Исаию, который говорит: Се, Отрок Мой, Которого Я избрал, Возлюбленный Мой, Которому благоволит душа Моя. Положу дух Мой на Него, и возвестит народам суд; не воспрекословит, не возопиет, и никто не услышит на улицах голоса Его; трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит, доколе не доставит суду победы; и на имя Его будут уповать народы» (Мф. 12:18—21).

Смирение есть благодатное состояние души, соединившейся с Богом и всецело предавшей себя Ему. Смирение же невозможно без любви, и любовь Алексея превышает, преодолевает любовь по естеству ради любви по Духу, а значит, он несравнимо больше любит своих родителей, нежели то может любовь человеческая, стремясь

привести их к спасению в Боге. И не только родителей, но и весь народ, и весь мир, став его святым молитвенником. Вот в этом преодолении границ видимого, в утверждении ценностей нетленных, в достижении истинной любви заключается смысл Жития святого Алексея человека Божия, который стремился передать агиограф. И поэтика в этом Житии определяется целью раскрыть идею образа *человека Божия*, т.е. человека, *отказавшегося от своей воли полностью, смирившегося по заповеди нищеты блаженства*: сюжет здесь организован по принципу синергии, т. к. все поступки святого определены соединением его воли с волей Бога; пространство и время эонотопично и иконично, т. к. невидимое являет себя в видимом и вечное во временном. Также и изобразительная символика иконична, что особенно наглядно явлено в визуальной образности, связанной с идеей царственности.

А что же можно сказать о главном принципе организации образа смиренного человека, реализованном в образе св. Алексея?

Картина мира и для агиографа, и для св. Алексея теоцентрична. Синергийность является принципом движения образа. Мир при этом распадается на «этот» и «тот», в котором есть верх и низ, Божественная духовная реальность и демоническая. Причем в этом Житии нет явного присутствия демонической реальности, как это часто встречается в житиях преподобных и не менее часто в житиях юродивых. Здесь она являет себя подспудно и, можно сказать, опосредованно — через грех, причем тонкий, если говорить о родителях, «косных сердцем», и более явный, грубый, если говорить о слугах, издевающихся над святым. Ну и, конечно, предполагается, что святым ведется *невидимая* брань со своим грехом и тем самым с демоническим злом, т. к. в этом и состоит смысл христианского подвига, той аскезы, которую выбрал святой.

Св. Алексей самоопределяется в отношении к миру Горнему как своему Дому, и с этой уже позиции смотрит на мир земной, относится к нему с любовью, являя в себе образ Божий и волю Бога и неся в себе и через себя преображение мира «этого». Он — *человек Божий*, и нужно отметить эту уникальность определения его святости, ни в каком более святом не повторившуюся. Не случайно его причисляют к юродивым, хотя очевидных форм юродства как безумия мы не находим в нем. Но и к преподобным, которые все же были монахами в своем жизненном служении, его трудно отнести. Доминантой типа поведения св. Алексея является *кроткая самоотреченность*.

2.5. «Правило веры и образ кротости». Образ святителя Николая

Подвиг святителя, каковыми называют только святых епископов, близок апостольскому по цели — просвещения народа и ведения его к спасению, и одновременно — преподобническому, т. к. часто святители идут аскетическим путем подобно монахам-подвижникам. Доминантой их подвига является просветительство, духовное окормление (наставничество) народа — *пастырство*. Не случайно в день празднования памяти святителя на литургии читается отрывок из Евангелия «Я есмь пастырь добрый» (Ин. 10:11). Здесь и заключается архетип его образа. Понятно, что пастырь тогда «добрый», «когда душу свою полагает за овцы своя» (Там же). Это и есть главная мотивация поступков, конечно, не только епископа, но любого священника, который есть по главному своему служению пастырь. Житие святительское всегда содержит в большей мере информацию о просветительских деяниях святого и о поступках, проявляющих любовь к людям. Фактически любовь, которой достиг святитель в меру Христову (т.е. жертвенная до самоотречения), и определяет все его поведение. Здесь также очевиден образ смиренного человека.

Но в чем выражается особенность смиренного типа в житиях святительских? Есть ли то, что является для этого типа святости характерным, определяющим какой-то свой особый сюжетный принцип (и рисунок)?

Остановимся коротко — основываясь только на событийной стороне и на характеристике образа святителя, — на агиографических текстах о святителе Николае Мирликийском. Но обратимся не ко всем (известно «около сорока различных произведений, соотнесенных с его культом, в том числе несколько его житий») [см: СК, вып. 1, с. 168; Крутова, 1997], а к двум памятникам агиографии разного происхождения: книжной — византийского агиографа и не книжной — русской редакции — и сопоставим их. Первое — переводное Житие, составленное Симеоном Метафрастом, «Жизнь и деяния святого отца нашего Николая» [Византийские легенды, 1972, с. 140—155], и второе — анонимное, происхождение которого, согласно мнению П.О. Потапова, не связано с Житием, составленным Метафрастом, как и с другими[90] [см.: СК, вып. 1, с. 169], — «Слово иже во святых

[90] М.С. Крутова опровергает данное мнение: «По нашим наблюдениям, так называемый III тип жития св. Николая представляет собой не житие еще одного Чудотворца, а житие, составленное из чудес, прибавляемых обычно к житиям I и II типов, а также из части текста жития II типа» [Крутова, 1997, с. 131] (им. в виду первый тип — метафрастовское житие, второй тип — «иное житие». — Л.Д.).

отца нашего Николы, о житьи его и о хожении его и погребении» [Ключевский, 1871, с. 453—459].

2.5.1. «Жизнь и деяния святого отца нашего Николая» Симеона Метафраста

Житие святителя Николая, составленное Симеоном Метафрастом, широко известно на Руси с XV века, оно и стало основой составления всех остальных редакций. Это житие выстраивается в соответствии с архетипом «доброго пастыря», Образцом Которого является в Евангелии Сам Христос и Которому в своем служении уподобляется святитель Николай. Начало Жития традиционно содержит известные агиографические топосы — благочестия родителей, раннего благочестия Николая, его «убегания суеты» этого мира и проч. При этом есть биографическая основа, которая в значительной мере индивидуализирует топосы, указывая на нешаблонность их употребления при каноничности. Нас интересует та часть рассматриваемого жития, в которой проявляется натура святителя. Заметим, что Метафраст указывает на особенности его нрава: «Нрав у него и до того, как он стал стар, был спокойный и рассудительный» [Византийские легенды, с. 142], вообще дает достаточно развернутую характеристику. Например, он говорит о «природных дарованиях и остроте ума», характеризует поведение, которое свидетельствует о ровности характера и рассудительности. И еще он указывает на принцип жизни святителя: «Стремился последующими деяниями своими показать *праведные основы жизни* и все дальнейшие поступки свои *привести в соответствие* с этим началом» [Византийские легенды, с. 141]. Т.е. главное условие цельности личности, каковой обладал святитель, — это приведение в соответствие с «праведными основами жизни» всех своих поступков. Праведные же основы — это и есть заповеди Христовы, из которых большая и главная — заповедь любви к Богу и ближнему.

Но эту заповедь являют собой все святые. Для дифференциации типа поведения важно, *как* являют и в *каких обстоятельствах*. Ведь всё в житии определяется типом подвига, как мы помним. А епископское служение направлено, прежде всего, к миру, почему епископ может оказываться в совершенно разных обстоятельствах. Отсюда и особенности святительских житий, в которых, как правило, много событий, людей, встреч и разного рода историй.

Обратим внимание, *как ведет себя* святитель Николай в разных обстоятельствах. Заметим, что рассматриваемое Житие святителя Николая и выстраивается как череда разных историй, чудес, помощи, заступничества и т.д.

Первая история — о трех мешочках золота, подкинутых святителем тайно нуждающемуся, описанная с большой сердечностью и очень образно, — повествует о материальной тайной помощи некоему разорившемуся человеку, от отчаяния решившему своих трех дочерей сделать блудницами: «Решил трех своих дочерей, отличавшихся чудной красотой, отдавать за мзду похоти желающих и на выручаемые деньги себе и детям своим доставлять пропитание» [Византийские легенды, с. 142]. Метафраст объясняет мотивы такой именно *тайной* помощи святителя Николая. Традиционный для агиографии мотив — из собственного смирения, чтобы уйти от славы человеческой. Но важнее для характеристики святого второй мотив: «…какова *сострадательность святого* и *ведение им сердца человеческого*! Он не подошел к тому мужу, и даже слова не сказал ему, не дал и увидеть благодетельствующую руку, а таково ведь обычно милосердие малодушных. Ибо *знал, что подобная назойливость огорчает людей, из богатства и славы впавших в бедность, смущает их души* и будит воспоминание о прежнем благоденствии» [Византийские легенды, с. 142]. Итак, сострадательность, в*е*дение сердца человеческого и, видимо, *понимание* этого состояния грешной души, мучимой и самолюбием, и отчаянием, и, возможно, внутренним бунтом против такой своей судьбы, руководят святым и проявляют его бережность, любовь и мудрость истинного *пастыря*. А с какой живостью описывает все это Метафраст, можно судить по небольшому отрывку: «Встав поутру, тот человек нашел золото. Развязав узелок, он поразился и почел себя обманутым, так как опасался, что золото это ненастоящее. Откуда же мог он его ждать, когда благодетель не пожелал, чтобы благодетельствуемый был свидетелем его поступка? Бедняк потер пальцем золото, внимательно разглядел и, убедившись, что это подлинно золото, радовался, дивился, недоумевал и от счастья плакал. Когда же по долгом размышлении не нашел никого, кому мог бы приписать случившееся, подумал, что это дар божий и заплакал слезами благодарности. И, разумеется, прежде всего, он поспешил исправить то, что послужило причиной его прегрешения перед богом» [Византийские легенды, с. 142].

Что мы видим здесь? Конечно, победу кротости над гордыней[91], над злом, ут*и*шение, ум*и*рение той внутренней «бури», которая рож-

[91] О происхождении отчаяния от гордыни свидетельствует святоотеческая литература, которую принято называть «учительной». В частности, об этом пишет преп. Иоанн Лествичник в своем труде «Лествица» [см.: Иоанн Лествичник, 1994], широко известной в византийской литературе и затем переведенной на славянский язык не позднее XI в. и особенно распространившейся в XIV в. [Прохоров, СК, 1989, вып. 2, с. 9].

дена грехом отчаяния и которая грозила и далее расширяться, принося многим несчастье. Вновь, как и в целом ряде житий, мы встречаемся с особым свойством смирения — гармонизировать вокруг себя мир. И в данном случае, как и в целом ряде других историй, описанных Метафрастом, проявляется кротость святого, *кроткий тип поведения*. В отношении к согрешающим против него он *беззлобен*, что свидетельствует о присущей ему добродетели — кротости.

Следующая история тоже говорит об утишении бури, но уже в прямом смысле — о спасении от погибели корабля, на котором святой плыл в Палестину. Здесь уже проявляется в образе святителя Николая и *дерзновенность* пророка, — он предупреждает капитана и моряков о грядущей буре и возможности погибели, — и дерзновенность молитвы, основанной, как и во всех житиях, на вере святого. Идущие вслед исцеления святителем недугующих, подобных евангельским чудесам исцелений, говорят о том же.

Смирение святого Николая проявляется во всем: и в его постоянном стремлении к уединению, неизвестности, аскетическому пути, и в его послушном принятии на себя — вопреки желанию — епископского сана. Причем это «вопреки» в образе святого даже не «звучит» — таково смиренное устроение души святого, что он с простотой и полным доверием принимает сан как волю Божью. Метафраст находит слова для выражения этого свойства святителя: «Когда он (св. Николай. — *Л.Д.*) вступил в преддверие, удостоенный того видения муж берет его за руку и тотчас спрашивает: “Как тебя, дитя, звать?” Святой *уважительно и просто* отвечает: “Я грешный Николай, владыка, раб твоей святости”» [Византийские легенды, с. 145—146].

Далее Метафраст кратко повествует о гонениях и испытаниях святителя, пытаемого и посаженного в темницу, — и здесь мы видим полное смирение, внутренний мир, утешение находящихся рядом с ним и состояние *покоя* как главное состояние его души.

Следующий этап его жизни и эпизоды Жития проявляют черты отнюдь не кроткого человека. Святой Николай активен, деятелен, проявляет, как пишет Житие, «божественную ревность»: борясь с язычеством, разрушает капища до пепла, полон воинственного духа. Вот как об этом пишет Метафраст: «Святого, воинствующего против злых духов, посещает некое вдохновение свыше, и божественный промысел велит ему не оставить нетронутым капища Артемиды, но обратиться против него и, подобно прочим, уничтожить. Капище это, чудное своей красотой и величиной превосходящее остальные, было любимым прибежищем демонов. Потому-то святого охватила *великая ненависть* к тому капищу, и он *смело восстал и разрушил* не только

все, что возвышалось над землей, но *стер его до самого основания*: части, находящиеся высоко над землей, он *обрушил,* те же, что располагались ниже или под землей, *рассеял* по воздуху. Злые демоны дрогнули при приближении святого и, испуская вопль, бежали, жалуясь, что он их жестоко теснит и они принуждены покинуть свое убежище. Так святой сражался с демонами, и война эта с ними кончилась победой» [Византийские легенды, с. 147]. Метафраст, в соответствии с принципами агиографии, изображает не конкретно-исторически, а символически все события, т. к. цель его — представить главным образом сакральный, а не профанный смысл событий и поступков, что и объясняет описание поведения демонов.

Такая же «ревность о Боге» проявлена святителем Николаем на Соборе, осудившем ересь Ария, но об этом в Житии сообщается кратко. И далее приводится много эпизодов, в которых предстает не кроткий, а дерзновенный, воинствующий, мужественный человек, отличающийся, как пишет агиограф, «ревностью и бесстрашием» [Византийские легенды, с. 149]. Стоит отметить характеристики Метафраста при описании поступков святителя Николая, спасающего приговоренных невинно к смертной казни: «Узнав, что приговоренные к казни только успели выйти за порог его и их ведут в Виру (это — место, где казнят преступников), поспешает и, *восполнив бессилие старости сердечным пылом*, скоро приходит в указанное ему место. Он видит там большую толпу и этих мужей, увы, со связанными на спине руками и закрытыми лицами лежащих на земле, подставив для удара обнаженные шеи, — жалостное зрелище, беда, на которую скорбно взирать, — и палача, со злобным и бездушным взглядом уже поднявшего меч и одним своим обликом являющего кровожадность. Когда святой это увидел и обратил взор на печальное зрелище, то, *уравновесив суровость мягкостью, не сказал ни дерзкого, ни резкого слова, но и не выказал никакой опаски или робости*; *сколько доставало сил он побежал к палачу, смело выхватил из его рук меч, и, ничего не страшась, бросил на землю*, и осужденных освободил от их оков» [Византийские легенды, с. 149].

И далее этот мотив спасения невинно осужденных развивается по нарастающей: вновь оговаривают невинных, теперь «стратилатов», бывших свидетелями освобождения от смертной казни оговоренных воинов. Вновь действует подкуп, и вновь люди в темнице под угрозой смерти, и вновь помогает святитель Николай, но только уже чудесным образом — он является императору и епарху в сонном видении, в котором весьма грозно говорит с ними, обещая различные кары. И далее можно приводить примеры проявления и милости, и крото-

сти, и ревности, и мужества, и грозности, и дерзновенности. Но все это является производным главного качества святителя Николая — его *смирения перед волей Божией*, что заключалось в служении «*праведным основам жизни*».

Таким образом, смирение, как говорит и это Житие, может проявляться в *разных* формах и типах поведения, более того, именно эта особенность и отличает святительские жития от монашеских, мученических и др. Но мотивироваться любой поступок при этом может только одним: исполнением воли Божией, где главное — любовь.

2.5.2. «Слово иже во святых отца нашего Николы, о житьи его и о хожении его и погребении»

«Слово иже во святых отца нашего Николы, о житьи его и о хожении его и погребении» (дальше «Слово о житии св. Николая») — агиографический памятник, посвященный святителю Николаю, весьма своеобразный, который В. О. Ключевский считал «некнижной редакцией», переработкой южнославянского сказания о Николае Мирликийском [см.: СК, 1987, вып. 1, с. 170] и называл «одним из курьезнейших явлений в древнерусской литературе»[92] [Ключевский, 1871, с. 218]. В этом памятнике сильно проступает влияние «народного» понимания и почитания святителя, легендарность, граничащая с фольклором, и неожиданно появившиеся сюжеты о распространении святителем Николаем веры в Сирии, Армении и других странах. Но нам важна не история текста, а сложившийся в этом произведении образ Святителя. Рассмотрим событийную сторону и выраженный в поступках тип поведения, а также — позицию писателя в отношении к характеру образа этого святого. По всей видимости, это произведение изначально создавалось как «слово» к празднованию дня памяти святителя, судя по вступлению: «Благословен еси, господи Иисусе Христе Боже наш… прославил еси светлый праздник св. Николы. Мы же, братия, прославим тую землю, где жил св. Никола, на имя Миры Ликийския метрополия, а в наших русских странах весь род христианский память его честную в нынешний день светло празднуем…» [Ключевский, 1871, с. 453]). Здесь тоже указывается на архетип его служения — пастырство: «Он бо свое стадо честно упас…»; одновременно на его аскетическое устроение: постничество, молитва, бдения. С совершения аскетического подвига и начинается описание его пути, деяний: «Во дни дело его в церкви на молитве, а в нощи без сна

[92] Ключевский приводит его как пример «падения агиобиографического стиля в русской литературе XV—XVI веков» [Ключевский, 1871, с. 220].

пребывая, моляся Богу» [Ключевский, 1871, с. 454]. Анонимный агиограф несколько раз подчеркивает строгость молитвы св. Николая и его «вооруженность» крестом: «От рожества его лет 14 пошол по пророка слову Давида: яко птица иду в пустыню, а при себе держал образ животворящего Креста Господня и всю бесовскую силу поправ» [Ключевский, 1871, с. 454]. Дошел с крестом он до Кесарии, где жил три года, «тесный и скорбный путь ходяше, чистоту душевную и телесную соблюд, а недужных, приходящих к нему с верою, силою Христовою исцеляя» [Ключевский, 1871, с. 454]. Это первая часть пути св. Николая, его духовное формирование, которое описано достаточно кратко. Следующий этап его пути начинается весьма воинственно — с помощи своему народу во время нападения на Кесарию «поганых», которым не могли противиться христиане по многочисленности рати напавших: «И все грекове побегли в подгория тесные… в той час св. Николае прослезися и пад на земли моляся Богу за христианы», после чего прилетает к небес голубь, говоря: «*Дерзай*, Николае, избранниче Божий! Услышана бысть молитва твоя и сокрушатся языци поганстии» [Ключевский, 1871, с. 454]. И вновь возникает образ креста, силою которого побеждается враг. Св. Николай появляется в «рати христианской», причем невидимый, «зане облак светел покры его, и начат глаголати христианом: учините знамение Христово на лицах ваших крест и не возможет прикоснутися вам меч поганых» [Ключевский, 1871, с. 454]. Нужно заметить, что это произведение просто «дышит» народным пониманием образа св. Николая и удивительно теплым, полным веры и доверия, исполненным восторга отношением к нему. Рождается образ защитника, заступника, «правила веры» и одновременно смирения. Проследим только поступки святого в этом тексте. После победы над «поганскими языками» — «увидел св. Николай поганых погибель, и возрадовася и нача пети псалом сий: Дал вси знамение боящися тебе, Господи. Еже убежати от лица лука» [Ключевский, 1871, с. 454]. Когда стали искать его люди, чтобы воздать ему честь, то св. Николай «не хотя им явитися. Того же часу пошол в страны Генисарейскаи ходил и во Армении год и 9 месяц». И дальше мы видим, как ритм повествования убыстряется, включаются мотивы евангельские, из апостольских деяний. Он в Армении, затем в «Амполии Асирейской» крестит, учит веровать «в Бога живаго», прокаженных очищает, от болезней исцеляет, из девицы беса изгоняет. Причем этот эпизод повествователь описывает подробно, передавая диалог св. Николая с бесом, которого он «*поринул…* на землю и *вложил свой малый палец* в уста его и *тако рек…*», т.е. заставил отвечать на свои вопросы, а затем послал в место мучения

«до скончания века», куда тот и «пошол плачася» [Ключевский, 1871, с. 455], а девица встала исцеленная.

И опять уходит от славы св. Николай (этот мотив «убегания славы» — один из постоянных мотивов, особенно часто встречающийся в житиях юродивых и преподобных), теперь в Антиохию, где живет 12 дней, «со святыми отцами моляся» [Ключевский, 1871, с. 455], после чего он идет в Рим к св. апостолу Петру. По дороге молится — и тут же встречает беса, который представляется ему ангелом света, — так реализуется, характерный в большей мере для агиографии о пустынножителях, преподобных отцах-пустынниках, мотив борьбы с бесами. Главное для нас заключается в характеристиках его поведения, проявляющего решительность, мужество, безбоязненность — т.е. *дерзновенность*. Диалоги с бесами всегда со стороны св. Николая безбоязненны и решительны и всегда заканчиваются не просто исчезновением бесов, но их мучением, наказанием со стороны св. Николая. И как Спасителя бесы просили их не мучить, так и св. Николая просят, он же их силою креста низвергает, связывает, отсылает в места мучений и т.д. В тексте много глаголов, что и объясняется насыщенностью действием, поступками, среди которых главные — молитва, обращение в христианство «множество многое поганых», исцеления, которые практически заимствованы из Евангелия: «Немощнии исцеляхуся, слепии прозирали, глусии слышали, хромии ходили и прокаженные очистилися» (ср.: «И сказал им Иисус в ответ: пойдите, скажите Иоанну, что слышите и видите: слепые прозревают и хромые ходят, прокаженные очищаются и глухие слышат, мертвые воскресают…») (Мф. 11:4—5), борьба с бесами, различные чудеса. И чудес совершается много, что отражает сложившееся, видимо, уже к тому времени отношение к святому как чудотворцу. Об апостольском служении говорит агиограф, сравнивая св. Николая с апостолами, крестившими, просвещавшими, исцелявшими и т.д. людей. Так, ходя через разные страны («Из Рима пошол в Египет Александрейскый», и много «поганых в веру христианскую обратил»), он достигает Ликии, где и становится епископом.

И в том же духе повествуется подробно об участии св. Николая в первом Вселенском соборе, где проявляется его дерзновенность в защите веры. Именно тут содержтся рассказ о пощечине, данной Арию святитетелем[93], о его наказании за это, причем очень своеобразно пе-

[93] Ключевский пишет о том, что русский редактор, перелагая болгарскую редакцию греческой «повести о погребении» св. Николая, «внес в свое переложение этой повести две прибавки: рассказ об участии св. Николая в заседаниях Никейского собора с любопытными легендарными подробностями… и заключительное обращение к русским сынам и дщерям, имеющее вид похвалы святому [Ключевский, 1871, с. 220].

реданном: «Вси святии отци почали роптати с великим гневом на св. Николу о том ударении и почали всим собором снимати святительский сан со св. Николы, и разжегше плиту, почали ему браду припаливати, глаголя: не годится нам, святым сущим, рукою дръзку быти» [Ключевский, 1871, с. 457].

Остановило наказание чудесное — в видении — явление Божиих знамений и заступничества Божией Матери самому царю Константину и всем св. отцам. Все это означало, что не *дерзость*, в котором заключается *своеволие*, а *дерзновение*, основанное на вере и любви Богу, проявленное св. Николаем, было угодно Богу. Так идея дерзновения организует сюжетный путь святого в этом очень живом, оригинальном, выражающем особенности народного понимания святости Николая Чудотворца, произведении.

Впечатляет финальная часть «Слова о житии св. Николая», выражающая надежду, истинные чаяния народа, которые он связывает с образом святителя Николая. Так, в сцене смерти говорится о главном желании и молитве св. Николая к Богу — о даровании ему по смерти являть свою защиту всем к нему обращающимся — и об ответе Бога на эту просьбу обещанием: «В той час пришол глас к нему с небеси: угодниче Божий Николае! Чего просишь у Господа Бога твоего о людях, кто тя призывает на помощь, всем подаст Господь Бог милость свыше того тебе ради, любовниче св. Троица!» [Ключевский, 1871, с. 458]. Так утверждается в сознании народном образ святителя-Николая — заступника во всех бедах и обстояниях, чудотворца, обладающего силой дерзновенной молитвы и деятельным, *активным смирением*, в котором есть отреченность от себя ради любви к Богу и ближним.

Таким образом, данная русская редакция[94] избирает в большей мере одну сторону личности святого — дерзновенности и заступничества, в отличие от переводного жития Симеона Метафраста, представляющего читателю именно многосторонность его служения, разносторонность его духовного облика, в котором смиренность выражается и в кротости, и в дерзновенности, но вырастает все — из любви. Именно в этом — в идее любви святителя к пастве — и совпадают оба произведения, отвечая одному архетипу — евангельского Пастыря доброго.

---

[94] Об этой редакции М.С. Крутова пишет: «…в русской рукописной традиции тесно переплелись жития св. Николая I и II типа и к житиям I типа стали прибавляться чудеса, заимствованные из жития II типа. Не исключено, однако, что это могло произойти и не на Руси, а в Византии, и при составлении житий разных типов там мог быть использован один источник» [Крутова, 1997, с. 132].

Глава 3

ИДЕАЛ ЧЕЛОВЕКА В РУССКОЙ АГИОГРАФИИ XI — ПЕРВОЙ ТРЕТИ XVII ВЕКА

Первые русские агиографические произведения появляются рано и являют сразу собой образцы для подражания. Сосуществуя одновременно с активно развивающейся переводной литературой, они испытывают ее влияние, которое носит характер не литературного заимствования, а типологической связи на основе причастности одному контексту — Церковного Предания, о чем мы подробнее писали во второй главе, говоря о значении Церковно-Уставных чтений, где, по словам Н.К. Никольского, и «*следует искать разгадку и основного направления древнерусской духовной литературы, и последовательности в ее развитии, и частных интересов ее, и стилистических вкусов писателей, живших до половины XVII века включительно*» [Никольский, 1901, с. 227]. Благодаря освоению богатейшей переводной литературы, включая тексты богослужебные и внебогослужебные, но относящиеся к сфере Церковного Предания, уже на раннем этапе развития древнерусской словесности сложились *антропологические воззрения* древнерусского писателя, его *представления об идеале*. Был освоен и принцип создания образа человека, который определяется главным принципом христианского жизнестроения, или способа жизни, — *уподобления Христу как идеальному Образцу*. Этот принцип, на который указывают исследователи агиографии, связан с категорией *образа* и *подобия*: святые проходят путь восстановления в себе *подобия Богу* и высвобождения от греха в себе же *образа Божия*.

Таким образом, Древняя Русь, приняв веру византийского «образца», вошла в древнехристианское Предание и стала *из него*, изнутри самого Предания, творить культуру. И очень скоро *сама русская история* стала источником того *образа человека*, который писатели стремились и понять и изобразить в своих произведениях. (В этом смысле можно «прочитывать» и термин «средневековый историзм», предлагаемый Д.С. Лихачевым в отношении к древнерусской литературе XI — нач. XVII века, т. к. герои книжности были историческими лицами, но содержание образов в агиографии определялось не сугубо историческими причинами, что мы увидим позднее).

Конечно, центральным в литературе иерархического типа, каковой и является средневековая, мог быть только идеальный образ, во-

площающий идеальные черты личности (в отличие, например, от литературы XIX в. с ее *поиском* идеала, но изображением в качестве главного персонажа — «героя нашего времени»). Это объясняется еще и *принципиально ценностным* подходом древнерусского писателя и к жизни, и к создаваемым текстам, а также его целью, внелитературной, но все же одновременно становящейся и собственно-книжной, которая остается неизменной до XVII в., — целью *спасения души в Вечности*.

Но при неизменности этой цели, как и христианских воззрений на человека и мир, словесность Древней Руси претерпевала изменения. Существуют различные периодизации древнерусской литературы, основанные на разных принципах. При всех их различиях, исследователи выделяют как целостный — при дроблении внутри — большой период с XI по конец XV века, и согласно говорят о том, что *явные* перемены в древнерусской литературе начинаются в конце XV — начале XVI в., которые усматриваются, главным образом, в смене стиля и общей жанровой картины в XVI в., — т.е. в постепенном движении к обмирщению.

Безусловно, внутри этого периода — XI—XV вв. — есть определенная динамика, те изменения, которые сказываются на литературных особенностях произведений словесности при сохранении целостности литературы как таковой. Но природу этой целостности и причины постепенных собственно литературных изменений ученые объясняют по-разному. Мы не преследуем специальной цели рассмотрения периодизации древнерусской литературы, что составляет самостоятельный предмет исследования, которое и проведено А.Н. Ужанковым в ряде его работ [см.: Ужанков, 2007, 2009, 2011 и др.]. Наша задача в этой главе — описание идеального образа человека собственно русской агиографии, который, как и в агиографии переводной, является *человеком смиренным*, с учетом имеющихся концепций историко-литературного развития русской средневековой книжности.

О теории стилевого развития древнерусской словесности Д.С. Лихачева и методологии исследования образа человека, остающейся актуальной сегодня, мы говорили выше, в связи с анализом его исследования «Человек в литературе Древней Руси»[95]. Еще раз укажем лишь на то, что Д.С. Лихачев образ человека в разные эпохи рассматривает в разных жанрах. Для характеристики литературы периода XI—XIII вв., относимой ученым к монументально-истори-

[95] См.: Раздел 1.1. данного издания.

ческому стилю, он берет только так называемую «светскую» литературу, *не жития*, т. к., по его мнению, святые составляют «особую группу»: они «внесословны», находятся «между земным и божественным» [Лихачев, 1987, с 28]. Жития в предложенной системе стилей подвергаются анализу академиком Лихачевым только в связи с характеристикой экспрессивно-эмоционального стиля (конца XIV — начала XV в.) на материале творчества Епифания Премудрого, что обусловливается следующим образом: «Для каждой эпохи и для каждого стиля существуют в литературе жанры, в которых эпоха и ее стиль отражаются наиболее ярко. Для конца XIV — начала XV в. таким самым типическим жанром явились жития святых. В этом жанре отчетливее всего проявились черты нового в изображении человека и свойственная своему времени ограниченность» [Лихачев, 1987, с. 77]. И еще при характеристике литературы XVII в. из агиографических он рассматривает Повесть об Ульянии Осорьиной и Повесть о Марфе и Марии, но, скорее, не как агиографические произведения, а как явление мирской бытовой повести, в которой «идеализация… образа идет своими путями, далекими от прежних житийных трафаретов» [Лихачев, 1987, с. 105].

Все это делает сложным выявление доминанты, объединяющей образ человека в житиях разных периодов развития литературы, соответственно, и отличий в способе, формах его изображения.

Удачной представляется нам концепция литературных формаций и периодизация, предложенная А.Н. Ужанковым, в которой есть принцип, позволяющий выстроить художественную целостную систему каждого периода — по *способу познания мира* древнерусским книжником. Период XI — конца XV в. в предложенной А.Н. Ужанковым системе относится к первой литературной формации — *теоцентрической,* в соответствии с теоцентрическим мировоззрением, «в течение которой христиане пребывали в ожидании конца света» (он ожидался в 1492 году) и думали о спасении души[96]. Внутри эта формация разделяется ученым на стадии, которые отражают изменения в мышлении писателей — относительно мировосприятия, миросозерцания и миропонимания — и объединены одним характеризующим признаком: «идеалистическим (или религиозным) способом познания мира “умом” — “очами духовными” — с помощью (посредством)

[96] Это нашло отражение и в тексте Жития преподобного Сергия, где Епифаний Премудрый прямо пишет: «Сего Богъ проявилъ есть в последняя времена на скончание века и последнему роду нашему, сего Богъ прославилъ есть в Руской земли и на скончание седмыа тысяща» (БЛДР, 1999, т. 6, с. 402).

Божественной благодати, основанной на вере» [Ужанков, 2011, с. 107]. Сам же период именуется ученым *синергетическим*, и он разделяется внутренне на два этапа, что отражает принцип творчества: «На первом его этапе, характеризующемся идеалистическим мышлением (XI — первая половина XIV в.) *творчество осмысляется как Божественный акт.* Писатель, точнее, “съповедатель” — выступает *по послушанию* как посредник в передаче в письменах сакрального смысла, открытого ему по Благодати. *В процессе писания осуществляется синергетическая связь Бога и человека.* <…> На втором этапе (вторая половина XIV — 90-е годы XV в.) проявляется объективно-идеалистическое мышление, сказавшееся *в осознанном присутствии воли человека в акте словесного творения.* Творчество осмысливается как взаимодействие Божественной Благодати и свободной воли человека, то есть та же “синергия”, но уже осознанная (желанная) писателем» (курсив в цитате — автора. — *Л.Д.*) [Ужанков, 2011, с. 109]. Период конца XV — первой трети XVII в. А.Н. Ужанков называет *антропоцентрическим*, и он также имеет внутри дифференциацию. Главным для ученого является то, что в этот период «доминирующей стала проблема *личности*, личного спасения путем обожения человека — восстановления его потерянной духовной природы. Именно в этот период на Руси появляются парсуны — портреты исторических *личностей*, а в публицистике господствует *личная* точка зрения по любой проблеме» [Ужанков, 2007, 85—86].

Все это не может не сказаться на способе создания образа человека в произведении, и на его содержании, и в поэтике, так как при всех особенностях древнерусского текста, когда «писательская деятельность не могла управляться чисто литературными законами» [Пиккио, 2003, с. 137], — но, добавим, не могла и не зависеть от литературных законов, в свою очередь, зависимых от «способа познания мира», — все же есть *формы выражения* содержания; идея и дух себя оформляют, и это рождает особый тип художественности, о чем мы говорили в первой главе.

Не обращаясь специально к проблеме периодизации всей древнерусской агиографии, мы, тем не менее, выстраиваем последовательность рассмотрения текстов с учетом этапов развития русской святости и ее типологии, обусловленной историческими и историко-литературными процессами.

XI—XII вв. — начало формирования всех жанров, в том числе и агиографии с ее идеальным образом — человеком смиренным. Безусловно, исторические процессы (если понимать историю в нераздельности церковного и светского начал) определили тип святости, основ-

ной характер продвигов святых. Возникает и воплощается в жизнь идея служения, равного апостольскому, совершается Крещение Руси — и изображается в первых же русских произведениях образ равноапостольного князя Владимира; формируются представления об идеальном образе князя — и этот образ воплощается в «Поучении» Владимира Мономаха, что сказывается в дальнейшем на содержании образов идеальных князей агиографии; совершают подвиг непротивления, или смирения, князья Борис и Глеб — и появляется их Житие с главной идеей страстотерпчества; начинается история монашества — и рождаются преподобнические жития Феодосия, Антония Печерских и др. монахов-подвижников, Киево-Печерский патерик; появляются первые русские епископы — и рождается на Руси святительский тип жития. Таким образом, в этот период мы обнаруживаем складывание разных типов житий, в которых легко прочитывается, с одной стороны, влияние византийской литературы, а с другой — оригинальность собственно-русской святости и влияние устного творчества в области жанрово-стилевых форм, преображающихся в контексте агиографии.

Период XIII—XIV вв., связанный с татаро-монгольским нашествием, дает нам преимущественно тип святости благоверных князей и образ смирения, характерный для этого типа подвига. Подвиг *защиты* русской земли как христианской — в образе благоверного князя Александра Невского, *мученический* и *страстотерпческий* подвиги — в образах князей Василька Ростовского, Михаила Черниговоского, Михаила Тверского и др.

В эпоху второй половины XIV — конца XV в., названную «русским возрождением», доминирует монашеский подвиг, вдохновленный образом святости преп. Сергия, чья деятельность оказалась определяющей не только для церковной, но и светской, более того — для политической истории Руси. Духовные линии его подвига простираются и в агиографию XVI века, которая также нам представляет образцы преподобнического подвига, и жития о преподобных составляют едва ли не основной корпус житий этого периода развития русской агиографии. Не менее важное место занимает и агиография, посвященная святителям, что объясняется особой ролью русских епископов в исторических процессах, которые не были отделены в русской истории от собственно-церковных процессов.

XVI — первая треть XVII в. в агиографии отмечены серьезными переменами в области стиля. Ощутимо влияние автобиографизма, проявляется индивидуальность стиля писателя и т.д. И появляется новый тип святости — «мирянский», или праведнический, обращенный к идее спасения в домашней, семейной, бытовой жизни, что на-

ходит свое выражение в жанре агиографической повести — Повести о Петре и Февронии, Повести об Ульянии Осорьиной и Повести о Марфе и Марии, которые имеют богатую исследовательскую традицию, но и по-прежнему нерешенную проблему о соотношении агиографического, фольклорного и биографического.

В соответствии с доминирующими в разные периоды развития книжности типами святости мы и будем рассматривать идеальный образ русской агиографии XI — первой трети XVII в. — *человека смиренного*.

3.1. Формирование идеального образа человека в древнерусской словесности (XI—XII вв.)

Обратимся к самому началу развития оригинальной русской литературы, которая появляется очень рано, почти одновременно с пришедшими на Русь переводными книжными образцами, опираясь и отталкиваясь от них, сохраняя, вбирая ценностно-идейное содержание и наработанные формы византийской литературы и одновременно насыщая их собственно-русским звучанием. И образ человека, будучи центральным образом в произведении и в литературе как таковой, отражает и выражает в себе все те процессы, которые происходили в содержательном и эстетическом развитии литературы.

Период самый первый — он же и определяющий весь путь древнерусской книжности — все исследователи согласно относят к XI—XII вв., т.е. киевскому периоду формирования государственности Руси. Именно в эти два века появились основные жанры, сформировались главные идеи и идеалы, освоены библейская картина мира и антропология, определившие пространственно-временные координаты и образ человека в древнерусских текстах. Наконец, проявилось и высокое художественное (в средневековом, конечно, смысле этого слова) мастерство первых творцов словесности, освоивших специфический характер образности, восходящей к своему каноническому образцу — Библии и текстам церковного происхождения — и одновременно питавшейся из родника устной народной поэзии[97].

[97] Заметим, что одной из важнейших проблем медиевистики была и остается проблема соотношения форм, рожденных «высокой книжностью» в контексте Священного Предания, и форм, пришедших из устного творчества с их мифологическими корнями. Это вопрос о т. наз. «двоеверии» — соотношении в пространстве одного текста форм из разных религиозных контекстов, и его мы коснемся в дальнейшем на конкретных примерах в отношении к интересующей нас проблеме — специфике образа смиренного человека.

Русская агиография, которая составляет основной предмет нашего исследования в этой главе, формировалась не только под влиянием переводной литературы. На нее, конечно, оказывал воздействие общелитературный контекст, особенно в первые века христианства на Руси. Прежде появления первых житий, а потом и наряду с ними мы видим и другие жанры, объединенные с агиографией главным — причастностью Священному, или Церковному, Преданию, составляющему общий для древнерусской книжности контекст: проповеди, летописание, хождения, сборники поучительного характера. Наиболее репрезентативными в XI — нач. XII в. являются «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона, созданное в середине XI в., и «Поучение» Владимира Мономаха начала XII в.

3.1.1. Образец смирения: «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона и «Память и похвала князю русскому Владимиру»

Поистине первым произведением русской словесности, открывшим ее собственную историю, как известно, стало *«Слово о Законе и Благодати»* митрополита Илариона[98]. Оно определило вектор развития всей русской культуры, о чем писали ученые разных эпох [см.: Горский; Розов; Лихачев, 1979; Молдован, 1984; Топоров, 1995; Кожинов, 1991; Дерягин; Ужанков, 1999, и др.]. Хотя, как справедливо пишет В.Н. Топоров, «…учитывая масштаб этого памятника и его роль в русской культуре и истории, научное исследование текста оставалось не на том уровне, который можно признать удовлетворительным. Трагические обстоятельства в истории России вполне объясняют то, что в течение практически семи десятилетий «Слово о Законе и Благодати» у нас не изучалось» [Топоров, 1995, с. 259].

Не касаясь проблем историософского содержания этого гениального произведения, мы обратим внимание на интересующий нас вопрос изображения идеального человека. Ведь «пальма первенства» в этом принадлежит по праву именно митрополиту Илариону, который, раскрывая смысл отличия Ветхого Закона от Евангельской Благодати, обновившей весь мир и человека, и раскрыл смысл этого обновления, и дал *образ нового человека* в своем произведении. Это отмечают исследователи, в том числе и Л.А. Черная, которая говорит о «вырабатывании нового христианского идеала человека» митрополитом Иларионом в похвале святому Владимиру. Правда, она видит использование автором для этих целей «дохристианских принципов восхвале-

[98] Библиография к данному памятнику [см.: ПЭ. 2010, т. 22, с. 126].

ния князя», а именно — «языческой оценки «мужества и храбрости», «крепости и победы». Эта мысль вызывает сомнение: в столь целостном, непогрешимо органичном произведении, догматически безупречном, вряд ли могут утверждаться языческие ценности. Все же «мужество и храбрость» не являются сугубо языческими достоинствами. Напротив, вся последующая литература — агиография, летописные повести, воинские — утверждает вполне христианский смысл этих качеств. Речь здесь должна идти если и об «отголосках» язычества, то только в значении их преображения в христианском контексте. Точнее в этом смысле высказался А. Н. Ужанков: «Впервые в древнерусской литературе Иларион создает образ идеального князя, обозначая нравственные критерии, которым тот должен соответствовать, первым на Руси обосновывает богоданность княжеской власти и указывает принципы ее наследования» [Ужанков, 2011, с. 175]. Для нас идея богоданности власти князю важна для понимания принципа власти «не от себя», власти как служения ею и Богу, давшему эту власть, и своему народу, а значит, исполнения не *своей* воли, а воли Бога. Это меняет понимание сути образа Владимира, обновленного крещением, в сравнении с пониманием языческим. Его поступки теперь мотивируются не своей волей и не силой собственной власти, а Свыше. Заметим: ведь после крещения *тип поведения князя Владимира не меняется* — его активность, деятельный характер, сила воли, — но меняется главное — мотивированность поступков, их содержание, а значит, смысл и направленность. И еще важные мысли высказал исследователь в связи с интересующей нас проблемой идеального человека в этом произведении. Приведем более полно цитату: «Первая, теоретическая часть “Слова” была необходима не только для обоснования общемировой идеи равноправия народов, принявших Благодать, но и для *сопоставления регламентированных законов с нравственными критериями оценки поступков* <…> подзаконное состояние не могло дать человеку *свободу — внешнюю и внутреннюю*. Потому-то Закон и был лишь предтечей Истины. Истина в понимании Илариона — это высочайший, абсолютный нравственный идеал христианства. Высшая истина — это Христос и Его учение. *Познание Истины предоставляет человеку свободу в выборе своей линии поведения* и возлагает на него самого оценку собственной деятельности, и, в качестве оценочного критерия, дает моральную этику христианства. <…> Обосновав *право на свободу действий*, свободу поступков, в первой, теоретической части, Иларион в третьей части иллюстрирует свои положения примерами из жизни и деятельности первых киевских князей-христиан» [Ужанков, 2011, с. 176—

177]. Существенна здесь категория *свободы*, которая, как известно, является для человека свободой выбора, в которой участвует *воля* человека, прежде всего. И хотя, заметим, идея свободы в приведенной цитате не связывается с идеей смирения, но логика мысли ведет к этому. Ведь фактически сказанное означает, что Иларион первым в русской литературе открывает *идею смирения* как *действие закона свободы в Истине*. И это есть свобода волеизъявления и ценностной направленности воли человеком.

Смирение как категория здесь осмысливается в ее философско-богословском аспекте. Ведь не только образ князя Владимира и затем Ярослава Мудрого выражает идею свободы выбора и идею совершенства, заключающуюся в смирении. Самое главное, что в этом произведении дается Образец совершенства — Образ Христа. И это первое обращение русского писателя-книжника к Образу Богочеловека, ставшего центральным для всей русской словесности.

В первой философско-догматической части произведения, исполненной высочайшей поэзии, построенной с безупречным совершенством, в образно-символической форме митр. Иларион раскрывает образ Христа как Богочеловека, опираясь, конечно, не на собственное толкование, но на святых отцов, труды которых он прекрасно знал[99].

В великолепном, по своей богословской глубине, силе мысли и поэтичности, отрывке, посвященном раскрытию совершенства Богочеловеческой природы Христа, звучит эмоционально насыщенный, передающий чувство благоговейного восторга, радости, благодарности голос митр. Илариона, искусно доводящего до воспринимающего сознания сложные идеи нераздельности и неслиянности трех ипостасей Божества, вочеловечения, воплощения Бога, в Себе плоть преобразившего, соединившего в Себе, также нераздельно и неслиянно, две природы — божественную и человеческую, и тем самым открывшего путь человечеству к богоуподоблению. «Один из <Святой> Троицы, он — в двух естествах: Божестве и человечестве, *совершенный*, а не призрачный *человек — по вочеловечению*, но и *совершенный Бог — по Божеству*. Явивший на земле свойственное Божеству и свойственное человечеству <…> Как человек, он был повит пеленами, — но, как Бог, звездою путеводил волхвов; как человек, он возлежал в яслях, — но, как Бог, принимал от волхвов дары и поклонение; как человек, он бежал в Египет, — но, как Богу, поклонились <ему> рукотворения

[99] Связь текста «Слова о Законе и Благодати» со святоотеческой литературой представляет собой отдельную тему для исследования.

египетские; как человек, он пришел воспринять крещение, — но, как Бога, устрашившись <его>, Иордан обратился вспять; как человек, обнажившись, он вошел в воду, — но, как Бог, приял свидетельство от Отца: "Сей есть Сын мой возлюбленный"; как человек, он постился сорок дней и взалкал, — но, как Бог, победил искусителя; как человек, он пошел на брак в Кане Галилейской, — но, как Бог, претворил воду в вино <…> как человек, он был распят, — но, как Бог, своею властью распятого с ним <благоразумного разбойника> ввел в рай…» и т.д. (Перевод диакона Андрея Юрченко. — *Л.Д.*) [БЛДР, 1997, т. 1, с. 35].

Митр. Иларион сумел передать и *человечность* и *божественность* Образа Спасителя, умело выстраивая это повествование на основе евангельских цитат, чутко расставляя акценты на главных Его проявлениях как Бога и *совершенного Человека*.

Идущее вслед за тем повествование о крещении Руси Владимиром как о таинстве, в котором преобразилась Русская Земля, о самом Владимире, уподобившемся Христу, утверждает эту идею призванности человека к *совершенству*, которое достижимо теперь и для любого русского человека благодаря таинствам, соединяющим человека с Богом, но не без свободного волеизъявления самого человека и его дальнейшей жизни по заповедям Божиим, т.е. *по воле Бога*. Таков образ князя Владимира, а затем и Ярослава Мудрого в этом произведении — исполненные активности, энергии, деятельной веры. Об этом справедливо пишет Л.А. Черная: «Портрет нового человека мастерски воссоздан Иларионом <…> Перед новым человеком встают и новые задачи как по самоусовершенствованию, так и по *деятельному преобразованию окружающего мира*. Иларион намечает круг подобных задач: во-первых, просвещение христианством, обращение в новую веру неверных. Во-вторых, «украшение» земли Русской, строительство храмов, наконец, что особенно подчеркивается, "человеколюбие"» [Черная, 2008, с. 153].

Итак, образ князя Владимира, который внешне не ассоциируется с человеком смиренным, все же именно таковым и становится, «во Христа облекшись» (Гал. 3:27). Не изменив типа поведения, который остался таким же активным и деятельным в отношении к миру, как и до крещения, он изменяет его смысл, назначение, направленность. Как это произошло — об этом пишет митр. Иларион, и мы видим все ту же последовательность в действии Промысла Божия и свободы человека, какую видели в описанных нами ранее переводных житиях святых: вначале возникает *желание в сердце* князя Владимира («возгорелся духом и возжелал он серд-

цем стать христианином самому и <христианской> — земле его» [БЛДР, 1997, т. 1, с. 45]). И затем следует ответ Бога, который Сам *открывается* человеку. *Как* открывается — остается предметом риторического вопрошания Илариона, риторического — в силу того, что прямой ответ и невозможно получить об этой тайне богообщения. («Как уверовал? Как воспламенился ты любовью ко Христу? Как вселилось и в тебя разумение превыше земной мудрости, чтобы возлюбить невидимого и устремиться к небесному? Как взыскал Христа, *как предался ему*? Поведай нам, рабам твоим, поведай же, учитель наш! Откуда повеяло на тебя благоухание Святого Духа? <…> Как разверзлось сердце твое? Как вошел в тебя страх Божий? Как приобщился ты любви Его? Не видел ты апостола, пришедшего в землю твою и своею нищетою и наготою, гладом и жаждою *склоняющего к смирению сердце твое*. Не видел ты, как именем Христовым бесы изгоняются, болящие исцеляются, немые говорят, жар в холод претворяется, мертвые восстают. Не видев всего этого, как же уверовал?») [БЛДР, 1997, т. 1, с. 47]. И все же Иларион указывает на один из способов познания Творца, говоря, что Владимир «притек ко Христу, лишь *благомыслием и острым умом* постигнув, что есть единый Бог, творец <всего> видимого и невидимого», тем самым дополняя характеристику идеального образа князя. Теперь Владимир, креститель Руси, действует не для самоутверждения в *этом* мире, а для утверждения в нем, в *этом* мире, воли Бога. И его главной целью является спасение души — и своей, и вверенного ему народа.

Образ князя Владимира несет черты равноапостольной святости, что выражено в «Слове» в сравнении его с равноапостольным князем Константином. Апостольское служение отличается именно своей направленностью к миру, еще не просвещенному и не преображенному, с целью просветить и преобразить. И это служение, которое, впрочем, сродни и пророческому, рождает тип поведения именно такой — активно-преобразующий. Означает ли это несмиренность человека? Отнюдь. Мы в образе князя Владимира уже получаем образец свободного внутренне — и внешне — правителя, только это свобода во Христе, и деятельность его — это уже со-творчество, являющее синергию воль человека и Творца.

Этой же идее отвечает еще одно произведение раннего периода, посвященное князю Владимиру, уже агиографического характера: ***«Память и похвала князю русскому Владимиру»***, созданное в XI в., автором которого является монах Иаков [БЛДР, 1997, т. 1, с. 316—327]. Образ князя Владимира здесь несет все вышеназванные черты,

более того, здесь эти черты укрупняются, усиливаются, многажды повторяясь на протяжении всего повествования. Также сохраняется автором идея свободного выбора, т. к. вначале «*разгорелось Святым Духом сердце его, желая* святого крещения», после чего, «видя желание сердца его, Бог, зная о доброте его, снизошел с небес на князя Владимира милостью своею и щедротами» [БЛДР, 1997, т. 1, с. 319]. Так же князь деятелен, активен, ревностен — теперь уже в служении Богу и народу, и все это потому, что «благодать Святого Духа осветила сердце его, и *научился по заповеди Божьей поступать*, и жить добродетельно по-божьи» [БЛДР, 1997, т. 1, с. 319]. Расширяется ряд тех, кому уподобляется Владимир: «*Подражал царям святым блаженный князь Владимир, пророку Давиду, царю Иезекии, и трижды блаженному Иосии, и великому Константину*» [БЛДР, 1997, т. 1, с. 321]. Смирение, как и в «Слове», явлено во внутреннем выборе, в мотивации поступков. Даже взятие Корсуни уже *после* крещения[100] мотивируется как благое дело: «Замыслив поход на город греческий Корсунь, так молился князь Владимир Богу: "дай мне город, *чтобы взял и привел людей христиан и попов на всю землю*, и пусть *учат людей закону христианскому…*"» [БЛДР, 1997, т. 1, с. 325]. И еще одно качество подчеркивает в св. Владимире Иаков — чувство благодарности. Заметим, это чувство — тоже признак смиренной души. И Владимир, как пишет Иаков, «в *радости со смирением в сердце* говорил: «Господи Владыка благой, помянул ты меня и привел на свет, и познал я тебя, Творца всего сущего. Слава тебе, Боже всех, Отец Господа нашего Иисуса Христа!» [БЛДР, 1997, т. 1, с. 323].

Таким образом, «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона положило начало развитию русской словесности, выразив мировоззренческую, идеологическую, ценностную концепцию мира и человека, открыв самую суть и смысл русской истории, заодно определив и развитие русской культуры как таковой и изображение князя Владимира как первого образа равноапостольного князя — идеала человека в древнерусской литературе. Вслед за ним написанное произведение «Память и похвала князю русскому Владимиру» только развило этот образ по означенным координатам, ни в чем не изменив его идейно-ценностной направленности в сравнении с текстом митр. Илариона.

---

[100] Как говорится в комментариях к публикации в БЛДР (с опорой на исследования А. А. Шахматова), «именно в «Памяти и похвале», а не в позднейших летописях содержатся правильные даты», в частности, взятие Владимиром Корсуня «после крещения в 989 г., а не в 988 г.» [БЛДР, 1997, т. 1, с. 524].

В начале XII в. появляется «Поучение» Владимира Мономаха, которое само по себе уже свидетельствует о том, что христианский идеал жизни за первое столетие глубоко вошел в сознание народа. В этом памятнике самой древней русской книжности со всей определенностью вырисовываются идеальные черты князя в их конкретно-историческом выражении, личностно окрашенные, вполне живые при всей идеальности, вырастающие уже из *практики* личной жизни. Это произведение значимо во многих отношениях. И особенно — для формирования идеала жизненного поведения, того ее принципа, который определяет способ жизни и идеальные образы князей. В том числе в агиографии. Это отметил И. Кологривов, поместивший в своем исследовании святости «Поучение» Мономаха перед описанием святости благоверных князей: «Прежде чем перейти к рассмотрению группы князей, достигших святости через общественное служение на благо своих подданных, и чтобы лучше понять характер их святости, полезно остановиться на “поучении” князя Владимира Мономаха его детям. <…> Это — образ идеального русского князя, начертанный рукою одного из лучших представителей своего рода…» [Кологривов, 1961, с. 67].

Обратимся к его герменевтическому прочтению в поисках ответа на вопрос о том, как являет себя категория *смирения* и что характеризует образ смиренного человека.

3.1.2. Идеал князя в «Поучении» Владимира Мономаха

При всей многочисленности исследований «Поучения» Владимира Мономаха, вопрос о содержании его образа и формах его воплощения, о типе личности, в нем выраженной, остается открытым.

Напомним, что пишет Д.С. Лихачев о «светском» герое: «Церковные добродетели *лишь механически* присоединялись в характеристике светских героев к основным светским, феодальным добродетелям». И далее ученый «разводит» светских и духовных лиц по социальным ролям: «В основном *два идеальных образа* доминируют в жизни, а вслед за нею и в литературе: *светский* и *церковный*» [Лихачев, 1987, т. 1, с. 35].

В соответствии с этой типологией, естественным было причисление образа Владимира Мономаха к *светскому* типу со всеми вытекающими отсюда характеристиками: это образ феодального правителя, храброго воина, мудрого политика, обладающего «стра-

стностью политического бойца»,[101] целью которого является «утверждение нового политического принципа разделения Руси на ряд княжеств-вотчин» [Лихачев, 1987, т. 2, с. 149]. К этому еще добавляются качества — моральные достоинства и высокая образованность, «начитанность» [Творогов, 1996, с. 33] Владимира Мономаха, связанная с обилием цитат из сакральных текстов — Псалтири, сочинений Василия Великого, Шестоднева и др., что, впрочем, не рассматривается как проявление особого — религиозного — типа сознания, а лишь как выражение «этической системы его политики»[102] [Лихачев, 1987, т. 2, с. 137].

Неожиданным представляется нам также вывод о содержании образа Владимира Мономаха, сделанный А. М. Панченко, который увидел языческое и христианское содержание в *«сосуществовании языческого «обычая» и христианского «закона»,* что он связал с «двоименностью» героя, а также присутствием цитат из Псалтири в первой части произведения и отсутствием таковых во второй: «Про первую можно сказать, что она написана Василием. <…> Вторая часть написана князем Владимиром, воином и охотником. *Достаточно прочесть её, чтобы увидеть: ни Десятисловие, ни Нагорная проповедь на этот текст не влияют*»[103] [*Гумилев, Панченко*, 1990, с. 48—49].

По-иному трактует «Поучение» А. Н. Ужанков, который рассматривает произведение Мономаха в контексте «Повести временных лет». Его главная мысль заключается в эсхатологичности сознания летописца, в ведущей роли идеи Страшного суда, организующей все художественное пространство как летописи в целом, так и «Поучения» Владимира Мономаха. Целью «Поучения» (как и его части — послания Олегу Святославичу) А. Н. Ужанков считает «самообличе-

[101] Там же Д. С. Лихачев говорит о «страстной терпимости» Владимира Мономаха, «за которой чувствуется мучительная борьба с самим собой». К сожалению, суть этой борьбы не раскрывается и словосочетание «страстная терпимость» выглядит, скорее, поэтическим тропом, потому что с христианской точки зрения это невозможное сочетание взаимоисключающих смыслов.

[102] Актуальной является эта точка зрения и сегодня, т. к. по-прежнему некоторые исследователи видят главным в «Поучении» Владимира Мономаха — «призыв к примирению и прекращению розни ради могущества государства», т.е. сводят всю глубину духовно-нравственного его содержания к политической функции: «Значение Мономаха в истории русской этической мысли состоит в том, что он обозначил моральные критерии для политики» [см.: Мильков, 2010].

[103] Последняя мысль — об отсутствии влияния Десятисловия и Нагорной проповеди на вторую автобиографическую часть «Поучения» — нуждается в проверке: действительно ли выпадает вторая часть из христианского контекста всего «Поучения», и образ Мономаха обретает языческие черты?

ние и покаяние перед Высшим Судьею» [Ужанков, 2007, с. 300—304]. И это концептуально важная для нас мысль.

Итак, зададимся вопросом: что же является главным в образе Мономаха? Каким он предстает перед читателем из написанного им «Поучения»? Какой *тип человека* воплощает в себе этот образ русского князя? Сильной личности, мудрого политика, «нравственного властителя» (В. В. Мильков), двоящийся и распадающийся образ язычника/христианина, или все же русского князя-христианина, кающегося грешника? Что является доминантой этого образа, предопределяющей тип поведения, отношения к миру? При анализе текста будем помнить о церковном характере древнерусской словесности XI—XII вв. и ее основном методе, который определяется как «*религиозно-символический*» [Ужанков, 2007, с. 100]. Для нас важен тот факт, что средневековый текст — и в этом его специфическая особенность — ориентирован не на *художественное*, а на *реальное* пространство и время, и писатель нацелен не на собственное творчество, а на со-творчество, когда сам текст есть *способ жизни, деяние*, направленное на внехудожественную цель. Именно с этим его качеством и связана специфика жанровой формы «Поучения» Мономаха, зависящей от *способа создания текста*: перед нами не просто сочетание трех жанровых форм — собственно-поучения, автобиографии (которой в то время не могло быть!) и письма Мономаха, — а то, что М.М. Бахтин называет смысловой формой *поступка* и *исповеди-самоотчета,* которые зависят от «смысловой установки героя в бытии», от «ценностной позиции в нем» [Бахтин, 1979, с. 123]. Для Владимира Мономаха написание этого произведения есть *поступок* (как поступком является и включение затем его в летопись), и он не может являться для себя *героем*[104], потому что «в поступающем сознании, даже там, где оно дает отчет, высказывает себя, нет героя как значимого, определяющего фактора, оно предметно, но не психологично и не эстетично»[105] [Бахтин, 1979, с. 123].

* * *

Обратимся к образу Мономаха, используя метод последовательного герменевтического прочтения текста. Нам представляется убедительной мысль А.Н. Ужанкова о том, что Владимир Мономах пи-

[104] Поэтому употребление литературоведческого понятия герой, как и образ, в отношении к образу Владимира Мономаха носит весьма условный характер, как, впрочем, и другие литературоведческие термины в отношении к средневековому тексту.

[105] Более подробно о «Поучении» Владимира Мономаха как жанровой форме «исповеди-самоотчета» [см.: Дорофеева, 2010, с. 97—101].

сал свое «Поучение» и поместил его в летопись (причем своей волей объединив все три части) с *целью покаяния перед Богом*, памятуя о Страшном Суде. Аргументирует это ученый как анализом содержания третьей части «Поучения» — письма Мономаха, так и указанием на историю текста: «…в летопись сочинение Мономаха попало не случайно. Писал он его не для широкой публики. И предназначалось оно не столько Олегу Святославичу, сколько Высшему Судье на Страшном суде, пред которым сам без обличителей обличался Мономах <…> «Поучение» отдельно не переписывалось и не читалось. Сохранился его единственный экземпляр в составе Лаврентьевского летописного свода. Для самообличения и покаяния пред Высшим Судьею этого было вполне достаточно» [Ужанков, 2007, с. 152—153]. Иначе говоря, само создание произведения есть форма покаяния и проявляет смиренное устроение души его автора. Далее это должно найти свои формы выражения в самом повествовании.

Открывает весь текст собственно-поучение Мономаха. В самом его начале — во вступлении[106] — отсутствует невосстановимая часть текста, и это порождает смысловой разрыв, что затрудняет его толкование. Здесь возникает проблема *понимания* его смысла, и это проявилось уже в переводе на русский язык.

Читаем в древнерусском варианте: «Азъ худый дедомъ своимъ Ярославомъ благословленымъ славнымъ, нареченый въ крещении Василий, русьскымь именемь Володимиръ, отцемь възлюбленымь и матерью своею Мьномахы … и хрестьяных людий деля, колико бо сблюдъ по милости своей и по отни молитве от всех бедъ!» [ПЛДР, 1978, т. 1, с. 392][107]. (Многоточие означает отсутствие части текста, который не подлежит восстановлению). Д.С. Лихачев дает следующий перевод: «Я, худой, дедом своим Ярославом, благословенным, славным, нареченный в крещении Василием, русским именем Владимир, отцом возлюбленным и матерью своею из рода Мономахов … и христианских ради людей, ибо сколько их соблюл по милости своей и по отцовской молитве от всех бед!» [393].

Соединив в качестве подлежащего и сказуемого слова, принадлежащие к разным предложениям («(1) я … (2) соблюл по милости своей»), этот перевод предлагает нам интерпретацию образа Владимира Мономаха как человека эгоцентрического типа сознания, который

[106] В древнерусском произведении вступление имеет очень большое значение. Здесь происходит самоопределение писателя-автора по отношению к своему тексту, формулируется главная задача, обозначается предполагаемый читатель (адресат). Здесь же Мономах самоопределяется и в ценностном, и пространственно-временном плане.
[107] Далее цитаты приводятся по этому изданию с указанием страниц в скобках.

может «по своей милости», пусть и «по отцовской молитве», сохранять («соблюдать») людей, причем в *этом*, конкретно-историческом, времени. Такой перевод оставляет сознание героя в трехмерном пространстве *этого* мира, как и во времени — историческом и биографическом. И тогда действительно вполне логичным будет вывод о главной идее образа Владимира Мономаха, вырастающего из его же «Поучения», как «феодального правителя» и «мудрого политика».

Но возможен ли такой взгляд на мир в древнерусской литературе XI—XIII вв.? И нет ли здесь противоречия со всем последующим содержанием произведения, более того, с общей концепцией «Повести временных лет», куда включено «Поучение» Мономахом? Наконец — и это для нас главное — нет ли противоречия с *целым* образа Мономаха, нарушения его целостности? Как это человек, осознающий в начале фразы свою «худость», в конце предложения вдруг говорит о своей добродетельности, являя образец гордыни?

Так *что* же могло быть утеряно в этом разрыве текста? А, может быть, не *что,* а *Кто* должен быть там обозначен, к Кому и молитва отцовская возносится, и Кто может спасать, сохранять и миловать?

Второе предложение «Седя на санех, помыслих в души своей и похвалих Бога, иже мя сихъ дневъ грешнаго допровади» [392], то есть находясь в преддверии смерти[108], — переключает нас сразу в пространство иное — в сверхреальность, которая с этого момента начинает определять и всю специфику пространственной организации текста, которая отличается иерархичностью и вполне выражает христианскую картину мира и иерархию ценностей. Теоцентричность сознания автора проявляет себя во всем. Отношение к себе выражено словами «Азъ худый», «грешный». Они выражают чувство дистанции по отношению к главной и высшей ценности — Богу, Который его «сихъ дневъ грешнаго допровади». Возвращаясь к первой цитате, можно предположить их смысловую связь: наверное, Он же, т. е. Бог, и христианских людей «сблюдь по милости своей», тем более что это почти цитата из Евангелия — первосвященническая молитва Христа: «Отче Святый! соблюди их во имя Твое, [тех], которых Ты Мне дал, чтобы они были едино, как и Мы» (Ин. 17:11). Перед нами открывается пространство души, в которое вводит чита-

[108] Заметим, что Мономах это писал до 1017 года, а умер в 1025 г. Т.е. писал он хоть и в преклонных уже годах, но не будучи «на одре», при смерти в прямом смысле слова. Думается, что в этом выражено его «памятование о смерти», свойственное христианскому сознанию вне зависимости от возраста.

теля сам автор, ибо и обращается он, прежде всего, к своей душе (признак исповедальности), в которой он «помыслих» и «похвалих Бога», думая при этом о «детях», «христианских людях», всех, кто прочтет эту «грамотицю», а именно о душе и сердце тех, кто «приметь ѐ в сердце свое, и не ленитися начнеть, такоже и тружатися» [392]. Все здесь соответствует христианской антропологии: сердце — центр личности, из которого может исходить как доброе, так и злое, как об этом говорится в Евангелии: «Добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе, а злой человек из злого сокровища сердца своего выносит злое…» (Лк. 6:45). Соединение слов «леность» и «труждатися» со словом «сердце» ведет к мысли о необходимости внутренней работы души. Так внимание читателя вместе с автором направляется в глубь личности, и душа становится центром и целью повествования.

Далее на протяжении всего текста неизменно проводится эта связь *души* и *Бога*: «Бога для и душа своея» [392].

Такова жизненная позиция *человека смиренного*: признание своей «худости», недостоинства перед Богом, внутреннее предстояние перед Ним, страх Божий и память смертная, — качества, которыми обладает Мономах. И это все звучит не декларативно, не из «этикетности», которая предполагает, на наш взгляд, все же формальное употребление той или иной формулы, цитаты, а на уровне мотивировки всех последующих слов, действий и т. д., — всего последующего выстраивания текста с включением цитат Псалтири и творений святых отцов. Но, отмечая эти черты, говорящие о святости или о пути к ней, мы помним, что перед нами не житие, а текст, написанный самим Мономахом, не осознающим себя ни святым, ни воплощением добродетелей.

Так в чем отличие «Поучения» от житий в создании образа? В данном случае мы встречаемся с личностью, находящейся еще *в процессе жизненного пути*, незавершенной, открытой действительности. И встречаемся с ситуацией внутренней борьбы, выбора, тех внутренних переживаний, которые свидетельствуют о живом процессе самоопределения человека в отношении к Богу, к ближнему и себе. Здесь все подвижно, и присутствует *не только духовное, но и душевное переживание* в этом движении к духовному состоянию бесстрастия, тишины, мира, — качеств, характерных для святых. Фактически Мономах ищет *меру* в отношении к Богу, ближнему, себе.

Рассмотрим следующий фрагмент текста, также связанный с проблемой его перевода/понимания, и конкретно образа Владимира

Мономаха. Обратим внимание на формулу смирения, которая повторяется Мономахом дважды в произведении в отношении к своей, как он говорит, «грамотице». И если в первом предложении говорится «слышавъ сю грамотицю, не посмейтеся», то во втором звучит иная нота: «Аще ли кому не люба грамотиця си, а не поохритаються, но тако се рекуть: на далечи пути, да на санех седя, безлепицю си молвилъ» [392]. Вряд ли возможно, на наш взгляд, слово «поохритаються» перевести тем же «не посмейтесь» (Лихачев), как и в предыдущей фразе. Словарь Г. Дьяченко дает такой перевод этого слова: «поохритати — погневаться, подосадовать» [Дьяченко, 2009]. Поэтому, на наш взгляд, здесь уже звучит, скорее, чувство горечи, нежели только формула смирения, столь естественная в древнерусском тексте и уже выраженная выше. А это уже душевное, не духовное, переживание. Что его вызвало? Причина открывается сразу, в предложении братьев пойти на Ростиславича — очень важном отрывке, выполняющем роль своеобразной «завязки» всего произведения, всех его трех частей, объединенных важнейшей темой междоусобицы, братского договора и идеей власти: «Усретоша бо мя слы от братья моея на Волзе, реша: “Потъснися к нам, да выженемъ Ростиславича и волость ихъ отъимем; оже ли не поидеши с нами, то мы собе будем, а ты собе”. И рехъ: “Аще вы ся и гневаете, не могу вы я ити, ни креста переступити”» [392]. На наш взгляд, предваряя такое предложение братьев фразой «Аще ли кому не люба грамотиця си, а не поохритаються», автор «Поучения» дистанцируется от их ценностной установки. Он будто еще раз переживает свой с ними спор, изливая горечь от их непонимания еще до того, как оповестить читателя о вызвавшем эту горечь событии. Одновременно он и ограждает свою свободу, и сохраняет свободу того, кто прочтет, и конкретизирует своего потенциального адресата — «своих», близких людей.

Именно здесь находится источник внутреннего движения героя и всего дальнейшего повествования. Отсюда берет начало тема братоубийства, междоусобицы, отношений с братьями, тема *креста* — фактически решается вопрос об истоках зла как в личностно-эсхатологическом, так и историческом планах. И в равной степени — об источнике добра, на который сразу и указал Мономах, — это «страх Божий», который иметь должен человек в сердце своем.

Отказом преступить целование креста и пойти войной на брата Мономах нравственно и духовно самоопределяется. Но это не просто одномоментный поступок. В «Поучении» это *самоопределение* про-

должается на протяжении всего повествования и выстраивает основные его смысловые линии, вырастая из молитвы и покаяния в *поучение и самоотчет* и затем возвращаясь опять в молитву и покаяние. Мотивировка его отказа братьям заключается в его стремлении быть послушным Богу и поступать по заповедям, что характеризует смиренного человека. Но при этом мы видим проявления внутренней борьбы с собой, той немирности, которая свойственна человеку, еще не достигшему бесстрастия.

И тогда понятно, почему «*в горести*» разогнул он Псалтирь и обратился к Священному Писанию и Преданию, ища там основания своего поступка. Благодаря этому включению читатель оказывается одновременно в историческом и духовном, ценностно-религиозном контексте. Что и будет сохраняться неизменным до конца всего произведения.

Обращение к священным текстам и творениям святых отцов является еще одним способом достижения Мономахом смирения и одновременно формой его проявления. Автор здесь отказывается от авторитета свой собственной точки зрения, своего мнения. Это сознание человека, ориентированного на канон, на образец, на Истину, заключенную в сакральных текстах. Для него первична абсолютная реальность духовного мира, вечность Бытия, и вторична совсем неабсолютная реальность мира *этого*, видимо-материального, временного и душевного. Заметим, что мера причастности человека Бытию определяется мерой чистоты души, ее свободы от тленности — т.е. страстности. Вот почему так важно автору выстраивать эту оппозицию взаимозависимых ценностных понятий: временность-тленность-многострастность — и вечность-бессмертие-бесстрастие, вырастающих из идеи, им высказанной: «Смертни есмы, днесь живи, а заутра в гробъ; се все, что ны еси вдалъ, не наше, то твое, поручил ны еси на мало дний» [400]. Эта мысль о смертности и временности жизни, безусловно, является главной, определяющей систему ценностей Мономаха, который, обращаясь к Псалтири, складывает ее «по ряду».

По какому же «ряду», или, иначе, в какой смысловой последовательности, расставлены выбранные Мономахом цитаты из Псалтири? Можно разделить их условно на части.

Первая часть короткая — две цитаты из двух псалмов, выражающие состояние души, побудившей взяться за Псалтирь, молитвенный настрой: «Вскую печална еси, душе моя? Вскую смущаеши мя? Уповай на Бога, яко исповемся ему» [394]. Здесь же звучит подтекстом переживание автором внутреннего конфликта (духовной борьбы,

«брани»), который ему нужно разрешить, того «нестроения» души, которую нужно «настроить» на лад. И основание для этого находится: оно в «уповании на Бога» и в выстраивании своего отношения к ближним в духе смирения и кротости: «Не ревнуй лукавнующимъ, ни завиди творящимъ беззаконье…» [394].

Вторая часть псалтырного отрывка — и уже довольно обширного, соединившего цитаты из 36 и 123 псалмов, объединена темой власти как «обладания» землей, решаемой через оппозицию грешники/праведники, кроткие/гордые (гордые — имплицитно присутствующее понятие). Это тематически связано с исторической и биографической реальностью, которая осмысливается в произведении ценностно-духовно. Мономах словами Псалтири объясняет, кто может быть действительным обладателем земли. И главным становится понятие — и идея — *кротости*, так как только «кротции же наследять землю» (*наследят*, но не возьмут, не отнимут. — *Л.Д.*), а грешник «взищеть места своего, и не обрящеть»[109]. Тем самым Мономах выражает идею наследства, которое может быть передано лишь от отца — детям, что указывает на идею Божественного домостроительства, а не земного обустройства. Тут же дается духовная характеристика деяниям людей, как жаждущих власти и творящих зло, так и праведников: «Оружья извлекоша грешьници», чтобы «заклати правыя сердцемь», но «грешници погыбнут», а праведников «утвержаеть» Господь [394].

Третья же часть этого «псалтырного текста» состоит из семи цитат, которые являют собой уже молитву. Причем это уже не только цитирование молитвы, но в этих словах Псалтири заключено и собственное обращение Мономаха к Богу. Именно здесь — в акте молитвы — осуществляет себя категория соборности, и слово «чужое» для Мономаха становится очевидно «своим». Обладая вневременностью, псалтырный текст в эту вневременность включает слово автора текста, которое является символичным, или, лучше скажем, иконичным[110]. Таким же «своим» становится и следующий отрывок — текст из творений Василия Великого, словами которого —

[109] «Кротость — есть начало смирения, смирение же есть верх бесстрастия, а через бесстрастие неотпадающую и совершенную любовь приобретает познавший свое естество — что он был прежде рождения и что будет по смерти» [Дамаскин Петр, преп., 2001, с. 15]. «Что такое кротость? Кротость — смиренная преданность Богу, соединенная с верою, осененная Божественной благодатью» [Игнатий Брянчанинов, святитель, 1993, т. 4, с. 131].

[110] Об иконичности как особенности слова и образа в древнерусской литературе [см.: Лепахин, 2002, с. 162—164; Лепахин, 2007].

развернутой цитатой — Мономах начинает свое поучение, что проявляет смирение автора: он *не от себя* говорит, а из Священного Предания, к которому относятся творения святых отцов Церкви. Тем самым Мономах включает в это пространство Священного Предания и себя, и тех, кому пишет, кого поучает. Но как удивительно мягко — в духе смирения — учит Мономах, и как тонко он выбирает форму поучения! Мы встречаемся с антиномичным типом отношения к слову своему и чужому, с той антиномией, которая получает свое разрешение за пределами конкретно-исторического и личностного плана в пространстве уже сакральном. Если этого не увидеть, то покажется нелогичным — после приведенной цитаты из Василия Великого, направленной к адресату — молодому человеку, причем в достаточно императивной форме: «Яди и питью бесъ плища велика быти, при старых молчати, премудрыхъ слушати, старейшимъ покарятися, с точными и меншиими любовь имети…» и т. д. — обращение Мономаха к своей душе в духе личного покаяния и одновременно в молитве к Богородице: «О Владычице Богородице! Отъими от убогаго сердца моего гордость и буесть, да не възношюся суетою мира сего в пустошнемь семь житьи» [396].

Такова принципиальная установка автора древнерусского текста в отношении к слову *своему* и *не-своему* (трудно назвать его *чужим*). Слово в его представлении не может быть собственно *его* словом, т. к. он грешен и учить *от себя* не имеет права. Именно поэтому, отказываясь от *своего* слова, как и от *своей воли* человека грешного, и обращаясь к слову Священного Писания и Предания, он обретает в нем и *себя*, и *свое* слово-*символ*, *слово-икону*. Этот принцип синергии и выстраивает отношения древнерусского писателя с создаваемым им текстом. Собственное слово Мономаха как автора этого текста опирается, прежде всего, на слово евангельское и далее развивает его.

Начав словами Василия Великого свое поучение, где поднимается тема благочестия, Владимир Мономах продолжает его уже с опорой на Священное Писание, а именно книгу пророка Исаии, и дает своего рода «способ» его достижения, или, иными словами, образ поведения благочестивого — смиренного — человека: «Очима управленье, языку удержанье, уму смеренье (т. е. смиренномудрие. — *Л.Д.*), телу порабощенье, гневу погубленье (т. е. кротость. — *Л.Д.),* помыслъ чистъ имети, понужаяся на добрая дела, Господа ради; лишаемъ — не мьсти, ненавидимъ — люби, гонимъ — терпи, хулимъ — моли, умертви грехъ» [396]. «Избавите обидима, судите сироте, оправдайте вдовицю. Придете, да сожжемъся, глаголеть Господь. Аще будут греси ваши яко оброщени, яко снегь обелю я» [396]. (Заметим, что имен-

но этот текст читается на утренней службе первого дня Великого поста — понедельника первой седмицы. И неточное цитирование этого отрывка Мономахом, на наш взгляд, свидетельствует о его воспроизведении по памяти, а значит, о глубокой воцерковленности Мономаха). Как видим, в основе такого поведения находится отказ от себя, своей воли, своей плоти и плотских помышлений. И только тогда Бог дарует свободу от греха и «обелит» душу «как снег». Т.е. преобразит душу кающегося и борющегося со своим грехом человека.

Сочетание *своего собственного* (авторского) слова с цитатой из священных текстов — характерная черта этого фрагмента текста — собственно-поучения. Причем слово книжное, т.е. цитата, занимает иерархически высшее положение, а слово «свое», хоть и включается в контекст сакральных текстов, но несет в себе отсвет внутренней жизни автора, выражая состояние его души.

В своем обращении к детям Мономах поднимает тему милости/немилости: милости Бога и немилости человека грешного. При этом взгляд автора направлен и внутрь себя: его поучение строится не как наставление наставника, стоящего над теми, к кому обращается, а как передача своего опыта, из глубин своей кающейся души. Перед нами проходит «духовная брань» человека — автора-повествователя, со своей немилостью, ненавистью, мстительностью падшего своего естества. «Мы человеци, грешни суще и смертни, то оже ны зло створить, то хощемъ и́ пожрети и кровь его прольяти вскоре; а Господь нашь, владея и животомъ и смертью, согрешенья наша выше главы нашея терпить, и пакы и до живота нашего» [396].Такое ощущение огромной дистанции между человекоми Богом также говорит о смиренном устроении его души. (Этот парадокс — чем дальше осознаешь себя отстоящим от Бога, тем ближе находишься к нему, — известен в опыте святых отцов). Только в таком устроении возможен этот удивительный процесс познания человеком своего Творца: «Разумейте, како ти есть человеколюбець Богъ милостивъ и премилостивъ» [396], сближения с Ним. Мономах передает свою радость от встречи с истинной Отеческой любовью, которая дает возможность спасения каждому: и слабому, и немощному, и в миру живущему: «Яко отець, чадо свое любя, бья, и паки привлачить е к собе, тако же и Господь нашь показал ны есть на врагы победу, 3-ми делы добрыми избыти его и победити его: покаяньемъ, слезами и милостынею» [396]. И все это он передает своим детям как духовный — сердечный — опыт, посвящая все свое поучение главному: сказать им, как можно Царствие Божие наследовать. И его слова «не тяжька заповедь Божья, оже теми делы 3-ми избыти греховъ своихъ и царствия не лишитися»

[396] не только говорят о милости Божией, но и передают отцовское чувство любви и заботы.

После собственного обращения к детям, где он был учителем и наставником, Мономах опять, обращаясь к Псалтири, становится молитвенником, предстоящим Творцу, и весь устремляется в Горнее пространство, погружается путем созерцания в Божественное Домостроительство, исполнен чувства благоговейного восхищения и благодарности: «Велий еси, Господи, и чюдна дела твоя, никак же разумъ человеческъ не можеть исповедати чюдес твоихъ», и пакы речемъ: “Велий еси, Господи, и чюдна дела твоя, и благословено и хвално имя твое в векы по всей земли”. Иже кто не похвалить, ни прославляеть силы твоея и твоих великых чюдес и доброт, устроеных на семь свете: како небо устроено, како ли солнце, како ли луна, како ли звезды, и тма и свет, и земля на водах положена, Господи, твоимъ промыслом! Зверье разноличнии, и птица и рыбы украшено твоимъ помыслом, Господи! И сему чюду дивуемъся, како от персти создавъ человека, како образ и розноличнии въ человечьскыхъ лицих, — аще и весь миръ совокупить, не вси въ одинъ образ, но кый же своимъ лиць образом, по Божии мудрости» [396—398]. В центре здесь идея человека — венца творения, которому Бог дает благо, Свои дары, и всю землю, все ее богатства. Перед нами призыв к вере, молитва, славословие и созерцание. Но молитва, которой так много в «Поучении», и есть идеальная форма выражения синергии (соединения двух воль — Бога и человека), и эта форма здесь выступает как способ организации внутреннего сюжета.

После этого славословия, как бы упрочившись на Божественном Писании, Владимир Мономах переходит опять к собственному поучению, что и обозначает смиренными словами: «Си словца прочитаюче, дети моя, божествная, похвалите Бога, давшаго нам милость свою: а се от худаго моего безумья наказанье» [398]. Заметим, что и оно построено иерархично. Начинается с духовного наставления — а именно с того, как следует молитвенно устраивать жизнь: «Аще вы Богъ умякчить сердце, и слезы своя испустите о гресех своих, рекуще: “Яко же блудницю и разбойника и мытаря помиловалъ еси, тако и нас, грешных, помилуй!” И в церкви то дейте и ложася. Не грешите ни одину же ночь, аще можете, поклонитися до земли; а ли вы ся начнеть не мочи, а трижды. А того не забывайте, не ленитеся, темь бо ночным поклоном и пеньем человекъ побежает дьявола, и что въ день согрешить, а темъ человеекъ избываеть. Аще и на кони ездяче не будеть ни с кым орудья, аще инех молитвъ не умеете молвити, а “Гос-

поди помилуй” зовете беспрестани, втайне: та бо есть молитва всех лепши, нежели мыслити безлепицю ездя» [398].

По сути дела, здесь Мономах излагает практику духовной (религиозной) жизни, поведенческие формы которой организуют жизнь человека в ее повседневности, исходя из особенностей его служения. В данном случае — это мирское княжеское служение. И Мономах вначале дает своего рода «формулу» духовного устроения. Оно должно быть покаянным: «Якоже блудницю и разбойника и мытаря помиловалъ еси, тако и нас, грешных, помилуй!» [398], как и молитва «Господи, помилуй» должна быть беспрестанной и тайной (что, впрочем, вполне соответствует и монашескому правилу). Эта молитва рождает определенный тип поведения человека смиренного, ориентированного не на себя, а на евангельский принцип любви, что и развивается Мономахом далее, в его наставлении об устроении мирской, внешне-деятельной жизни: «Убогых не забывайте, но елико могуще по силе кормите, и придайте сироте, и вдовицю оправдите сами, а не вдавайте силным погубити человека. Ни права, ни крива не убивайте, ни повелевайте убити его; аще будеть повиненъ смерти, а душа не погубляйте никакоя же хрестьяны… гордости не имейте в сердци и въ уме… Старыя чти яко отца, а молодыя яко братью. В дому своемь не ленитеся…» [398—400] и т. д. Интересно, что и в эту назидательную интонацию наставника, передающего опыт религиозной жизни своим «детям», вдруг врывается опять личная покаянная интонация благодаря включению формы глагола первого лица, и именно потому, что к своей душе в духе покаяния обратился Мономах: «Паче всего гордости не имейте в сердци и въ уме, но рцемъ: смертни есмы, днесь живи, а заутра в гробъ; се все, что ны еси вдалъ, не наше, то твое, поручил ны еси на мало дний» [400].

Таким образом, специфика анализируемого отрывка первой части — собственного наставления Мономаха — определяется принадлежностью автора-повествователя к Священному Преданию, в котором он пребывает и *из* которого говорит. Само написание этого текста есть *передача способа спасения*. А это возможно только из личного опыта религиозной жизни и только из покаянного собственного чувства — в собственном смирении. Так и происходит в тексте: Мономах вначале самоопределяется в отношении к Богу и своей душе, и затем, из смиренного предстояния перед Истиной, он, пропуская ее через себя, свой опыт, дальше в любви передает ее своим ближним. Поэтому здесь наставление, или поучение, — дается *не от себя*, но *как свое*.

Интересно сочетание в приведенной части текста наставлений сугубо практического характера с религиозной идеей. Основные ее топосы — «свой дом», княжество, дружина. Затронут весь уклад жизни, в котором для Мономаха нет мелочей, и обозначены все, кто окружает человека, люди вообще: гости, воины, семья, жена, сироты, вдовицы, убогие. Но при этой нацеленности к жизни, основной и самый пронзительный мотив здесь — мотив смерти как предстания человека перед Страшным судом: «Се же вы конець всему: страхъ Божий имейте выше всего» [400].

* * *

Вторая часть «Поучения» Владимира Мономаха, которую называют исследователи *автобиографией,* действительно представляет собой рассказ Мономаха о своей жизни. Но назвать автобиографией этот рассказ вряд ли можно, так как, по слову М. М. Бахтина, средние века «не знали биографических ценностей» [Бахтин, 1979, с. 131]. Это жанр гораздо более поздний, первым его опытом, как известно, стало «Житие» протопопа Аввакума, им самим написанное. Здесь же, как мы уже указывали, «поступок и исповедь-самоотчет» является основной, определяющей смысловой формой первой части произведения Мономаха — его поучения детям. Главным признаком, или свойством, этой смысловой формы является его исповедальность. По словам Бахтина, «там, где является попытка зафиксировать себя самого в покаянных тонах в свете нравственного долженствования, возникает первая существенная форма словесной объективации жизни и личности (личной жизни, то есть без отвлечения от ее носителя) — самоотчет-исповедь», для которой характерно «стремление к своему “пределу” — чистому ценностному одинокому отношению к себе самому…», когда «*другой* бывает нужен как судья, который должен судить меня, как я себя сам сужу, не эстетизуя меня» [Бахтин, 1979, с. 124]. (Эстетизация в принципе чужда древнерусскому тексту в силу его специфики, что неоднократно отмечали ученые-медиевисты).

Мотив покаяния является главным в первой части «Поучения» и, как мы это попытаемся показать ниже, не менее значимым во второй, «автобиографической» его части.

На первый — внешний — взгляд, во второй части произведения перед нами предстает подробный и фактографически точный отчет Мономаха о своей жизни с перечислением большинства своих походов в хронологическом порядке, описанием не только воинских, но и мирских, «княжеских» доблестей, что и составляет событийную основу сюжета. Такой взгляд естественно подводит к выводам о поли-

тической и дидактической целях Мономаха как основным[111], с одной стороны, и к достаточно неожиданному выводу о возникающих разных «*образах»* Мономаха в первой и второй частях «Поучения», с другой. А.М. Панченко увидел языческое и христианское содержание в *«сосуществовании языческого "обычая" и христианского "закона"»,* что он связал с «двоименностью» героя, а также присутствием цитат из Псалтири в первой части произведения и отсутствием таковых во второй: «Про первую можно сказать, что она написана Василием. <…> Вторая часть написана князем Владимиром, воином и охотником. *Достаточно прочесть её, чтобы увидеть: ни Десятисловие, ни Нагорная проповедь на этот текст не влияют*» [Гумилев, Панченко, 1990, с. 48—49].

Последняя мысль нуждается в проверке — действительно ли выпадает вторая часть из христианского контекста всего «Поучения» и образ Мономаха обретает языческие черты? Уходит ли из этой части текста мотив покаяния, изменяется ли тип сюжета, который в древнерусском тексте является провиденциальным? И означает ли это, что смысловая форма исповеди-самоотчета не распространяется на вторую часть «Поучения»? (Третьей части «Поучения» — письма Мономаха — мы пока не касаемся, хотя она не только связана с предыдущими, но и влияет на их содержание). Проанализируем образ Мономаха — «идеального» князя»[112] — этой части текста в плане сюжетного развития, обращая внимание не столько на внешний, сколько на внутренний сюжет, являющийся основным.

На наш взгляд, на протяжении всей так называемой «автобиографии» Мономах ведет к самому важному для себя: не к тому, чтобы показать свои воинские подвиги и их количество, чем и прославиться, а к рассказу о своем главном *внутреннем событии*: о том, как его посетила *жалость к христианским душам*.

Большую часть повествования занимает перечисление походов: и с половцами против русских князей, и с князьями русскими против половцев, — всего перечислено 69 походов из названных 82-х. Интересно то, как ведет свое повествование Мономах. На первый взгляд бесстрастный, фактографически сухой рассказ о походах вне

[111] Так, основной темой, объединяющей все три части, Д.С. Лихачев считал «тему необходимости морального упорядочения нового политического строя» [Лихачев, 1987, с. 141].

[112] Д.С. Лихачев пишет об образе идеального князя в «Поучении» Мономаха: «Описывая свою жизнь — свои «пути» и «ловы», он создавал не литературный идеал, а жизненный». Правда, при этом, по мысли ученого, «он стремился создать о себе определенную славу, молву» [Лихачев, 1987, т. 3, с. 59].

оценочного подхода к ним[113] «вдруг» переходит в другой план: появляется эмоция, переживание чувства сострадания. Мономах пишет о том, как он «съжаливъ си хрестьяных душь и селъ горящих и манастырь» [ПЛДР, 1978, т. 1, с. 404], и как возмутилась его душа от того, что «хвалятся поганые» горящими селами и монастырями. Основной смысл ценностного выбора автора и заключается в его словах: «И рех: “Не хвалити ся поганым!” И вдахъ брату отца его место, а самъ идох на отця своего место Переяславлю. И выидохом на святаго Бориса день ис Чернигова, и ехахом сквозе полкы половьчские, не въ 100 дружине, и с детми и с женами. И облизахутся на нас акы волци стояще, и от перевоза и з горъ, Богъ и святый Борисъ не да имъ мене в користь, — неврежени доидохом Переяславлю» [ПЛДР, 1978, т. 1, с. 404].

Совершилось главное событие: внутренний переворот в отношении к основному вопросу всего произведения — «владения землей». Мономах отказывается от своих завоеваний ради христианских ценностей. Перед нами момент пробуждения национального и одновременно христианского самосознания, когда происходит перемена мыслей (от греч. μετάνοια, букв. «после ума», «переосмысление»), что и означает покаяние: войну за власть над уделом брата Мономах осознал как свой грех, как зло для Русской земли — и изменился! На наш взгляд, это центральная часть так называемой автобиографии, наиболее значимая в идейном смысле. Не случайно здесь возникает образ святого Бориса-страстотерпца: в день памяти этого святого Мономах уходит из Чернигова, что для него является провиденциальным знаком. Вспомним, что именно проблема власти — отказа от нее ради спасения души — лежит в основе подвига страстотерпцев Бориса и

---

[113] Д.С. Лихачев, выделяя в летописи ряд функций такой фактографичности, говорит о цели летописца, стремящегося передать «впечатление неохватного обилия событий человеческой истории, ее непостижимости, ее величия и богонаправляемости»; «неважность» ее отдельных событий с точки зрения вневременного смысла бытия», а также подняться над событиями, взглянуть на них «бесстрастным» взглядом — с точки зрения вечности [см.: Лихачев, 1979, с. 257, 258]. Углубляет эту мысль В. Лепахин, говоря о фактографичности как способе выражения идеи Божественного промысла: «Для летописца, бесспорно, всякое событие, поскольку оно лежит в русле иконичного времени, имеет глубокий внутренний смысл, но выявление этого смысла — есть прерогатива Божией воли <…> летописец знает, что часто смысл, значение и последствия события выявляются гораздо позже, но именно тогда, когда на то будет воля Божия. В этом смирении летописца признание иконичности как самого события, так и времени, в котором оно свершается, но поскольку иконичность, в самом общем плане, это невидимое в видимом, то летописец и фиксирует видимое, оставляя невидимому возможность проявиться самому в той мере и в тот момент, когда это будет угодно Богу» [Лепахин. 2002, с. 224—225].

Глеба. (Не случайно и позже, в третьей части «Поучения», мы встречаем очевидное сходство монологов Бориса в «Сказании о Борисе и Глебе» и Мономаха о мире *этом* и *ином*. Борис: «Чьто бо приобретоша преже братия отьца моего или отьць мой? Къде бо ихъ жития и слава мира сего…? <…> Уже все се имъ, акы не было николиже: вся съ нимь ищезоша, и несть помощи ни отъ кого же сихъ — ни отъ имения, ни отъ множьства рабъ, ни отъ славы мира сего» [ПЛДР, 1978, т. 1, с. 282]. Мономах: «Зри, брате, отца наю: что взяста, или чим има порты? но токмо оже еста створила души своей» [ПЛДР, 1978, т. 1, с. 410]).

За праведность этого выбора и поступка, и по молитвам Мономаха, было явлено чудо: невредимо прошла дружина около ста человек с женами и детьми через полки половецкие, в чем видит Мономах помощь Бога и святого Бориса и что передается им очень поэтично: половцы — волки, «облизывающиеся» на русских воинов. Нужно заметить, что именно с этого момента — добровольного ухода Мономаха из Чернигова, который был уделом его брата, — войны, которые он ведет, становятся защитительными, обретают иную мотивировку. Так, три года в Переяславле он терпел голод, *отражал* нападения врагов, причем, половцев, и победил, по его же словам, с помощью Божией: «…и Богъ ны поможе — избихом`я, а другия поимахом» [ПЛДР, 1978, т. 1, с. 404].

С этого момента и далее в изложении всех походов проявляется *ценностное к ним отношение.* А также появляется фраза, не звучавшая ранее, теперь же повторяемая Мономахом многократно: «И Бог ны поможе» [ПЛДР, 1978, т. 1, с. 404, 406]. Если о помощи свыше до рассматриваемого эпизода говорится один раз в связи с битвой на Белой Веже против половцев, состоявшейся в день Успенья Богородицы (тоже знак праведности этой битвы), то после этого *покаянного поступка* — ухода из Чернигова, отчины брата — помощь Бога и святых упоминается шесть раз. Причем походы на братьев теперь объясняются с нравственной стороны. Так, на Ярославца Мономах пошел потому, что уже «не терпяче злобъ его» («не стерпел злодеяний его») [ПЛДР, 1978, т. 1, с. 406, 407], и на Глеба ходил, потому что он «оже ны бяше люди заялъ» («наших людей захватил») [ПЛДР, 1978, т. 1, с. 406, 407].

Итак, сама логика повествования выстраивает внутренний сюжет, основанный на внутреннем же ценностном самоопределении автора, о чем говорят отмеченные выше эмоциональность повествования, а также Божественное присутствие в ключевых моментах нравственного и духовного выбора Мономаха. Таким образом, перечисление всех

походов отнюдь не означает равное к ним отношение автора, полную безоценочность, а может означать своего рода «отчет» в своих деяниях перед Высшим судией, *форму покаяния*, что явно присутствует в двух обрамляющих «автобиографию» частях — Поучении и письме, и что позволяет увидеть в «автобиографической» части ту же смысловую форму «исповеди-самоотчета».

После рассказа о своих воинских деяниях Владимир Мономах описывает свои подвиги на охоте, которые также отражают черты доблести: мужество, ловкость, бесстрашие. Казалось бы, свойства эти не обязательно христианские (доблесть, например, — одна из главных языческих ценностей). Но следует отметить, что доблесть, храбрость, мужество, бесстрашие как положительные качества не отменяются христианством, но обретают иное смысловое наполнение, так как теперь они имеют иную мотивировку.

Так, бесстрашие князя, так называемая «мирская» черта, вырастает из смирения, из уверенности Мономаха в действии Промысла Божия, что выражено в его словах «никтоже вас не можеть вредити ся и убити, понеже не будет от Бога повелено» [ПЛДР, 1978, т. 1, с. 408]. Эта уверенность Мономаха вырастает из слов евангельских: «И не бойтесь убивающих тело, души же не могущих убить; а бойтесь более Того, Кто может и душу и тело погубить в геенне. Не две ли малые птицы продаются за ассарий? И ни одна из них не упадет на землю без [воли] Отца вашего; у вас же и волосы на голове все сочтены» (Мф. 10:28—30). Именно эта мотивировка определяет особый тип поведения в экстремальных ситуациях: внешне может быть проявлена отчаянная смелость, почти безумие в отношении к собственной жизни, а внутренне — смиренное признание воли Божией и Его участия в жизни человека. Так, тема смерти, которая является сквозной в «Поучении», решается и в «автобиографической части произведения Мономаха» в смиренном плане.

Мономах как человек смиренный все, что было сделано доброго, относит не к себе, а к милости Божией и воздает Ему хвалу. И это не проявление этикетности, а выражение представлений писателя о человеке как творении Бога. Даже то, что он «не ленив», для него не личное достижение, а данное свыше качество: «Не хвалю бо ся ни дерзости своея, но хвалю Бога … иже мя грешнаго и худаго се лико лет сблюд от техъ часъ смертныхъ, и не ленива мя былъ створилъ, худаго, на вся дела человечьская потребна» [ПЛДР, 1978, т. 1, с. 408]. Так отделяется греховная природа от образа Божия в человеке. Он называет себя «грешным» и «худым» и «на всякие человеческие дела потребна», имея в виду «человеческие» в значении гре-

ховные, не божественные дела, так как только присутствие благодати Божией в делах человека делает их добрыми делами. Вот почему на добрые дела надо «потесниться» («потъснетеся на вся дела добрая» [ПЛДР, 1978, т. 1, с. 408], т.е. направить свою волю к воле Божией, потеснив свое хотение[114].

В результате перед нами предстает со страниц «Автобиографии» человек смиренный и при этом деятельный, активный, волевой, что объясняется особенностями княжеского служения христианина, для которого его *служение* заключается в совершении воли Божией во всех делах, включая домашние. Поэтому та ответственность, которую князь несет перед Богом за своих подданных, делает его активность проявлением именно смирения перед волей Высшей. Он должен действовать *не от себя*, но включая свою волю и самого себя в это действие, согласованное с Промыслом Божиим, вследствие чего сюжет становится по типу своему провиденциальным.

На наш взгляд, из общего покаянного контекста всего произведения вторая часть не выпадает. Перед нами тот же образ смиренного человека, продолжающего поучение детям *отчетом* о своем княжеском служении. Покаяние является основным мотивом, организующим логику развития сюжета в «воинской» части «автобиографии», а такие черты Мономаха, как сила характера, бесстрашие, доблесть, стойкость, мужество, терпение в испытаниях, выраженные в перечисленных Мономахом «мужских» делах — «ловах», вырастают из его христианского устроения души, из главного его качества — смирения перед волей Бога, а значит, активности в исполнении ее, что и проявляется в особенностях сюжетного развития второй, автобиографической части «Поучения Владимира Мономаха».

* * *

Третья часть «Поучения» Владимира Мономаха является письмом брату, виновному в смерти его сына. Такие факты гибели от руки родственника не были исключительными в идущей тогда между князьями-братьями междоусобице, что нашло отражениев летописях [см. об этом: Романов, 1966, с. 141—145; Творогов, 1994, с. 15—45]. Но реакция Мономаха на потерю сына была все же исключительной и подарила нам своего рода уникальный документ, свидетельствую-

[114] Перевод Д.С. Лихачевым слова «потъснетеся» словом «постараться» («постарайтесь на всякие добрые дела» [ПЛДР, 1978, т. 1, с. 409]), как нам кажется, не совсем удачен, т. к. не передает этого важнейшего оттенка смысла, и действие теряет значение терпения и смирения и может выражать проявление героем своей воли.

щий о высоком духовном состоянии этой исторической личности, о христианском устроении его души и, конечно, о достигнутом им поразительном по силе смирении.

О мотиве покаяния и смирения в письме Владимира Мономаха написал в своем исследовании А.Н. Ужанков [см.: Ужанков, 1911, с. 204—209], выводы которого о ценностно-смысловом содержании образа Владимира Мономаха подтверждают результаты нашего исследования первых двух частей этого текста, и это делает излишним его анализ, но позволяет утвердительно сказать о главном мотиве всего произведения — покаянии, как его доминанте, и о главной форме повествования — «исповеди-самоотчете» (М.М. Бахтин). Письмо Мономаха вполне может — и должно — рассматриваться как «поступок» (это и есть, прежде всего, поступок!). Нужно подчеркнуть в его этом поступке смысловое сходство с поведением святых страстотерпцев Бориса и Глеба (см. о подвиге св. князей ниже), чей страстотерпческий подвиг называют парадоксальным. Письмо Владимира Мономаха столь же в этом смысле парадоксально, так как проявляет тип поведения, противоположный общепринятому и естественному с точки зрения законов естества: он не внешне прощает убийце, но он проходит путь внутренней — духовной — борьбы, когда «душа» борется с «сердцем» для достижения внутреннего смирения, и значит — любви к убийце сына, но брату своему: «О многострастный и печалны азъ! Много борешися сердцемь, и одолевши, душе, сердцю моему, зане, тленьне сущи, помышляю, како стати пред страшным судьею, каянья и смеренья не приимшим межю собою» [ПЛДР, 1978, т. 1, с. 410]. Обратим внимание в этой цитате на слово «смеренья», которое переведено словом «помирившись». («О я, многострадальный и печальный! Много борешься, душа, с сердцем и одолеваешь сердце мое; все мы тленны, и потому помышляю, как бы не предстать перед страшным судьею, не покаявшись и не помирившись между собою») [ПЛДР, 1978, т. 1, с. 411]. Этот перевод, безусловно, отвечает контексту отрывка, но и более того — углубляет понимание слова «смирение», в котором соединяются слова «покаяться» (увидеть меру своей греховности) и «помириться» (быть в состоянии мира с кем-либо). Невозможно достичь примирения («помириться») без внутреннего сердечного смирения. Так открывается связь смыслового ядра древнерусского слова «смерение» — «мера» — со словом «мир».

* * *

Подводя итоги герменевтическому прочтению «Поучения» Владимира Мономаха, скажем следующее. Идея и цель спасения души

определяют содержание как собственно-поучения, т.е. наставлений Мономаха, так и второй части произведения — автобиографии и, конечно, самого его образа как человека смиренного. Налицо те черты и признаки, которые характеризуют человека смиренного, главным из которых является при осознании своей «худости», или недостоинства, направленность *своей* воли к воле *божественной*, что вводит *синергийность как принцип развития внутреннего сюжета*. Но достиг ли Мономах полноты смирения, а значит, состояния особо благодатного (т. к. помним, что смирение как качество души — это плоды покаяния, благодатные дары, а не личное приобретение человеком гармонии и совершенства)? Об этом говорить нельзя уже потому, что перед нами — не житие, а текст, им самим написанный, передающий состояние *кающегося грешника*, который взирает на идеал, *Образец*, т.е. на Христа, стремится ему *уподобиться*, ощущая свое несовершенство, что проявляется в речи, поступках, отношении к ближним. Так возникает в процессе чтения — в восприятии читателя — *идеальный* образ кроткого, смиренного человека. *Характер*, или *образ* поведения, определяется принципом уподобления Христу, Который «кроток и смирен сердцем». Но незавершенность этого уподобления сказывается в отсутствии полноты того мира, *покоя*, который характерен лишь для святых и выражен — в иконе, житии — в особого рода статике, передающей *уже* пребывание в Царстве Благодати, в вечности Бытия Бога. (Напомним цитированные выше евангельские слова: «Научитеся от мене, яко кроток есмь и смирен сердцем, и обрящете *покой* душам вашим» (Мф. 11:29). Перед нами же предстает не святой, а «кающийся грешник», который себя именно таким и осознает.

Изображенный процесс покаяния в форме исповеди-самоотчета включает в повествование категорию *исторического* и *психологического* времени, обращенного в *вечность*, как и пространства души, исполненной реалий внутренних переживаний и молитвенно также обращенной к Вечности. Поэтому *рисунок образа Владимира Мономаха определяется именно этой доминантой — покаяния (уподобления) как процесса*, и *этому подчинены все формы повествования*. Сюжет является провиденциальным, что выражается в разных формах, особенно в присутствии молитвы, которая есть сама по себе действие, поступок и одновременно способ включения сакрального пространства в пространство земное — историческое и психологическое.

Итак, рождаемый «Поучением» идеальный образ князя говорит о том, что в нем отнюдь не механически, а органично и иерархически соединены *церковные добродетели*: вера, покаяние, молитвенность, стремление жить по заповедям, — все, что включает в себя смирение

перед волей Бога, — и так называемые *светские* добродетели, или *идея княжеского — светского* — служения, с чертами, ему присущими: храбростью, доблестью, политической волей и мудростью государственного правителя, нацеленного на сохранение единства Русской земли.

Принцип поведения Владимира Мономаха как идеального героя определяется свободным стремлением к *уподоблению* как *соединению* со своим Первообразом. А это возможно только в поступках, в формах самой жизни — внутренней и внешней. Основной конфликт образа положительного «героя»[115] в древнерусской литературе и заключается в осознавании им своего несоответствия Образцу, своей греховности, недостоинства. Разрешение этого внутреннего конфликта находится в осуществлении такого принципа отношений человека и Бога, которое характеризуется понятием *синергии*[116]*, или* свободным соединением человеком *своей воли* с *волей Бога*, что и является главным типологическим свойством (качеством) образа *смиренного* человека в христианском смысле этого понятия.

* * *

Итак, XI—XII вв. уже в самых ранних памятниках письменности дают нам сформировавшийся в ценностно-содержательном плане образ идеального человека, который по своему типу отношения к *миру* (понимаемом здесь как мироздание, христианский космос, Творение Бога) является *смиренным*, и это — главное и определяющее его качество, обусловленное восхождением к Евангельскому Образцу — Образу Иисуса Христа.

Далее появляются произведения разных жанров, и на протяжении уже первых двух веков, в домонгольский период, русская литература обретает своих святых — и, соответственно, жанр жития, своих проповедников-златоустов — и жанр проповеди, своих паломников — и хождения, своих первых книжников-летописцев — и жанр летописи и т. д. В системе стадиального развития А. Н. Ужанкова эти два века развития словесности относятся к стадии мировосприятия, которая характеризуется особым способом познания: «умными очами», ве-

[115] Но при этом не святого, т. к. в житии конфликта во внутреннем смысле нет, действуют другие законы создания образа, и о них надо говорить отдельно.

[116] «Синергия (греч. συνεργία — совместное, согласованное действие) — концепция православного богословия, утверждающая необходимость соработничества, сообразованности, согласованного лада между Божественной энергией (благодатью) и энергией человека (волей) в деле спасения, соединения человека с Богом». [Хоружий, URL: http://www.wco. ru/biblio/books/horuzhy1/H01-T.htm#1s].

рою, и художественный метод определяется как «религиозно-символический» [Ужанков, 2007, с. 100], что, несомненно, проявляется в символическом характере образности в целом и изображении человека в частности.

3.2. Княжеские жития: типология смиренного героя

Первая группа, к которой обратимся, выявляя особености типа смиренного человека, носит именование *княжеских житий.* Нужно отметить несомненный интерес исследователей именно к этому типу русской святости, начиная с не потерявших своего значения трудов В. О. Ключевского, Е. Е. Голубинского, Н. И. Серебрянского, Г. П. Федотова, Д. И. Абрамовича и др. А также исследователей XX—XXI вв.: Л. А. Дмитриева, В. В. Кускова, Г. М. Прохорова, С. А. Семячко, Т. Р. Руди, А. Н. Ужанкова, Н. И. Милютенко, А. М. Ранчина и др[117]. Надо сказать, что указанные Г. П. Федотовым черты этого типа святости, данные им характеристики подвига князей, да и сама классификация проходят сквозь основные имеющиеся в этом направлении исследования и либо в них подтверждаются, либо получают свое развитие и углубление. А потому и мы будем прибегать к этому труду как первоисточнику основных идей о *характере святости* русских князей. Исследователи советского периода в основном были единодушны в характеристике княжеских житий, не делали акцента на характеристике их святости, которую связывали в большей мере с общественным, политическим служением святого князя.

Г. П. Федотов считал что, «для того, чтобы уяснить во *всей чистоте и своеобразии сущность княжеского подвига*, необходимо выделить в сонме святых князей несколько раздельных групп: князей *равноапостольных*, князей-*иноков*, князей-*страстотерпцев* и, наконец, князей, прославленных своим *общественным служением»* [Федотов, 1990, с. 91]. Он же отмечает и положение с наличием житийных текстов. При том, что канонизировано в целом более 50 князей и княгинь, «от большинства святых князей не сохранилось для нас ничего, кроме имен и святых останков: ни житий, ни летописных сказаний» [Федотов, 1990, с. 90]. И замечает важный факт: «Хотя почитание святых князей начинается с первых же лет христианства на Руси

[117] Труды всех перечисленных ученых представлены в списке литературы.

(св. Борис и Глеб), но особенно усиливается во времена монгольского ига, чтобы прекратиться одновременно с ним к концу XV века» [Федотов, 1990, с. 90].

Итак, определены временные границы складывания и развития в древнерусской литературе княжеских житий: XI — конец XV в. и основные типы княжеской святости — страстотерпцев, мучеников, благоверных, иноков-князей, равноапостольных[118] и др.

Начинается княжеский подвиг с *князей-страстотерпцев Бориса и Глеба*. Это первые канонизированные русские святые, которые дали жизнь и первым древнерусским агиографическим текстам, получившим название Борисоглебского цикла, включающим *Летописную повесть 1015* года об убиении Бориса и Глеба, «*Съказание и страсть и похвалу святую мученику Бориса и Глеба»* и написанное Нестором *«Чтение о житии и погублении блаженную страстотерпца Бориса и Глеба»*. Предваряя подробное герменевтическое прочтение анонимного Сказания о Борисе и Глебе, отметим главное: все три текста, как свидетельствуют имеющиеся исследования, при всех текстологических различиях [см.: Соболевский, 1890; Серебрянский, 1916; Мюллер, 2002; Ужанков, 2000, 2001; Ранчин, 1987, 2007] сохраняют единство в осмыслении содержания, характера подвига святых, названных страстотерпцами. Это означает, что при имеющемся различии в этих трех повествованиях об убиении князей (б*о*льшая фактографичность летописной повести, или, наоборот, б*о*льшая развернутость монологов святых в анонимном «Сказании», или б*о*льшая каноническая выдержанность в строго агиографическом стиле «Чтения» Нестора и т. д.) мотивация поступков и тип поведения не меняются. И та доминанта в их поведении, которую отмечает Г. П. Федотов, а вслед за ним В. Н. Топоров и многие другие, — «вольного мучения» в «подражание Христу» — позволяет говорить о смиренной кротости как главной идее этих образов. Но, чтобы увидеть, как эта идея воплощена в образах святых, какие формы выражения она обретает, чтобы понять *глубину смысла* этой идеи, мы герменевтически исследуем анонимное «Сказание о Борисе и Глебе», наиболее любимое и распространенное в Древней Руси.

[118] Чин «равноапостольного» все же и ограничивается образом Владимира Крестителя, о котором мы говорили выше в связи со «Словом о Законе и Благодати», несмотря на попытку к этому типу святости отнести и местночтимого Муромского князя Константина Ярославского, житие которого построено на поздних записях муромского предания в XVI в. и носит в большей мере легендарный характер [см.: Федотов, 1990, с. 92].

3.2.1. Подвиг смирения в «Сказании о Борисе и Глебе»

О святости первых русских святых Бориса и Глеба существует весьма обширная исследовательская литература, которая обладает своей эволюцией. Любой исследователь, обращаясь к изучению агиографии об этих святых, начинает с указания на труд Г. П. Федотова, затем В. Н. Топорова и далее развивает какой-либо аспект — исторический, литературоведческий, текстологический или содержательный. В последние годы появились интересные и очень разные, но дополняющие друг друга исследования [см.: Успенский, 2000; Ужанков, 2000, 2001; Демин, 2003; Ранчин, 2007; Парамонова, 2003; Милютенко, 2005, и др.], в которых все же проблема типологии образа святого затрагивается лишь косвенно. Напомним: нас интересует содержание образа святого в житии и *особенности поведения смиренного человека*, каковым святой является уже по факту самой святости (смирение и определяет меру его близости к Богу). Г. П. Федотов, говоря об особенностях святости Бориса и Глеба, отмечал ее уникальность и полагал, что «для нее оказывается *невозможным найти агиографические образцы*».

Действительно, в византийских переводных житиях-мартириях, известных на Руси в XI веке, главным является страдание и мученичество за веру в ее утверждение и тем самым укрепление и распространение среди новых обратившихся язычников. В качестве основной аналогии подвига святых Бориса и Глеба приводится обычно славянское Житие Вячеслава Чешского, убитого братом, занявшим его престол. Эта параллель естественно возникает потому, что и само Житие Вячеслава Чешского было известно на Руси в XI в., и составитель «Сказания», описывая монологи Бориса, включает в них воспоминание самого святого о смерти Вячеслава от руки брата. Но, как пишет Н.И. Милютенко с опорой на исследования Н. Ингема, «…у св. Вячеслава в его подвиге были предшественники и были другие последователи кроме русских князей <…> Русские святые князья Борис и Глеб были всего лишь двоицей в обширной семье европейских правителей-мучеников, занимающей всю северную периферию христианского мира с Запада на Восток. Гибель большинства из них, так же, как и смерть Бориса и Глеба, не связана с мученичеством за веру. Их убийцы, братья, родственники или подданные — такие же христиане, как и их жертвы» [Милютенко, 2005, с. 14].

Заметим, что, конечно, этот факт не единичности подобного рода подвига и святости весьма важен, и ряд параллелей со святыми коро-

лями Европы, приводимых Н. И. Милютенко, говорит об их типологическом сходстве, хотя и пока очень внешнем (для установления такого сходства нужен более глубокий сопоставительный анализ на ценностно-антропологическом и герменевтическом уровнях). Для нас же существенен именно тот факт, который, по утверждению Н. И. Милютенко, установил Н. Ингем, что в Византии *не был известен этот тип святости* [см.: Милютенко, 2005, с. 14]. Значит, *не был он известен и на Руси*, почему нельзя говорить о каком-либо влиянии на агиографа, и тем более на самих святых, европейских агиографических образцов (что освобождает и нас от необходимости подобного сравнительного анализа)[119].

Мы обращаемся к анонимному «Сказанию о Борисе и Глебе» как к тексту, получившему наибольшее распространение на Руси, и подробнее остановимся на образе св. Бориса. Будем помнить, что перед нами — «словесная икона», главной целью которой является изображение лика святого. Доказывать, что «Сказание» — не жанр устного народного творчества, а житие, не нужно: этот факт установлен и утвержден давно[120]. А также и тип святости однозначно определен как страстотерпчество. Но характер подвига, его содержание, сама *суть* подвига, все еще подвергается разным толкованиям. Все исследователи стремятся дать определение их подвига, отыскивая нюансы, пытаясь проникнуть в тайну святости первых русских святых. Но никто не уходит далеко от определений, данных Г. П. Федотовым[121], ставшим первым исследователем древнерусской святости, порой полемизируя с ним или развивая его идеи. Так, Г. П. Федотов первым раскрыл смысл подвига святых как страстотерпческого и, говоря об особенностях подвига первых русских святых — князей Бориса и Глеба, отметил «…*евангельское происхождение этой идеи — вольной жертвы за Христа* (хотя и не за веру Христову). Он характеризует их подвиг, прежде всего, как «подвиг непротивления» [Федотов, 1990, с. 49]. В. Н. Топоров же, наоборот,

---

[119] Попутно скажем, что это еще раз подтверждает неповторимость, уникальность любого и каждого жития в смысле личного выбора и личного подвига святого. Впрочем, и сама исследовательница, проанализировав целый ряд житий правителей европейской агиографии, говорит о том, что «нет единого типа поведения правителя-мученика» [Милютенко, 2005, с. 28].

[120] Хотя, заметим, каждый исследователь говорит о наибольшей каноничности и агиографической «правильности» «Чтения о Борисе и Глебе», составленного преп. Нестором, и близости к исторической повести «Сказания» (см., например: Ужанков 2000, с. 46), которое, тем не менее, остается в рамках агиографии.

[121] Но раньше Федотова, естественно, это определение типа святости как страстотерпческого дано самой Церковью в момент канонизации.

называет «подвигом противления» [Топоров, 1995, с. 503]. На наш взгляд, Г.П. Федотов и В.Н. Топоров по сути не опровергают друг друга. Действительно, во *внешнем* выражении подвига святые именно *не сопротивлялись* насильственной смерти, т.е. буквально внешним действием, поступком, о чем и говорит Г. Федотов, который считает «невозможным… говорить о вольной смерти: можно лишь говорить о *непротивлении смерти*». Правда, тут же и уточняет, что «непротивление это, по-видимому, сообщает характер *вольного заклания* насильственной кончине…» [Федотов, 1990, с. 50]. В то же время нельзя не заметить, что вся активность святых братьев, вся направленность их силы перемещаются из внешнего во внутренний план, на уровень душевных движений, и тем самым определяют внутреннюю драматургию каждого образа, их душевную борьбу, напряженность которой трудно измерить: перед святыми стоит задача побороть то, что является для человека *естественным,* — желание жить в смысле биологическом, чтобы обрести жизнь духовную, т.е. жить в вечности, тем самым обрести состояние *сверхъестественное* — святость. И в этом смысле они, безусловно, совершают подвиг *противления злу*, как явлению духовному, *вольный* выбор смерти, что и есть, по словам В.Н. Топорова, «*противление злу в духе*, урок насилию и неволе» [Топоров, 1995, с. 503].

О «духовном подвиге смирения» святых Бориса и Глеба как главном говорит А.Н. Ужанков, рассматривая «Чтение о Борисе и Глебе» преп. Нестора в качестве «первого русского агиографического произведения». Исследователь отмечает в качестве главнейшего условия достижения святости и возможности создания жития — исполнение святыми 19 заповедей (10 Моисеевых и 9 заповедей блаженства), которые «составляют смысловую основу житийного канона» [Ужанков, 2011, с. 197], и, соответственно, нарушения заповедей Святополком, образ которого противостоит святым и по главному душевному качеству, главному его греху — гордыни, которому «братья противопоставили смирение, “нищету духовную”…» [Ужанков, 2011, с. 197]. Собственно, тем самым указывается на основной духовный конфликт между Святополком и святыми братьями — гордыни и смирения. Заметим, что это очень своеобразный конфликт, тип которого обладает специфическими чертами, и их мы более подробно рассмотрим ниже. Предварительно заметим, что если гордыня, своеволие героя несет зло, разрушает мир, то смирение обладает удивительным свойством: противостоять и *побеждать* зло, при этом гармонизируя мир, восстанавливая его целостность.

Много потрудился над произведениями Борисоглебского цикла, и более всего — над анонимным «Сказанием», современный исследователь А. М. Ранчин [Ранчин, 2007], рассматривая его в разных ракурсах. Вопрос о типологии этого «парадоксального» типа святости он освещает в другой статье, посвященной князю Андрею Боголюбскому, но выделенные им типологические черты относятся, конечно, и к святым Борису и Глебу [см.: Ранчин, 1999, с. 31—54; 2007, с. 33]. Ученый выделяет следующие «*архетипические* особенности повествований о князьях-страстотерпцах»: «…*мотив христоподобия святого*; … *вольное подражание «страстям» Сына Божьего*; … мирское служение князя как «особый христианский подвиг», который «достигает своего предельного выражения в *ситуации “невинного убиения*” … когда царь или князь принимает добровольную смерть “за правду Христову”. “Невинное убиение” служителя Божия не только омывает его собственные грехи, но и имеет *характер искупительной жертвы, повторяющей искупительную жертву Христа*»[122] [Ранчин, 2007, с. 33). Исследователь считает, развивая далее мысль Г. П. Федотова о «сверхдолжном» подвиге Бориса и Глеба, что «непротивление Бориса и Глеба парадоксальным образом реализовывало еще не выявленную и, в этом смысле слова, *не сформированную модель поведения*», и отмечает, что сложившаяся «экстремальная (в этическом смысле) ситуация предполагала особенную, отсутствующую в обыденной земной жизни *линию поведения*: Борис и Глеб подвергаются угрозе от старшего брата, перед которым ни в чем не повинны. Ситуация разительно напоминает историю первого убийства на Земле, умерщвление Авеля братом Каином» [Ранчин, 2007, с. 71].

Но, заметим, что сама *линия поведения*, которая и могла бы представить более четко «*модель»* поведения, А. М. Ранчиным не анализируется.

Впрочем, еще В. Н. Топоров прежде многих других заметил, что этот особый тип святости — страстотерпчества — явлен именно в самой «их страстотерпческой смерти, точнее, *в особом типе поведения перед лицом смерти* <…> Он (Борис. — *Л.Д.*) отказывается *поступать* так, как *поступал* его отец до святого крещения “славы

---

[122] Следует отметить несоответствие этой мысли христианскому учению о спасении, т. к. жертву Христа и Его искупительный подвиг повторить нельзя, он уже совершен Самим Богом, можно лишь соучаствовать в этой жертве, разделять Его страдания. В евхаристической трапезе Господь призывает учеников (и в их лице всех Своих последователей) к разделению Его страстей в словах: «Приимите, ядите: сие есть Тело Мое. <…> ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов». (Мф. 26:26, 28).

ради и княжения мира сего”» [Топоров, 1995, с. 501]. И далее, отмечая проявление благочестия и умудренности в образах Бориса и Глеба, В. Н. Топоров очень точно и тонко отмечает, что не это сделало Бориса святым: «Подвиг святости состоял, конечно, в том, как вел себя Борис перед смертью и почему он не уклонился от нее <…> В поведении перед смертью <…> и в его мотивировках усматривается ведущая роль некоей духовной стратагемы, выработанной новым религиозным сознанием. И именно здесь, на этой глубине, в наибольшей степени проявляет себя та духовная сила, которую трактуют как святость. Новый тип святости в данном случае развертывается *в цепи сделанных выборов,* каждый из которых может казаться парадоксальным, противоречащим здравому смыслу. Прежде всего, Борис выбрал смерть, и этот выбор был вольным. Смерть была принята им не как абсолютное зло, а как жертва», которая «была слита с самим собой» <…> (жертва как самопожертвование)» [Топоров, 1995, с. 502]. (Здесь и далее в цитатах Топорова разрядка автора, курсив мой. — *Л.Д.*)

При этом центральной в размышлениях автора исследования русской святости становится категория *воли*, т. к. жертвовали собой святые, и прежде всего Борис, «*по своей воле*»: «*Последовательность этих выборов* отражает ***этапы противления злу в духе,*** урок насилию и неволе <…> Вольная жертва, отдание себя смерти есть путь к преодолению неволи, к выходу из рабства необходимости и принуждения в божественную свободу» [Топоров, 1995, с. 502—503]. Причем в комментариях ученый продуктивно развивает эту мысль, важную для нас, говоря о том, что в условиях «возрастания насилия, соревнования в нем, которое может стать опаснейшей угрозой основам жизни … единственный … способ выйти из эскалации насилия — вольная жертва, самопожертвование: самое чистое, невинное и физически слабое против самого жестокого, насильственного и физически грозного. Только такое соотношение максимально противопоставленных участников жертвоприношения обеспечивает выход из кризисной ситуации и появление высшей д у х о в н о й силы из крайней физической слабости, приносящей себя в жертву. Тайна добровольной жертвы Бориса и Глеба именно в этом (недаром так настойчиво возникает в этих случаях тема «подражания» соотнесения себя с высшим образцом, с Первожертвой), в этом же сила и благодатность этой жертвы, открывающей путь к святости» [Топоров 1995, с. 563—564].

Рассмотрим же эти «*этапы противления злу в духе*», чтобы обрисовать *линию или тип поведения у*частников этого, по сути дела,

жертвоприношения. Анонимное «Сказание» для этого подходит в большей степени, чем любой другой текст из Борисоглебского цикла, так как содержит в себе больше личностных характеристик, своеобразного психологизма (который мы не сравниваем, конечно, с психологизмом литературы XIX в.), позволяющего рассматривать *динамику внутренней жизни*, что нечасто возможно в агиографической литературе.

Открывает «Сказание» цитата из Псалтири: «Родъ правыихъ благословиться, — рече пророкъ, — и семя ихъ въ благословлении будеть» (Пс. 111:2), помещая текст в пространство Священного Писания, что отвечает требованию канона: «встать» на истинное основание, Божественное Откровение, в котором открывается и смысл деяний святых. Одновременно этой цитатой агиограф определяет свою позицию и дает «тематический ключ»[123] к прочтению, причисляя князей к роду праведных — к святым.

Коммуникативное пространство «Сказания» изначально организовано отношением агиографа-повествователя к трем «инстанциям»: к Богу (молитва, с которой начинается текст: «Господи, благослови, отьче!», к читателю (слушателю) имплицитно, в форме внутренне диалогичных отступлений («Прочая же его добродетели инде съкажемъ, ныне же несть время» и др. Т.е. кому «скажем»?), и к себе, т. к. он осознает себя ответственным перед Богом и людьми за создаваемый им текст, что проявляется в той же форме обращения к читателю.

Какова же «*последовательность выборов*» *или «этапов противления злу в духе»*, о которых пишет В.Н. Топоров?

Первый этап выбора Бориса проявляет центральность категории *воли*. Занедуживший Владимир посылает на «*безбожных* печенегов» (что «безбожных», это важно автору «Сказания») Бориса, который характеризуется как «блаженный и скропослушливый». Борис «*съ радостию* въставъ иде рекъ: “Се готовъ есмь предъ очима твоима сътворити, елико велить *воля сърдьца твоего*”. О таковыихъ бо рече Притъчьникъ: “Сынъ быхъ отьцю послушьливъ и любиимъ предъ лицьмь матере своея”» [330].

Послушание — это та добродетель, которая свидетельствует о смиренном устроении его души. Он идет *по воле отца* — но и не только. Идущая следом библейская цитата говорит о его жизни по

[123] Понятие «тематического ключа» для обозначения функции библейского текста (цитат. образов, символов) в произведениях древнерусской книжности ввел Р. Пиккио (см.: Пиккио, 2003).

закону Божьему: Борис *послушен* и Богу и своему отцу в соответствии с Божественной заповедью[124].

Пошел он выполнять повеленное ему отцом с *радостью*. В этой радости есть *любовь* к отцу и *свобода* в этой любви самого Бориса. Послушание как покорность воле другого *из любви* отличается от любого другого подчинения, совершаемого из страха, или выгоды, или иной причины, именно *свободой* воли. Итак, уже первый выбор Бориса проявляет качество души — истинное смирение, в котором воля человека соединяется с волей Божией. Обратим внимание на появившееся в тексте слово «*сердце*», которое обладает *волей,* и эту «волю сердца» идет исполнять Борис. Сердце — одно из самых частотных слов в тексте «Сказания». Почему оно занимает такое важное место?

Учение о сердце в православной антропологии говорит о его центральном местоположении: сердце — средоточие души, главный духовный орган и восприятия и отношения к миру. Евангелие говорит о том, что «добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе, а злой человек из злого сокровища сердца своего выносит злое…» (Лк. 6:45). А от степени чистоты сердца зависит степень познания Бога, в соответствии с заповедью блаженства: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5:8). Следовательно, целью христианской жизни является очищение сердца, которое должно быть вместилищем Благодати — т.е. Самого Бога. По словам преп. Ефрема Сирина, «пока сердце пребывает в добре, дотоле и Бог нем пребывает, дотоле оно служит источником жизни; потому что из него исходит доброе. Но как скоро уклоняется от Бога и делает беззакония, — становится оно источником смерти, потому что из него исходит злое. Сердце — Божия обитель, потому имеет нужду в охранении, чтобы не вошло в него злое, и Бог не удалился из него» [Ефрем Сирин, 1995, с. 349—350].

Как пишет святитель Тихон Задонский: «Видишь, что сосуд исполненный ничего другого не вмещает. Тако имеется сердце человеческое, которое подобно есть сосуду. Когда оно исполнено будет

---

[124] А.С. Демин говорит о послушливости Бориса как «о попутной мысли» и, герменевтически прочитывая развитие этой мысли, мастерски раскрывает заключенные в смысловом ядре рассматриваемого слова оттенки значений. И в слове «послушливъ» разворачиваются ряды соположенных смыслов, проявляется символичность этого слова, которое в себе сопрягает и временное и вечное, и земные связи и отношения — к отцу, брату, дружине — и к Богу, — в зависимости от контекста употребления (Демин, 2003, 86—94).

любовию мира сего и попечением мирских вещей, не вмещает Слова Божия в себя…» [Тихон Задонский, 1889, с. 328]. Но как же соотносится понятие физического сердца с вышесказанным? Схиигумен Савва, опираясь на высказывания святых отцов, приходит к заключению, что «физическое сердце человека, точнее, нервный узел сердца, является тем местом, где душа человека таинственно соприкасается с его телом. Так произошло, — пишет схиигумен Савва, — понятие о “душевном сердце” как центре всех внешних психических проявлений души. И только сердце характеризует состояние души человека, определяет Путь к совершенной радости, его ценность, его духовную высоту или его низкое состояние» [Схииг. Савва 2010, с. 184—185]. В отношении к *уму*, если понимать его в современном значении слова, как разум, рассудок[125], сердце занимает более высокое положение, и, по слову сгиигумена Саввы, «сердце является истинным господином души и его значение для вечной жизни несравненно выше значения ума» [Схииг. Савва, 2010, с. 186]. И, наконец, важнейшее для понимания духовной природы подвига святых положение православного учения о *воле* и *сердце* заключается в их *неразрывной связи*: «Воля не является самостоятельным элементом души, и понятие о воле неотделимо от понятия о сердце. Воля — это «равнодействующая сила» стремлений и желаний сердца» [Схииг. Савва, 2010, с. 186]. И в данном случае «воля сердца» Владимира для Бориса является проявлением воли Божьей, и воля его самого является тоже благой и свободной, так как исходит из любви к Богу и своему отцу, а не из страха.

Но эта первая ситуация выбора — естественная, ясная и не требующая особого подвига, говорящая пока лишь о *благочестии* Бориса.

Второй этап выбора происходит уже в другой ситуации, после того как Бориса известили о смерти отца и о действиях Святополка, за которыми недвусмысленно проступает его коварный замысел. Само действие тут же переходит из внешнего во внутренний план и разворачивается там со всем драматизмом, подготавливая святого к подвигу. Причем совершается этот переход в глубь сердца через видимые образы как бы истончания, «уменьшения» тела и появления *слез* — особо значимых в христианском контек-

[125] А.Н. Ужанков пишет о понимании древнерусским писателем XI—XIII веков «ума» как «очей духовных»: «Окружающий мир, как Божественное творение, не мог быть постигнут разумом, но воспринимался (осознавался) «умом» — «очами духовными» («умная сущность мира»). Ум и находится в сердце, а разум — в голове» (Ужанков, 2011, с. 126).

сте[126]: «И яко услыша святый Борисъ, и лице его вьсе сльзъ испълнися, и сльзами разливаяся и не могый глаголати. Въ сърдьци си начатъ сицевая вещати: «Увы мне, свете очию моею…» [330] и т. д.

Почему можно говорить о совершающемся *действии* применительно к внутренней жизни человека? *Кто* действует и *как* в душе Бориса? Ведь ему нужно принять решение в ситуации выбора между жизнью и смертью, и как побороть тот вполне естественный страх смерти и желание земной жизни, которые, как это отражают монологи Бориса, овладевает им? Участники этого «действия» — Борис, в котором ведут диалог «ум» (здесь понимаемый как разум) и «сердце», и Творец, к Которому Борис обращается и Который дает ему Свою Благодать. Заметим, что пока этот второй «этап противления злу силой» проходит во внутреннем диалоге Бориса *с самим собой*, но в контексте Священного Писания. Проследим его логику.

После известия о смерти отца мы вначале слышим плач Бориса об отце, который напоминает по форме народный плач, но одновременно перекликается с текстом плача Пресвятой Богородицы, входящим в состав богослужебных книг: плач Пресвятой Богородицы поется на повечерии в Великую Пятницу Страстной седмицы. В этом плаче Бориса естественно, — но в данном случае вполне не риторически, как это слышится в упоминаемых плачах, — звучит вопрос: «Къ кому прибегну, къ кому възьрю?». Борис реально ищет на него ответ, о чем свидетельствует продолжение монолога. К нему приходит осознание всей опасности положения и намерений Святополка: «Сърдьце ми горить, душа ми съмыслъ съмущаеть и не вемь къ кому обратитися и къ кому сию горькую печаль простерети? Къ брату ли, его же быхъ имелъ въ отьца место? Нътъ, мьню, о суетии мирьскыихъ поучаеться и о биении моемь помышляеть» [330].

Здесь логичен был бы ответ: конечно не к брату, который совершенно точно убийство замышляет! Но Борис принимает противоположное, парадоксальное решение, смысл которого можно раскрыть только на уровне религиозного сознания, которое не может быть внеценностным. Речь и идет о жизненных и жизнеопределяющих ценностях. Обратим внимание: монолог Бориса внутренне диалогичен, отражает противоречивое состояние души — это столь, казалось бы, знакомое нам по русской литературе XIX в. противоречие между умом (разумом) и чувством (сердцем). Но как по-иному здесь

[126] О природе слез и их духовном значении [см.: Брянчанинов, 1993, т. 1, с. 189—202].

разрешается этот внутренний (вполне естественный) конфликт! Итак: сердце «горитъ», а душа «съмыслъ съмущаеть», т.е. душа смущает мысль[127]. Как это можно интерпретировать? Мысль здесь зависима от состояния души, средоточием которого является сердце, которое «горит» — чем? — жалостью об отце, страхом, смятением, вызванным близостью явного и открытого зла, но и одновременно молитвенным стремлением к Богу, пламенем веры… Как можно разрешить внешний конфликт, остановить экспансию зла, и одновременно ут*и*шить, умирить сердце? Только обретя в себе, в глубине своего сердца, Христа и встав на почву Священного Слова, которое есть *сразу действие*, совершающее преображение. И Борис внутренне произносит с убеждением (понятно, что агиограф вкладывает эти слова в уста Бориса, выписывая лик святого, а не портрет человека): «Да аще кръвь мою пролееть и на убийство мое потъщиться, мученикъ буду Господу моему. Азъ бо не противлюся, зане пишеться: “Господь гърдыимъ противиться, съмеренымъ же даеть благодать”. Апостолъ же: “Иже рече — “Бога люблю”, а брата своего ненавидить — лъжь есть”. И пакы: “Боязни въ любъви несть, съвьршеная любы вънъ измещеть страхъ”» [330]. Происходит главный ценностный выбор, Борис нашел ответ внутри себя, в глубине своего сердца, в которое он вошел и в нем обрел основание для своей стойкости и выбора отношения к брату-убийце: «Темьже что реку или чьто сътворю? Се да иду къ брату моему и реку: “Ты ми буди отьць — ты ми братъ и стареи. Чьто ми велиши, господи мой?”» [330]. (Заметим, что и здесь, как в первом случае с Владимиром, слово «велиши» сочетается со словом отец и потому не означает подчинения воле человеческой, но прежде всего — воле Божией). Но чтобы там, в глубине сердца, что-либо найти, нужно, чтобы это там, в сердце, было! Значит, опыт сердечного ведения, «зрения» Бога у Бориса уже есть, и в сердце его присутствует благодать, следовательно, есть та мера чистоты сердца, которая и дает это зрение. Но, напомним, смирение — съмерение — и есть, с одной стороны, ощущение своей меры недостоинства в отношении к Богу, а с другой — обретение той меры чистоты сердца, которая говорит об уподоблении святого Образцу — Христу.

Можно было бы подумать, что Борис приходит к такому выбору путем рассуждения. Но мы не видим *процесса* рассуждения, а видим

[127] Словарь Срезневского [см.: Срезневский, 1912, с. 755] именно это предложение из «Сказания» приводит в качестве примера перевода слова «съмыслъ» как мысль, а не как разум, данном в переводе Л.А. Дмитриева изучаемого нами текста («Сердце мое горит, душа мой разум смущает» [331]).

внутренние вопросы и ответ, основанный на Священном Писании. Более того, имеет ли силу *сверхъ*естественную, т. е. «*побеждающую естества чин*»[128] само по себе это основание, принятое на уровне только *разума*? По слову преп. Макария Великого, «одно рассуждение не сильно победить в нас страсти», следовательно, и страх (который тоже есть *страсть*, даже если это страх смерти, помимо *страха Божия*), рассуждением не преодолеешь, а только присутствием в сердце благодати, которая, «когда … займет все отделения сердца, то господствует над всеми помыслами и членами, ибо там ум и все помыслы душевные» [цит. по: Схииг. Савва, 2010, с. 185]. Тогда ясно, что не «рассуждением» победили в себе святые братья страх смерти или привязанность к миру *этому*, а уже *присутствием* в сердце благодати, что свидетельствует о степени их чистоты, *о святости*, которую и призвана изображать агиография.

Уже по этому — второму — этапу выбора Бориса, по тому, *как* он его совершает (спускаясь «в сердце свое»), можно утверждать, что он обладает «внутренним зрением», или, по слову Исаака Сирина, «зрение ума своего сосредоточивает внутри себя самого» [Исаак Сирин, 2008, с. 73]. Это значит, что Борис — человек «внутренний», сосредоточенный на духовной жизни своей души, имеющий не *плотский*, не *душевный*, а *духовный* взгляд на мир: он смотрит на него «очами веры», через призму греха, различая добро и зло как явления духовной реальности. Его способ жизни организован не умом (разумом), не плотскими стремлениями, страстями и пристрастиями, которые затемняют «око» души и в***и***дение *смысла* ситуации, а духовными устремлениями к спасению души, что невозможно совершать без смирения. Как согласно пишут святые отцы, и что излагает схиигумен Савва, «важнейшим условием приобретения внутреннего зрения является нищета духовная и смирение. Трудись над тем, чтобы смирить свои помыслы, и тогда Бог откроет очи сердца твоего» [Схииг. Савва, 2010, с. 211]. Это и делает Борис, смиряя свои помыслы и обретая благодать по чистоте сердца своего. Но следует заметить, что пока мы не видим в монологе Бориса молитвы — прямого обращения к Богу, которое появляется на следующем этапе его внутреннего выбора.

Третий этап выбора совершается, когда Борис уже «идяаше къ брату своему», т. е. на пути к брату. Проследим, как он совершается. По-прежнему «место действия» — сердце, в котором происходит своего рода диалог между разумом и духовными очами: он «на уме си

[128] «Иде же бо хощет Бог, побеждается естества чин» [Октоих, 1981, с. 319].

помышляя, глаголааше въ сьрдьци своемъ: “То поне узьрю ли си лице братьца моего мьньшааго Глеба, яко же Иосифъ Вениямина?”». Но тут же решает («та вся полагая») «в сердце своем»: «Воля твоя да будеть, Господи мой» [330], — тем самым продолжая оставаться в пространстве Божественного Промысла. Здесь впервые произносится молитва, в чем проявляется синергия — свободное соединение воли человеческой с волей Божьей, а значит, и Его участие в развитии ситуации — внутренней (на уровне души), а затем и внешней (на уровне событий). Борис мыслью возвращается к «дому отца своего» и опять «в уме своем» помышляет: «Аще поиду въ домъ отьца своего, то языци мнози превратять сьрдьце мое, яко прогнати брата моего, якоже и отьць мой преже святаго крещения, славы ради и княжения мира сего, и иже все мимоходить и хуже паучины…» [330]. Здесь все важно. Борис ценностно осмысливает пространство «отчего дома». Ключевые слова, свидетельствующие о продолжающемся выборе святого, на наш взгляд, переводятся в данном варианте перевода Л. А. Дмитриева не вполне адекватно смыслу Жития: «Если пойду в дом отца своего, то многие люди станут уговаривать меня прогнать брата» [331]. Все же слово «превратятъ» основными имеет значения «передвигать, перекладывать, обращать, направлять, переменять» [см.: Срезневский, 1912, с. 1622—1623], а значит, он опасается главного — *перемены сердца*, переложения его на месть и зло, на убийство брата. Причем, как звучит в приведенной цитате, не просто «люди» это сделают, а «языци мнози», где слово «языци» словарь Г. Дьяченко переводит и как «народы» (но не «люди»), и как «язычники», что уже носит отрицательную коннотацию. Заметим, что не случайно ряд производных слов от «языки» имеет именно негативное значение: «языкъ» — как «оговорщик, ябедник» или «язычный» — как «многоречивый, злоречивый» [Дьяченко, 2009, с. 849—850], что, конечно, связано с отношением к язычеству как «идольской лести» (как называет язычество митрополит Иларион в «Слове о Законе и Благодати»), проявлению демонизма. Это значит, что Борис оценивает поступки жаждущих власти как проявление языческого сознания и языческих ценностей. Мир распадается в ценностном плане на «мир сей», живущий по языческим законам — плоти и гордыни, и «мир иной», в который не возьмешь «славу мира сего». Так и ценности четко расставляются на ценности материальные, которые есть «суета сует», и духовные — «добрые дела», «правоверие» и «нелицемерная любовь» [332].

В антропологическом плане в этом монологе мы встречаемся еще с одним качеством Бориса, свидетельствующем о его святости: *цело-*

мудрии — в аскетическом значении этого понятия, раскрытого святыми отцами как цельная, целостная мудрость, источником которой является Сам Бог[129]. Борис достигает той цельности, при которой нет конфликта между умом и сердцем, он преодолен, так как отношения между ними восстановлены в неискаженном грехом виде: мысль проверяется сердцем, с одной стороны, и просвещенный духом ум заботится о состоянии сердца, о его чистоте, — с другой.

Таким образом, внутреннее коммуникативное пространство выстраивается в соответствии с христианской антропологией, организовано так, что вполне соответствует евангельскому пониманию человека и основанному на нем учению святых отцов о человеке. В «Сказании» речь идет о святых, т.е. достигших гармонической цельности, что и обеспечивает иерархичность ценностной системы и внутреннего устроения души, когда разум не довлеет над сердцем, но просвещается им. Все это подтверждает верность выводов А.Н. Ужанкова о формировании в начальном периоде развития древнерусской литературы особого отношения к миру, символического восприятия его «очами веры» и, соответственно, особого творческого метода — религиозно-символического [Ужанков, 2011, с. 127]. Агиография о Борисе и Глебе, в частности «Сказание», не только отражала формирование этого метода, но и, возможно даже в большей мере, влияла на этот процесс, *формируя* религиозно-символический взгляд на мир.

Важнейшим в «Сказании» выступает понятие *границы*. То, что для магического языческого сознания означало границу между живыми и мертвыми, между видимым как материально выраженным и невидимым, потусторонним, неясно обнаруживаемым миром, и нуждалось во внешних магических действиях, чтобы эту границу не перейти, «заговорить», в «Сказании» имеет духовно-ценностный смысл, и граница теперь проходит в другом месте — между жизнью и смертью как категориями духовными: жизнью в Боге или смертью без Бога, — т.е. в мире бесконечной жизни или столь же бесконечной смерти. Торжеству и полноте *плоти* в монологах Бориса противопоставлено торжество и полнота *Духа*. Так открывается новокрещенному

[129] Преп. Иоанн Лествичник дает целый ряд пояснений добродетели целомудрия, связывая ее с чистотой души и тела и целостностью личности: «Целомудрие есть всеобъемлющее название всех добродетелей» [Иоанн Лествичник, 1994, с. 113]. Словарь паронимов О. Седаковой приводит значение слова «целомудрие» — «благоразумие, здравомыслие», еще отмечает присутствие в этом слове семантики слова «смирение» и приводит пример: «но мудрствовати в целомудрии — но размышлять скромно» [Седакова, 2005, с. 391].

народу смысл мира «этого», преходящего и эфемерного, и «иного» — вечного и реального бытия.

Условно нами определяемый *третьим*, этот выбор является важнейшим для самоопределения святого и в этом смысле центральным. Он довольно продолжителен, обладает своими внутренними ступенями: длится с момента отправления к брату, совершается «на пути к брату…» (что нужно понимать не только буквально, а символически, как совершаемый путь внутреннего выбора) и до его прихода (в тексте — возвращения, в смысле «возвращения» в Киев) на реку Альта, где Борис и раскинул шатер, ставший местом разворачивающейся исторической трагедии и духовной победы.

Длительность этого внутреннего действия объясняется важностью для агиографа изображения самого *процесса* внутреннего выбора, вернее, утверждения святым себя в этом выборе, в борьбе с человеческой немощью, чтобы устоять в надвигающемся испытании. Все это внутреннее действие, которое можно назвать борьбой с *естественным* для обретения *сверхъестественного,* имеет архетипическое основание в Евангелии — молитве Спасителя в Гефсиманском саду, хотя и выражается в формах, близких народному творчеству с его плачами и душевной чувствительностью переживаний[130].

Эти ступени третьего этапа духовного выбора Бориса полны внутреннего драматизма и очень интересны с точки зрения их соответствия православной аскетической мысли о спасении (напоминаем, что нас интересует проявление в образе святых тех качеств, которые свидетельствуют о достигнутой ими святости, о проявлении действия Благодати. Ведь мы изучаем *икону в слове*. И все в нем должно быть *иконично*, или *символично,* в христианском смысле этого понятия).

После опоры на слова Соломона о суете мира Борис обращается к мыслям о себе — о своем теле, именно о красоте и доброте тела, на чем повествователь в «Сказании» делает акцент: Борис «помышляаше о красоте и о доброте телесе своего, и сльзами разливаашеся вьсь» [332]. Противоречия христианской антропологии и учению о спасении здесь нет, так как тело в христианском понимании не является чем-то излишним и противостоящим духу. Тело тоже есть

---

130 Своеобразие «Сказания», как об этом уже писали многие, и заключается в максимальной очеловеченности, душевности переживаний, казалось бы — их приземленности, чего нет в «Чтении» преп. Нестора [см. об этом: Федотов, 1990, с. 46 и др.]. Но это не снижает той меры символичности и соответствия аскетическому опыту в деле спасения души, которая присуща агиографии как таковой.

часть творения, также приуготовленная к воскресению[131]. Более того, этот плач Бориса о своем теле и красоте подкрепляется хором плача всех, его видящих, и этот хор явно выходит за рамки конкретно описываемой ситуации, имеет обобщающий характер, включающий любого, соприкоснувшегося с этой жертвой, на которую идет святой, в том числе и читателя: «И вси зьряще его тако, плакаашеся о доброродьнемь теле и чьстьнемь разуме въздраста его. И къжьдо въ души своей стонааше горестию сьрдьчьною, и вси съмущаахуся о печали. Къто бо не въсплачеться съмрьти тое пагубьное, приводя предъ очи сьрдьца своего?» [332]. Плач об умершем, о его теле, которое обезображено смертью, утратило красоту, — вполне в христианской традиции. Но в такой форме, как это мы видим в «Сказании», — это уже символ плача, а не просто плач. Бориса будто оплакивают заранее, подобно женщине, принесшей алавастр мира и помазавшей Иисуса накануне его крестной смерти, о чем повествует Евангелие (см.: Мф. 26:7—13; Мк. 14:3—8).

Но, конечно, не только о теле и его красоте в материальном смысле плач Бориса. Если вчитаться в строки «Сказания», то мы обнаруживаем связь слез с состоянием тишины, кротости, смирения (именно такую характеристику дает святому Борису агиограф) и — с *радостью*! После скорбной молитвы и укрепления себя словом Священного Писания (причем Борис вторично повторяет слова: «Когда прольет кровь мою, то буду я мучеником пред Господом своим» [333]), он «пошел с радостным сердцем, говоря: «Господи премилостивый, не отринь меня, на тебя уповающего, но спаси душу мою!». При этом святой находится в состоянии покаяния, вспоминает о «множестве грехов своих» [331] и соотносит свою смерть не с подвигом, а с необходимостью поступить по заповеди Божьей, по слову евангельскому, о чем говорит прямая цитата из Евангелия от Матфея (Мф. 10:39): «Таче, забывъ скърбь съмьртьную, тешааше сьрдьце свое о словеси Божии, “Иже погубити душю свою мене ради и моихъ словесъ, обрящети ю въ животе вечьнемь съхранить ю”» [332]. Как пишет преп. Нил Сорский, «в том-то и состоит путь покаяния, чтобы и во время напасти, находящей на нас, и при всяком, от врага наводимом, помысле, плакать пред благостию Божиею, да поможет нам. И Господь не умедлить подать покой и умиротворение нам, ежели бу-

[131] В соответствии с православным учением о человеке, тело есть один из уровней личности, поэтому здесь можно говорить о совершающейся в Борисе борьбе духа и плоти, подчинении воли природной — воле личностной, гномической, о его духовном выборе, освящающем личность именно потому, что личностная воля подчиняется и оказывается согласной воле Божьей до конца.

дем молиться с разумом» [Нил Сорский]. Но здесь, правда, речь идет не об иноческом подвиге, о котором писал преп. Нил Сорский, здесь — предстояние перед естественной угрозой убийства, и можно было бы говорить о слезах святого как естественных, а не благодатных, если бы эти «естественные» слезы не были «переложены на духовные и спасительные», о чем также пишет преп. Нил Сорский: «Естественныя слезы сии надлежит преложить и перевести на духовныя и спасительныя, обратив ум свой к славословию Бога, к исповеданию Его совершенств и дел, или к размышлению о смерти, о суде, о муках и проч.» [Нил Сорский]. Борис и думает о смерти как о бессмертии, о Страшном Суде, о муках грешников и о своих грехах.

Парадоксален, или, точнее будет сказать, — антиномичен, здесь не только сам выбор святыми вольной смерти, но в принципе ценностное пространство всего текста, в антиномичных отношениях находятся духовно-ценностные категории, выражающие состояние души святого. Например, таково указанное выше сочетание плача с радостью, о котором святитель Игнатий Брянчанинов пишет: «В слезах таинственно живет утешение, и в плаче — радость» [Брянчанинов, 1993, т. 1, с.191]. Сочетание скорби и радости имеет новозаветное происхождение, т. к. именно здесь происходит победа над смертью и злом, и победа, совершаемая жертвой — страданием и скорбью: «Истинно, истинно говорю вам: вы восплачете и возрыдаете, а мир возрадуется; вы печальны будете, но печаль ваша в радость будет» (Ин. 16:20). Любовь без скорби на земле невозможна, по слову Христа, который и дал формулу, разрешающую это видимое противоречие: «Сие сказал Я вам, чтобы вы имели во Мне мир. В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир» (Ин. 16:33). Вот почему, на наш взгляд, правильнее будет перевести слово «унылый» в цитате, характеризующей Бориса: «Образъ бо бяаше унылъй его, възоръ и скрушение сьрдьца его святаго, такъ бо бе блаженый тъ правьдивъ и щедръ, тихъ, крътъкъ, съмеренъ, всехъ милуя и вься набъдя» [332], как «скорбный», «печальный», нежели оставлять это слово без перевода, что предлагает вариант русского текста в БЛДР: («Весь облик его был уныл, и сердце его святое было сокрушено, ибо был блаженный правдив и щедр, тих, кроток, смиренен, всех он жалел и всем помогал») [331]. Ведь слово «уныние» обладает в христианском контексте негативным смыслом — как самый тяжкий грех, отвергающий Творца. В словаре Срезневского и даются в качестве основного его значения слова «печальный», «скорбный» [Срезневский, 1912, с. 1233] и приводится в качестве примера именно рассматриваемая нами цитата, причем в соответствии с оригиналом — без запятой,

разделяющей предложение на части, что, конечно, влияет на смысл предложения, а также в другой разбивке текста, разделяющей слово «унылъй» на два — «унылъ» и союз «и»: «Образ его бяаш еунылъ и его взоръ и скрушение сьрдъца его святаго». С учетом имеющихся значений ряда слов в указанном Словаре Срезневского (союз «и» — как «также и» [Срезневский, 1912, с. 1015], «взоръ» как «вид, образъ» [Срезневский, 1912, с. 367], «съкрушение» как «сокрушение, печаль») [Срезневский, 1912, с. 725] рассматриваемую фразу можно перевести так: «Образ его был скорбен, также и его вид, и печаль была в сердце его святом». Тогда понятна внутренняя логика продолжения этого отрывка — «такъ бо бе блаженый тъ правьдивъ и щедръ, тихъ, крътъкъ, съмеренъ, всехъ милуя и вься набъдя» [332], т.е. его скорбный вид вполне соответствует — и выражает — его внутреннее кроткое устроение, внутреннюю тишину — признак смиренного человека. Ведь, по слову преп. Нила Сорского, со слезами (скорбью, печалью) «мало-помалу начинает соединяться … утешение, состоящее в особенном спокойствии, в ощущении кротости и смирения» [Нил Сорский].

После утверждения в вере (а значит, и доверии Богу), выраженной в цитируемых евангельских словах «Иже погубити душю свою мене ради и моихъ словесъ, обрящетѝ ю въ животе вечьнемь съхранить ̀ю»[132], — Борис испытывает радость («пошел с радостным сердцем»), которая теперь его не оставляет до конца, о чем свидетельствует и частотность употребления этого слова в тексте. Такая радость, как свидетельствует аскетическая литература, есть результат соединения воли человека с волей Бога на уровне сердца, обретающего таким образом благодать, состояние блаженства, свидетельствующее о преодолении в душе границы между материальным и духовным миром, доказательством проявления в человеке святости. В момент этого выбора Борис и проявляет уже присущие ему качества «земного ангела», или «небесного человека».

Четвертый этап внутреннего выбора Бориса проходит в месте его убийства — на реке Альта, где потом будет побежден Ярославом Святополк[133]. Этот этап также продолжителен и «многоактен», как и третий, но разворачивается уже не во внутренних монологах, а в поступках, в действиях святого, выражающих ту самую парадоксальность поведения, о которой столько пишут исследователи святости Бориса и Глеба. Причем наблюдается некоторая «зеркальность», выражающая противопоставленность Святополка и святых Бориса и

[132] Здесь дано непрямое цитирование слов Спасителя в Евангелиях от Матфея (Мф. 10, 39), от Марка (Мк. 8:35) и от Луки (Лк. 9:24).
[133] О содержании этого локуса [см.: Успенский, 2000, с. 37].

Глеба не только в содержании образов (об этом писали исследователи), но и в самих сюжетных ситуациях, логике поступков. Поступки Святополка выражают волевую активность, направленную вовне, поступки же Бориса диаметрально противоположны. Так, если Святополк призывает киевлян и затем своих «советников», исполнителей злодейства, и посылает их на убийство, то Борис пришедшую и обратившуюся к нему дружину не удерживает у себя, и воины расходятся. И при том, что выглядит подобное поведение как внешнее бездействие, все же оно воспринимается как поступок, но поступок внутреннего характера. Второе его «действие» такого же рода — это совершаемая Борисом молитва (Святополк, конечно, нигде в тексте «Сказания» не молится), теперь уже его прямое обращение к Богу. Важно, что в этой молитве Борис не просит Бога спасти его от физической смерти, сохранить жизнь в мире этом, но, наоборот, просит дать ему «жребий святых», т.е. Царствие Небесное вместо земной власти, значит, мученическую кончину[134]. Более того, просит это как милости со стороны Бога: «Сльзъ моихъ не презьри, Владыко, да яко же уповаю на тя, тако да с твоими рабы прииму часть и жребий съ вьсеми святыими твоими, яко ты еси Богъ милостивъ, и тебе славу въсылаемъ въ векы. Аминь» [334]. Здесь он и вспоминает о святых мучениках Никите, Вячеславе и Варваре, в житиях которых есть черты сходства с его ситуацией, особенно в Житии святого Вячеслава[135], а утешение и радость находит опять в Священном Писании, словах премудрого Соломона о праведниках, которые живут вечно, получая мзду от Господа.

Следующее его действие — он служит вечернюю службу, т.е. творит молитву, внутренне скорбит, затем ложится спать, но и во сне готовит себя принять «веньць … от рукы Вьседьржителевы» [334], и так проходит ночь.

Наконец, в воскресное утро приближаются к шатру убийцы. Наступает время мучений и смерти, и оно тоже весьма продолжительно во времени, что объясняется все тем же стремлением агиографа раскрыть именно внутренний подвиг Бориса — выбора им страданий и смерти. Об этом писал А.И. Соболевский, сравнивая летописную повесть о Борисе и Глебе и «Сказание»: «И здесь правдоподобный рас-

---

[134] В свом недавнем исследовании А.В. Каравашкин говорит о смене «типа конвенциональной модели» в связи Борисоглебским циклом — от «классического страстотерпчества», понимаемого как мученичество за веру, к смиренному ожиданию своей смерти [см.: Каравашкин, 2006].

[135] Проблема связи Борисоглебского цикла, и в частности «Сказания о Борисе и Глебе», с Вацлавским агиографическим циклом исследовалась неоднократно [см.: Ревелли, 1998; Ранчин 1994; Парамонова, 2003 и др.].

сказ летописи сделался неправдоподобным в Сказании. Последнее, чтобы вложить в уста Борису одну лишнюю речь, заставило его, проколотого копьями, освободиться из-под лежавшего на нем убитого слуги и выскочить из шатра!» [Соболевский, 1890, с. 802]. В этой «одной лишней речи» и проговариваются Борисом главные мотивы подвига, более того, подвиг и совершается именно в этот момент — подвиг вольного согласия на жертвенную смерть. Здесь основное его действие, поступок — это молитва, в которой и звучит главный мотив подвига страстотерпца: «Господи Исусъ Христе! Иже симь образъмь явися на земли изволивы волею пригвоздитися на крьсте и приимъ страсть грехъ ради нашихъ, съподоби и мя прияти страсть!» [334]. Это напоминает последнюю молитву великомученика Евстафия Плакиды: «Яко и трие отроцы въвержении в Вавилоневъ огнь и не отвръгшеся тебе, тако и ны сподоби скончатися огнемъ симъ, и да прияти тобою будемъ, яко жрътва благоприятна» [БЛДР, 1999, т. 3, с. 24]. И как в переводном житии, так и в первом русском житии, эта готовность к смерти соединена (внешне-парадоксально) с любовью. Высшей степенью духовного подвига и является проявление совершенной любви, распространяющейся и на врагов. Этой идее служат вложенные в уста Бориса цитаты из посланий апостола Павла и из Евангелия от Иоанна о любви, которая «все терпит» и в которой «нет страха», а затем и его обращение к убийцам: «Братия моя милая и любимая! Мало ми время отдайте, да понепомолюся Богу моему» [336]. В идущей вслед за этими словами молитве проявляется вся глубина смирения и мера кротости Бориса, в нем явно проступает лик кроткого Спасителя, отдающего себя в жертву. В самом славословии, произносимом Борисом, звучит мотив уподобления Христу: «…тебе ради умьрщвяемъ есмь вь сь дьнь, Въмениша мя, яко овьна на сънедь» [336]. И подобно Христу, он произносит слова молитвы о своих врагах (как часто затем мы встречаем эту молитву о своих убийцах в житиях мучеников XX в.!): «Не постави имъ, Господи, греха сего» [336].

Нужно отметить, что при всей неотвратимости внешних обстоятельств, в которых не волен святой, так же являет себя свобода выбора, ведь оказывается, что все происходящее с Борисом явилось осуществлением желания сердца его. «Слава ти, Владыко чловеколюбьче, сподобивый мя съконьчати хотение сьрдьца моего!» [336], — произносит в чреде славословия Богу Борис. Принцип синергии здесь осуществлен вполне, и тем самым разрешена *главная антиномия* этого жития, называемая во всех исследованиях *парадоксальностью*, — отказ от внешне-справедливого и вполне оправданного сопротивления и вольная жертвенная невинная смерть, что может быть понятным только с точки зрения идеи спасения души.

Все последние сцены убиения Бориса — начиная с последней ночи перед убийством и на протяжении всего «многоактного» убиения святого, соотносятся с евангельскими сценами последних часов жизни Спасителя и Его крестной смерти. Ночная молитва накануне убийства и состояние души Бориса соотносимы с молитвой в Гефсиманском саду Спасителя. Мы видим слезы Бориса, чувство тоски, его борьбу с человеческой немощью, и сон его исполнен тоскливым ожиданием и мыслями, как все претерпеть, и веру сохранить, и «приуготовленный венец принять из рук Вседержителя» [335] — (в оригинале: «яко да и щадимый веньць прииметь от рукы Вьседьржителевы») [334]. Он укрепляет себя молитвой, просит благодатной помощи.

Отсылает к сцене в Гефсиманском саду также само описание действия: стремительность движения в приближении убийц, блеск оружия, обнаженные мечи…

Подобно евангельским ученикам, находящимся возле Учителя в эти скорбные минуты, возле Бориса тоже находятся его верные слуги. Но, в отличие от евангельских учеников, они не бегут от святого, а сопровождают его мученическую кончину молитвой, слезами. Самый близкий и любимый слуга — Георгий — жертвует собой, закрывая своим телом Бориса, что отсылает нас к византийским переводным житиям, в которых часто встречается образ верного последователя, сопровождающего мученика и перенимающего эстафету мученичества, — например, в Житии Дмитрия Солунского, имя которого упоминается в Борисоглебском цикле в связи с подвигом Бориса и Глеба. И не только к ним. Одновременно сам способ убийства проецируется на евангельский текст: три раза Бориса пронзали мечом («без милости прободено бысть чьстьное и многомилостивое тело святаго и блаженааго Христова страстотьрпьца Бориса») [336], последний раз — в сердце («прободоста и́ мечьмь въ сьрдьце») [338], что не случайно и напоминает евангельский сюжет (ср. в Евангелии: «един от воинъ копием ребра ему прободе» (Ин. 19:34). Как не случайно и отсечение головы его слуге, Георгию, пусть уже у мертвого, но все равно агиограф внутренне фиксирует это как подобие отсечению главы Иоанна Предтечи.

Текст «Сказания», как и других агиографических текстов Борисоглебского цикла, «помещается» агиографом в архетипический для него евангельский контекст, а также в агиографический, т. е. в контекст Священного Предания, что устанавливает неразрывность и единство духовного пространства *истории святости*, в данном случае — святости мученической. Потому и возникают образы святых Евстафия Плакиды (в «Чтении» преп. Нестора), мучеников Никиты,

Вячеслава, Варвары, Дмитрия Солунского (в «Сказании»), а также неизбежно проецируется Борисоглебская агиография на русскую словесность XX в., причем не только агиографическую, но и художественную.

Нас же интересуют *образ святого-страстотерпца* и *особенности его поведения*, определяемые типом святости.

То, что смирение есть главное его свойство и главная черта святости, — несомненно, и выражено это в самом тексте «Сказания», в словах свидетелей мученической кончины Бориса. После слов, сказанных святым Борисом своим убийцам: «Братие, приступивъше, съконьчаите службьу вашю. И буди миръ брату моему и вамъ, братие», — звучат слова слышавших это его приближенных: «Къто не почюдиться великууму съмерению, къто ли не съмериться, оного съмерение видя и слыша?» [338].Так мир Христов, который в себе несет святой, достигший меры Христовой кротости, вводится им в *этот* мир, в историю русской святости и вообще — в русскую историю. Так «парадоксально» для внешнего сознания разрешается и конфликт между добром и злом, или между святостью и грехом, — через *любовь*.

Житие святых Бориса и Глеба (в любом его варианте — «Сказании» или «Чтении») открывает для русской словесности особый *тип конфликта*, рождаемый смиренным типом «героя». Этот тип конфликта тоже можно назвать парадоксальным: противоречие между добром и злом приобретает не форму противостояния борьбы двух сторон, а имеет совершенно иной рисунок: это противостояние ненависти — любовью: любовь «гасит» в себе ненависть, преобразуя, или *преображая,* мир вокруг себя на ином, духовном уровне. Поэтому поступки Бориса внешне алогичны, но внутренне, с духовной точки зрения, *единственно возможны* для того, чтобы остановить распространение зла. Святые Борис и Глеб не сопротивляются насилию *своей силою*, но сопротивляются злу силою духа, укрепленного и исполненного Божественной благодатью, *силою Христовой любви*, которой они достигли. Логика этапов внутреннего выбора и определяется внутренней борьбой святого не с убийцами, не с внешней угрозой, а *с самим собой*, с естественными («земными») требованиями плоти: страхом, жаждой жизни в мире земном. Но результатом этой борьбы становится победа не просто над Святополком-человеком, проводником зла в мир, но над *злом в эсхатологическом плане* — в вечности, что явлено в их святости. Особенности внутренней борьбы и логика внутреннего выбора раскрываются со всей определенностью в антропологическом плане. Мы и наблюдаем, читая

текст, как борется в Борисе дух с плотью, как душа исполняется благодати, т.е. присутствия Бога, и устанавливается синергия — соединение воли святого с волей Творца в едином стремлении к спасению души. Так достигает Борис истинной красоты, в которой красота тела земного, тленного, *истончающегося, умаляющегося* по мере совершения Борисом своего духовного выбора, замещается красотой *души и тела* нетленного, преображенного, что явлено затем в видимом нетлении тел святых после смерти.

Характер («модель») поведения св. Бориса выглядит следующим образом: на внешнем — физическом — плане мы видим пассивность, отсутствие деятельности, видимый отказ от проявления силы: слезы, молитва, роспуск дружины (вернее, она сама разошлась), возвращение в Киев навстречу своей смерти.

Вся активность, все основные «события» разворачиваются на внутреннем, духовном уровне и проявляются в движении мысли и чувства святого, в разрешении основного внутреннего конфликта, неизбежного для *падшей* природы человека — *конфликта духа и плоти*.

Напомним о специфике житийного жанра как «словесной иконы», которая заключается — в отличие от иконы изобразительной — в том, что словом возможно изобразить, вернее, раскрыть, неизобразимое: духовный выбор как *процесс*, духовное движение души, которое, конечно, имеет свои формы выражения в тексте. Система, или последовательность этапов духовного выбора святого Бориса, имеет, безусловно, главными ценностные основания. И выбор, как мы выше уже говорили, идет по линии — «дух» и «плоть».

Логика, или «рисунок», поведения определяется соотношением внешнего и внутреннего, видимого, изображаемого и невидимого, но раскрываемого словом.

Заметим, что для Бориса, как и для Глеба, не стоит проблемы *принятия* воли Божией — они согласны с ней, нет внутреннего конфликта, который бы строился как *борьба* святого со *своей волей*. Здесь главный сюжетный мотив — *испытание веры*. Идет борьба за преодоление *естественного* (страха плотского, любви к *этому* материальному миру) и обретение *сверхъестественного*, т.е. об***о***жения личности, происходящего в соединении с Богом, что совершается в сердце человека. Этот процесс мы и наблюдали, рассматривая четыре этапа внутреннего выбора св. Бориса. Можно теперь представить его схематично, прослеживая логику поведения на внутреннем и внешнем планах образа святого Бориса, причем внешний зависит от внутреннего состояния св. Бориса. В центре находится категория *воли*.

Этапы выбора (сюжетная ситуация)	Внутренний план	Внешний план
1 этап: исполнение воли занедужившего Владимира — поход на половцев.	Внутренний план образа не изображен, но в речи дана мотивация поступка: «Се готовъ есмь предь очима твоима сътворити, елико велить воля сьрдьца твоего»: проявление послушания.	Активность действия: «съ радостию въставъ иде».
2 этап: Борис узнает о смерти отца и намерении Святополка: «Приде вестьникъ къ нему, поведая ему отьчю съмрьть…»	Уход в «сердце»: мысль об отце и скорбь о его смерти; мысль о своей смерти; внутреннее волнение («сердце горит, душа мысль смущает»), диалог сердца и ума, поиск основания поведения в Священном Писании, утверждение в вере, принятие внутреннего решения идти к Святополку — направленность к этому сердца и, соответственно, воли.	Истончение, умаление тела. Внешняя пассивность. Слезы об отце и о себе, внутренняя речь: цитирование Священного Писания, диалогичность речи.
3 этап: Путь в Киев до прихода на реку Альта.	Ступени: 1. Размышления о мире этом и Царствии Небесном, ценностях тленных и нетленных, о своей греховности. 2. Плач «о красоте и о доброте телесе своего», горечь и печаль сердечная. 3. Мысль в сердце о мученичестве как спасении: «Мученикъ буду Господу моему, а духъ мой прииметь Владыка». Переход от смертной скорби к радости в сердце — обретение благодати. Выход к прямой молитве к Богу.	Внешнее действие: путь в Киев, слезы, стенания. 1-я явная молитва к Богу о спасении души: «Господи премилостиве, уповающааго на тя, нъ спаси душю мою».
4 этап: сцена убийства — на реке Альте.	Сочетание: «сокрушенное сердце» и «радостная душа». 4. Воспоминание о мучениках Никите, Вячеславе, Варваре. В молитве просьба к Богу дать ему жребий мученика по сокровенному желанию его сердца. Свобода волеизъявления и Образец — Христос: «Господи Исусъ Христе! … съподоби и мя прияти страсть!». 5. Чувство любви к врагам, убийцам и прощение. Святость.	Действия: 1. Отказ сопротивляться, уход дружины. 2. Молитва богослужения: вечерняя служба, утром — литургия. 3. Молитвенное обращение к Богу — славословие и утверждение в непротивлении смерти — кротости. Плач блаженства. 4. Молитва за убийц: «Не постави имъ, Господи, греха сего», «Буди миръ брату моему и вамъ, братие». 5. Вольное предание себя смерти.

Итак, если говорить о типе поведения, то, несомненно, перед нами в образе св. Бориса явлен *тип смиренной кротости,* для которого характерна *внешняя пассивность, непротивление, но только внешнее, и победа любовью, в которой зло не находит себе питания и гаснет.*

Таков же образ Глеба, который мы не будем столь подробно рассматривать, в силу того что он является продолжением, повторением, или, как точно выразился В. Н. Топоров, «удвоением» святости Бориса. Св. Глеб совершает тот же подвиг невинной жертвы, в нем происходит та же внутренняя борьба с *жалением* самого себя, своей жизни, красоты и молодости тела и т. д.

Интересно то, что образы святых Бориса и Глеба обретают активно-деятельный характер (если можно так выразиться в отношении к святым) уже после смерти, как мы видим это в житиях Александра Невского, Дмитрия Донского и др., в явной помощи в ратных делах и защите Русской Земли, о чем, впрочем, писалось уже не раз.

Нельзя обойти вниманием образ Святополка, анализ «модели» поведения которого позволит оттенить специфику образа смиренного человека, тем более что персонажная система в «Сказании» и организована по принципу противопоставления *святых — злодеям*, что концентрирует внимание на духовной сути их образов.

Образ Святополка и трактуется традиционно исследователями как противопоставленный святым братьям образ злодея-убийцы, воплощение зла, носителем которого считается дьявол. В. Н. Топоров, выдвинувший идею «греховной двойственности» образа Святополка в противоположность «благодатной парности» святых Бориса и Глеба, говорит о *несвободе* Святополка от грехов, совершенных его «отцами» — Ярополком и Владимиром, и матерью — расстриженной монахиней: «…В этой двойственности сам Святополк, пожалуй, *не был виновен*, но она оказалась тем и з ъ я н о м, который *предопределил* грех и преступление Святополка» [Топоров, 1995, с. 496] (разрядка автора, курсив мой. — *Л. Д.*).

Эту же идею далее развивает и А. М. Ранчин, который несколько смягчает категоричность утверждения об абсолютной, роковой невозможности для Святополка спастись: «Грех рождения и происхождения Святополка не исключает спасения, однако делает его трудным, соблазняя удвоить самому грех матери, который он считает неискупимым», но все же акцент делает на том, что Святополк «уже из-за своего рождения *был избран дьяволом* для со-

вершения убийства»[136] [Ранчин, 2007, с. 124]. Иначе говоря, в образе Святополка исследователи видят нарушение христианского закона свободы выбора и усматривают действие, как в язычестве, слепой роковой силы — судьбы, чем исключается участие Божественного Промысла. Возникает вопрос: может ли к этому образу не относиться общая антропологическая установка агиографа, в соответствии с которой человек сотворен по образу Божию, что проявляется в дарованной каждому свободе выбора между добром и злом? В житии, по нашему убеждению, не могут быть одни образы (святых) построены в соответствии с христианской антропологией, а другие (пусть и сугубо отрицательные) — представлены в парадигме языческого сознания. И если, как выше уже было сказано, Борис и Глеб воплощают собой тип смиренного человека, их подвиг — это подвиг смирения, а кротость — основное качество, которое определяет тип поведения, и они совершают свободный выбор жертвы собой в последование Христу, направляя *свою волю* к воле Божьей, то образ Святополка представляет собой противоположный принцип поведения. В нем представлен человек *сильной и законченной* именно *своей воли,* противопоставленной воле Бога. Это выражено в сюжете. Святополк действенен и активен. Он вовсе не «*думает*», подобно Борису, он *действует*! После смерти Владимира он *призвал* киевлян, *дал* им дары, *отправил* к Борису посла с лукавым посланием, затем *призвал* Путьшу и советников и *приказал* убить Бориса («къде обрящете брата моего Бориса, съмотрьше время убиите и́» [334]). И все это представлено в одном абзаце. Остальные действия Святополка, вплоть до вступления в борьбу с ним Ярослава, столь же энергичны и целенаправленны.

Таким образом, во внешнем выражении Святополк — воплощение активно направленной волевой личности. Но каково соотношение такой воли со *свободой*? В приведенных выше высказываниях говорится о предопределенности поступка Святополка, связанного с грехами родителей, а не с его личным выбором. Действительно, в «Сказании» не изображается *процесс* внутреннего выбора Святополка, более того, неоднократно говорится о воздействии на Святополка дьявола, и естественно рождается чувство предопределенности его судьбы. Но так ли уж предопределены его поступки или все же он мог бы отказаться от злодейства?

---

[136] Эта мысль А.Н. Ранчина вызывает возражение. Как известно, христианство отвергает предизбранничество для греха, каждый человек может спастись, и есть многочисленные свидетельства в агиографии об избрании Богом человека «от утробы» для совершения добрых дел. Но дьявол не имеет власти предизбрать человека себе в слуги, что было хорошо известно агиографу.

По нашим наблюдениям, образ Святополка вполне отвечает аскетическому учению о пленении души[137]: его «уловляет мысль», как пишет агиограф: «Поистине въторааго Каина улови мысль его, яко да избиеть вся наследьникы отьца своего» [332]. Судя по тексту, «дияволъ» «уловил» Святополка мыслью, как и Каина, уже охваченного желанием захватить власть, («обретъ, якоже преже Каина на братоубийство горяща, тако же и Святопълка») [332], но желание это было его собственным.

О «вхождении» в Святополка сатаны говорится после убийства Бориса, в ответ на «заветное желание» его сердца и в связи с нераскаянностью: Святополк, «увидев осуществление *заветного желания своего*, не думал о злодейском своем убийстве и о тяжести греха, и нимало не раскаивался в содеянном. И тогда вошел в сердце его сатана…» [339]. Но даже и после этого «вхождения» Святополк не полностью теряет возможность выбора, о чем свидетельствует его единственный в тексте внутренний монолог, в котором четко прописана мотивация его поступков: «Так говорил в душе своей окаянной: "Что сделаю? Если остановлюсь на этом убийстве, то <…> изгонят меня и лишусь престола отца моего <…> и княжение мое захватит другой <…> *добавлю же к беззаконию беззаконие. Ведь и грех матери моей не простится* и с праведниками я не буду вписан, но изымется имя мое из книг жизни"» [339].

Итак, мотивация Святополка располагается в пространстве «этого мира» и определяется жаждой власти. И Святополк при этом *знает*, что он творит беззаконие, но *хочет* и дальше его совершать, а потому ему нужно самооправдание, которое заранее снимет вину с него и возложит на других, в данном случае на мать, что и звучит в словах: «Ведь и грех матери моей не простится…» Тем самым Святополк отрицает саму возможность милосердия Творца, возможность покаяния и прощения[138]. И это составляет еще один, возможно, больший, чем убийство, его грех — отрицание милосердия Божия, что равнозначно самоубийству. Заметим, что в данном случае мысль о предопределенности принадлежит, прежде всего, *самому Святополку*, но не агиографу и звучит как самооправдание.

Но чем тогда объяснить статичность образа (Святополк — «идеальный» злодей), однозначность оценок и неоднократное повторение

---

[137] В. Лепахин подробно описывает на материале святоотеческой литературы процесс зарождения, развития и вхождения страсти в сердце, начиная с «прилога», или с «помысла», и завершая «пленением» и «деянием», т.е. «падением», которое выражается в «деянии» [Лепахин, 1998, с. 5—22].

[138] Так Иуда не поверил в милость Творца и, опережая суд Божий, повесился.

мысли о «вселении» в него дьявола, что и рождает ощущение предопределенности?

Ответ, на наш взгляд, следует искать в законах агиографического текста.

Напомним, что агиограф создает *икону в слове*, утверждая, фиксируя факт святости, ее осуществление. Святополк *уже* совершил убийство и проявил поступком свой выбор, которым и *завершил себя* в земном плане. И этот поступок, как и сделанный им выбор, теперь имеет вечный смысл. В иконе все завершено в земном плане, в ней нет времени, а есть только то временное, в котором проявляется вечность, все в пространстве иконы имеет духовный вечный смысл, в нем изображены поступки и образы, выражающие эту *закрепленность смысла в духовной реальности мира невидимого*. (И Иуда в Евангелии представлен *сразу* предателем, что выражается в постоянном напоминании евангелистом о его будущем преступлении как уже совершившемся). Любой святой в житии — это уже достояние высшей реальности, но и остальные участники события, вернее, образы, пусть и отрицательные, оказываются причастными вечности через связь со святыми, и они не могут изображаться во временном контексте мира *этого*. Житие фиксирует факт злодейства и образ злодея, закрепленный уже в вечности. Потому и становится возможным изображение сюжетных моментов, связанных со Святополком, в клеймах иконы Бориса и Глеба. В этом смысле в образе Святополка изображена *идея* злодейства, духовная демоническая природа зла, которое входит в мир, благодаря свободному выбору человека, не соединяющего свою волю с Божественной, а отдающего свою волю воле демонической. В результате его *сильная* воля оказывается порабощенной, и он оказывается проводником злой воли дьявола, отдав себя ей добровольно. В конце мы видим обезумевшего, абсолютно безвольного человека, которого гонит мистический страх: им овладевает мания преследования.

Конечно, прав В. Н. Топоров, говоря о невиновности Святополка в присущей ему «двойственности по происхождению», но, думается, неверно говорить о *предопределенности* совершаемого Святополком выбора и его поступка — злодейского убийства братьев, возводя всю ответственность на «диявола» и на «обстоятельства», сложившиеся еще до рождения Святополка. Его образ так же, как и образы святых, решен в ключе христианской антропологии, и здесь нужно искать ответа на вопрос о роли Божественного Промысла в образе Святополка, что может стать предметом рассмотрения уже в другой работе.

3.2.2. Русские княжеские жития XI—XIV вв. К типологии смиренного образа

Подвиг Бориса и Глеба Г. П. Федотов назвал «подвигом непротивления» — «национальным русским подвигом, подлинным религиозным открытием новокрещенного народа» [Федотов, 1990, с. 49]. Это означает неединичность такого подвига, которая проявляется не только в повторении подобной ситуации убийства святого его ближними — родственниками или подданными (Повесть об убиении *Андрея Боголюбского*, летописный рассказ об убиении князя *Игоря Ольговича* киевлянами в 1147 г.), но и в житиях мучеников за веру (Повести о Михаиле Тверском, Повести о Васильке (Василии Константиновиче), убитом в Шеренском лесу, Повести о Михаиле Черниговском) [см.: Ключевский, 1971; Серебрянский, 1915; Кусков, 2001, и др.].

Страстотерпческий подвиг выражается в особой кротости святого, это доминирующая черта поведения данного типа святости. Таково поведение в летописном рассказе об убиении Игоря Ольговича разъяренными киевлянами [Ипатьевская летопись, 1908, стб. 327—360]. Причем кротость характеризует его изначально: после свержения с киевского стола братом Изяславом (а княжил он всего 12 дней!) он со смирением принимает свое заточение в темницу и, заболев там, принимает постриг в схиму. Как повествует летопись, он с кротостью просит брата (свергшего его!) разрешить ему постриг: «И бе Игорь разболелъся в пороубе и бе боленъ велми, и присла Игорь къ Изяславоу, моляся и кланяеся река тако: брат, се боленъ есми велми, а прошю оу тебе пострижение, была бо ми мысль на пострижение еще въ княженьи своемъ, ны же оу ноужи сеи боленъ есмь велми и не чаю собе живота» [Ипатьевская летопись, стб. 337, л. 124]. Так он становится иноком, живет в монастыре, но толпа киевлян за ним является и хватает его в храме во время литургии, что усугубляет жестокость его убиения, которое совершенно теряет политический смысл, который был бы возможен в случае его непострижения.

Страстотерпцем не единожды называет князя Андрея Боголюбского автор летописной «Повести об убиении Андрея Боголюбского» [БЛДР, 1997, т. 4], и анализ как самой ситуации убийства, характерной для житий князей страстотерпцев [см.: Ранчин, 2007, с. 117], так и особенности поведения жертвы — святого, принимающего со смирением свою смерть от руки своих соплеменников и приближенных, отвечает всем требованиям этого типа жития. В. В. Колесов считает, что в Повести об убиении Андрея Боголюбского дан «намеренно

идеализированный образ князя, навеянный традицией житий» [БЛДР, т. 4, с. 617.]. Последние исследования структуры текста житий князей-страстотерпцев А.М. Ранчина снимают вопрос о «намеренной идеализации» или о несоответствии «действий живого князя… авторским разъяснениям». А.М. Ранчин обнаруживает в этой «Повести», как и в других житиях страстотерпцев (Бориса и Глеба, Вячеслава Чешского и др.), «единый архетип — "повесть об убиении невинного князя"…» [см.: Ранчин, 2007, с. 98—111]. Добавим еще, что сам сюжет, на наш взгляд, вполне «агиографичен»: первая часть свидетельствует о благочестии князя, возведшего несколько храмов, украсившего их многими иконами и драгоценностями и проч. Это уже говорит о его религиозности и служении Богу, хотя не дает повода к канонизации, как не повод был бы и политическое убийство. Действительно, его убивают приближенные без всяких мотивировок — из злобы и зависти. Причем убивают самые доверенные лица. И повествование исполнено подробностей, конкретики в описании совершенного убийства и того, как повели себя окружающие люди, горожане, разграбившие те богатства, которыми князь украшал созидаемые им церкви. Очень важна логика поведения святого, изложенная в «Повести…» (мы считаем непродуктивным при анализе житийного образа святого выходить за рамки текста в историческую действительность и задаваться вопросом — соответствует ли житие историческим и биографическим реалиям жизни князя или нет), а она в этой «Повести» не противоречит житийному канону. Св. Андрей помимо благочестия — милостив и щедр, подобно князю Владимиру. (Помним о поэтике уподоблений, естественной для жития, и о том, что этот принцип не «синонимичен» принципу «идеализации» с помощью «трафаретов». И здесь уподобление на уровне, казалось бы, текстовых заимствований для агиографа, каковым выступает автор этой летописной повести, является способом выражения общей причастности двух святых одной добродетели — милосердию и их уподобления в этом одному Образцу — Христу. Этот принцип создания образа и отличает агиографическое повествование от любого иного). Узнав о готовящемся убийстве, «Князь же Андреи, вражное убииство слышавъ напередъ до себе, духомъ разгоресяя божественымъ, и ни во что же вмени…» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 208] («духом воспламенился священным и ни на что не рассчитывал…» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 209.], подобно Борису, который знал о намерениях Святополка — и шел навстречу смерти). В описании самого убийства образ князя предстает невинной жертвой, и при том, что сопротивляется убийцам физически, он одновременно смиряется перед Богом: «И рубили его ме-

чами и саблями, и раны копьем ему нанесли, и воскликнул он: «И секоша и мечи и саблями, и копииныя язвы даша ему, и рече имъ: ”О, горе вамъ, нечестивии, что уподобистеся Горясеру? что вы зло учинихъ? Аще кровь мою прольясте на земле, да Богь отомьстить вы и мои хлебъ!”» («О, горе вам, бесчестные, зачем уподобились вы Горясеру? Какое вам зло я нанес? Если кровь мою прольете на земле, пусть Бог отомстит вам за мой хлеб!») [БЛДР, 1997, т. 4, с. 211—212.]. Здесь слышен мотив его личного беззлобия, и мотив неоправданной ничем злобы, неблагодарности облагодетельствованных им его убийц. Эта злоба, предательство, черная неблагодарность убийц оттеняет праведность святого. Такова поэтика жития, где иконично все. При этом текст настолько конкретно и детально передает сцену убийства, будто пишет очевидец всего совершаемого. И то, что князь сидел весь израненный за колонной, где все же его нашли убийцы, и то, что он понял неизбежность смерти, и то, что смирился с этим и обратился с молитвой к Богу, предавая себя Ему в руки — все соответствует главной цели: показать *невинно убиенного*.

И еще одно обстоятельство, говорящее о признании самим автором «Повести…» святости князя, заключается в присутствии в тексте неоднократного упоминания о его покаянии: «покаянье Давидово приимая, плачася о грисехъ своихъ» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 208] («в раскаянье Давиду подражал, оплакивая множество грехов своих» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 209]); «“Аще, Господи, и в семь осуженъ конець, приимаю. Аще и много согрешихъ, Господи, заповеди твоя не схранивъ, но ведевъ, яко милостивъ еси плачюща видиши и противу течеши, обращая блудьнаго”. И вьздохнувъ из глубины сердечныя и прослезися, и помяну вся Иовова, и размышляше вь сердце своемь, и рече: “Господи, аще во время живота моего мало и полно труда и злыхъ делъ, но отпущение ми даруи и сподоби мя, Господи, недостоинаго прияти конець сеи, якоже вси святии ”» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 212]. («“Если, Боже, в этом сужден мне конец — принимаю его. Хоть и много я согрешил, Господи, заповедей твоих не соблюдая, знаю, что милостив ты, когда видишь плачущего, и навстречу спешишь, направляя заблудшего”. И, вздохнув от самого сердца, прослезился, и припомнил все беды Иова, и вникнул в душу свою, и сказал: “Господи, хоть при жизни и сотворил я много грехов и недобрых дел, но прости мне их все, удостой меня, грешного, Боже, конец мой принять, как святые его принимали…”» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 213] и т.д. Очевидно, что автор исходит из знания и уверенности в том, что слово Спасителя, сказанное раскаявшемуся разбойнику о его спасении за покаяние: «Истинно говорю тебе, ныне же будешь со Мною в раю»

(Лк. 23:43), относится и к любому покаявшемуся человеку, который ощущает себя тем самым «разбойником». К тому же неоднократно звучит и вторая, обосновывающая святость убиенного князя мысль — о смытии грехов невинным мучением и смертью: «Темъ достоино от Бога победныи венець приялъ еси, княже Андрею, мужьству тезоимените братома благоумныма, святыма страстотерпцема вьследовалъ еси, кровью умы вся страдания ти» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 208] («Достойно от Бога смертный венец восприял ты, княже Андрей, мужеством равный именитым братьям, благоразумным святым страстотерпцам последовал ты, кровью омыв все страданья свои» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 209]). И здесь видим принцип уподобления как способ раскрытия святости — святым страстотерпцам — Борису и Глебу.

Следующие жития *князей-мучеников* появляются в период татаро-монгольского нашествия. Они несут в себе не только новые исторические реалии времени нашествия, предопределившие тип подвига *мученичества за веру*, но и одновременно уже сохраняют черты образа князя-страстотерпца, явленные в Борисоглебском цикле, что проявляется по-разному: в особенностях поведения, мотивировках поступков и некоторых чертах образов святых.

К первым князьям-мученикам относится князь Василько Ростовский (Василий Константинович) [БЛДР, 1997, т. 5, с. 124—125] [см. о нем: Прохоров, 1974, т. 28, с. 77—98; Лихачев, 1947, с. 282—286; Федотов, 1990, с. 94; Кологривов, 1961, с. 63—74, и др.], которого Иоанн Кологривов называет «одним из самых светлых княжеских образов, ставшим образцом для всех других» [Кологривов, 1961, с. 68]. Князь Василько был умучен татарами в Шеренском лесу в 1238 г. за отказ быть в их «поганской воли» и служить им. Причем отметим, что сюжетным центром становятся татарские — языческие — «брашно и питие», которых не хочет принять князь, считая, что тем самым он предаст Христа. («А Василька Константиновича Ростовского татары взяли в плен, и вели его до Шерньского леса, принуждая его жить по их обычаю и воевать на их стороне. Но он не покорился им и не принимал пищи из рук их, но много укорял их царя и всех их») [БЛДР, 1997, т. 5, с. 124]. Это обращает нас к Повести временных лет, а именно к выбору веры князем Владимиром, который, «испытывая» разные веры, спрашивал о сути вероисповедания пришедших к нему послов («какова вера ваша», «заповедь», «закон»), и каждый из них в центр своего ответа ставил вопрос о еде: магометанин — не есть «зайчатины и свинины»; иудей — то же самое; посол из католической страны предложил «пост по силе», и, наконец, посол из Византии, «философ», сказал об Истине и о Небесном «хлебе» и «вине», кото-

рые преподал христианам в таинстве Евхаристии Христос и заповедал творить так всем христианам. «Те же, которые не творят этого, неправильно веруют» [БЛДР, 1997, т. 1, с. 135], — говорит философ Владимиру. Эту заповедь Христа хорошо усвоил Василько как волю Бога, и эту волю не хочет нарушить князь, чтобы не изменить Христу. (Еще раз с этим же мотивом еды мы встретимся в отказе от татарской пищи Михаила Черниговского. См. ниже). Смирение явлено здесь в уподобление мученикам раннехристианским, т. к. принять эту еду означало поклониться идолам. В рассматриваемой летописной статье дается сравнение с Андреем Боголюбским — в связи с пролитием мученической крови («Сего бо блаженаго князя Василка спричте Богъ смерти подобно Андрееве; кровью мученичьскою омывъся прегрешений своих…») [БЛДР, 1997, т. 5, с. 126], и одновременно отдельные эпизоды — плач святого князя, его предсмертный монолог, — напоминают слезы и монологи Бориса и Глеба из «Сказания о Борисе и Глебе».

Поведение Василька несет в себе черты идеального князя, как они были выражены Владимиром Мономахом. Мужественность, стойкость, непоколебимость веры и непокоренность воле татар — в этом выражена сила смирения князя, который в ответ на принуждение к «обычаю поганьскому, быти *в их воли* и воевати с ними», дерзновенно отвечал: «Никако же мене не отведете христьяньское веры» [БЛДР, 1997, т. 5, с. 124].

Г. П. Федотов отмечает в характеристике, которую дает летопись Васильку вслед за убиением, отсутствие «аскетических черт»: «Бе же се Василько лицом красен, очима светел и грозен взором, и паче меры храбр, сердцем же легок; а кто ему служил, хлеб его ял, чашу его пил, той за его любовь никако же можаше у иного князя быти, ни служити: излише бо слуги своя любяше; мужество и ум в нем живяше, правда же и истина с ним ходиста, бе бо всему хитр» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 126]. Эта яркая характеристика, в тех же выражениях, прилагается ко многим святым князьям, в том числе и к Александру Невскому: доказательство ее *идеальной типичности* для этого чина святости» [Федотов, 1990, с. 95]. Первопричину своей смерти князь Василько видит в личной греховности, и потому перед мученической кончиной приносит покаяние, что усиливает идею смирения в образе князя.

«Идеальная типичность» характеристики князя, о которой говорит Федотов, и является основой сходства типа смиренного образа в княжеских житиях. Мученические княжеские жития, или жития о благоверных князьях (кроме иноческих, которые мы не склонны включать в типологию княжеской святости, т. к. они соответствуют в

значительно большей степени житийному канону монашеских житий, их отречение от мира делает малозначащим для выявления типа поведения указание на их княжеское происхождение), дают не созерцательно-молитвенный, а *активно-деятельный* тип поведения. Формы выражения идеи смирения и смиренного поведения как такового зависят от типа служения: княжеское служение направлено в мир и к миру. Но соборность христианского мышления (сознания), которое и воплощает святой князь, соединяет неразрывно служение *миру* и *Богу*, *отчизне земной* и *Отчизне Небесной*. Это характеризует и мученический и воинский подвиг князей.

* * *

Обратимся к некоторым княжеским житиям более подробно.

Для того чтобы увидеть процесс формирования идеального образа князя, его развитие, мы придерживаемся хронологии. Поэтому прежде других мученических житий, появившихся несколько позднее, рассмотрим ***«Повесть о житии Александра Невского»***, а именно образ Александра Невского (1220—1263), чье житие стало первым воинским, прославляющим княжеское служение как таковое. Это житие не было мученическим и явилось оригинальным в жанровом отношении именно вследствие *отсутствия образца*. Появление «Повести о житии Александра Невского»[139] [БЛДР, 1997, т. 5, с. 358—369] относят к XIII веку, хотя история текста оставляет много неясностей[140]. Эта «Повесть о житии…» и стала по сути дела неким эталоном для последующих княжеских житий, о чем пишет В. И. Охотникова: «На долгое время ее манера повествования явилась образцом для княжеских жизнеописаний последующего времени» [Охотникова, 1987, с. 357]. Об оригинальности этого жития, «не имеющего агиографических образцов», сказал Г. П. Федотов, который, впрочем, и дал произведению определение «военной героической повести, вдохновляющейся римско-византийской исторической литературой («Палея», Иосиф Флавий) и героической легендой» [Федотов, 1990, с. 100]. Неоднократно исследователи отмечали соединение в этом произведении черт воинской повести и жития [см: БЛДР, 1997, т. 5,

---

[139] В БЛДР этот текст помещен под названием «Житие Александра Невского» [БЛДР, 1997, т. 5, с. 358].Существует большая исследовательская литература, посвященная этому Житию. См.: библиографию к статье «Повесть о житии Александра Невского»: [СК, вып. 1, с. 362]; Важное место занимают среди исследований «Повести» работы В.В. Кускова [см.: Кусков, 1991, №2, с. 93—98; Он же, 1992, №3/4. с. 53—56; Он же, 2001, с. 17, 194—207, 380—382].

[140] Об истории текста [см.: СК, с. 354—363; Ужанков, 2009б, с. 255—287, 401—408].

с. 515; СК, 1987, вып. 1, с. 354—363; История русской литературы, 1980, т. 1, с. 111—113, и др.]. И тут нужно все же определиться: если это соединение, то какого характера? Что доминирует — воинская повесть или житие? Нам важно определение жанрового содержания в связи с характеристикой образа святого. Эклектика здесь невозможна, т. к. законы жанровой иерархии в древнерусском произведении не допускают смешения, уравнивания в одном текстовом пространстве *разных* жанров, один из них должен доминировать. А житие, как известно, канонически строгий жанр. Если доминирует воинская повесть, то тогда поэтика создания образа должна быть другой, нежели в житии. Важна мера иконичности образа и присутствие смирения как главной черты изображаемой личности, мотивирующей все поступки и определяющей характер сюжета, который должен быть в житии синергетическим. Таким образом, иконичность образа, синергетический и провиденциальный тип сюжета и смирение как доминанта личности — необходимые критерии для определения принадлежности текста кагиографии, хотя, безусловно, главным и определяющим критерием остается сам факт *святости*.

В этом смысле перед нами не повесть, а житие, которое осваивает те формы летописного повествования, в которых являла себя воинская тематика. Главной целью агиографа является *воссоздание образа святого благоверного князя*, стремление показать идеальные черты «небесного человека». Стоит заметить, что большинство исследователей, обращаясь к характеристике образа князя, отмечают в основном его мужество, силу, воинственность, смелость, в общем, прежде всего — героические черты. С этим связывается идея княжеского служения своему народу и своей земле, но земле христианской. И мало кто говорит о качестве св. Александра Невского, без которого и не может быть святости — смирения. Это свойство личности святого отметил А. Н. Ужанков, сказав, что в этой повести «прославляются героический и духовный подвиги Александра Ярославича… Князь защищает Новгородскую землю и православную веру от врагов — шведских и немецких рыцарей, отстаивает народ свой у монгольского хана*, проявляя при этом смирение* и расплачиваясь за это собственной жизнью» [Ужанков, 2011, с. 251].

А. Н. Ужанков проводит анализ образа святого Александра с точки зрения его духовного и политического выбора (а они здесь неразделимы), учитывая специфику сознания древнерусского агиографа-христианина, что избавляет нас от необходимости подробного анализа, поскольку наблюдения и выводы исследователя ясно говорят о соответствии поступков князя заповедям, о главной мотивации при

выборе им политической линии — в принятии воли Божией и следовании ей, т.е. о смиренном образе благоверного князя Александра. Княжеское служение сопряжено с идеей власти, и важно учитывать, что в то время власть была сакрализована. По словам А.Н. Ужанкова, «княжескую власть на Руси воспринимали как данную Богом», почему и «княжеское служение — это мирское служение Богу» [Ужанков, 2011, с. 254]. Но и подчинение под власть хана, на что пошел св. Александр, также объясняется восприятием этой власти «земного царя» как посланной Богом за грехи. И здесь св. Александр, выбирая иго татарское, подчинялся не хану, а воле Божией, что соответствует идее смирения как свободы во Христе: «Русские князья, если они были людьми православными на деле, должны были смириться и покориться Промыслу Божию — принять власть «земного царя» — хана. Думается, не случайно, — пишет А.Н. Ужанков, — автор «Повестей о житии Александра Невского приводит слова Исайи: “Князь… съмерен, по образу Божию есть”» [Ужанков, 2011, с. 255]. Далее исследователь приводит важную мысль Г.В. Вернадского о «подвиге власти», который может состоять не только в отстаивании «внешней независимости и величия сана», но и в защите «благочестия и люди своя», во внутреннем преодолении «земного тщеславия»[141], а также о «двух подвигах» Александра Невского: «брани на Западе» и «смирения на Востоке» ради главной цели — «сохранения православия как нравственно-политической силы русского народа» [цит. по: Ужанков, 2011, с. 255, 258].

Итак, смирение св. князя Александра в рассматриваемой «Повести о житии…» носит, безусловно, *активно-деятельный характер* и проявлено в поступках, которые по внешнему их выражению никак смиренными не назовешь. Но и дерзкими, основанными на гордыне, тоже. В образе св. Александра явлено *дерзновение веры*, основанное на *любви* — к Богу и Русской земле. Отмеченное Г.П. Федотовым преобладание «светского и воинского элемента», а также сам образ князя, лишенный аскетических черт, присущих другого типа житиям, в структуре агиографического текста не разрушает основных свойств поэтики образа святого — его иконичности, синергийности и провиденциальности сюжета, и — главное для нас — основного принципа

[141] Нужно отметить, что А.Н. Ужанков раскрывает истинную мотивацию поступков св. князя Александра, которые находятся за рамками Жития и в которых другие исследователи усматривают проявление жестокости и пр. негативных черт князя. Например, применение силы для «пресечения восстания новгородцев против монгольских «численников» объясняется примерами из Библии и собственной истории [см.: Ужанков, 2011, с. 256—257].

организации образа смиренного человека, ядро которого составляет *идея свободы во Христе*. Александр Невский, в чьем образе явлен идеал русского князя, так же, как и Василько Ростовский, служит миру (христианской земле Русской и ее народу) и Богу, отчизне земной и Отчизне Небесной, проявляя соборность сознания.

Практически в одно время с «Повестью о житии Александра Невского» появляется «***Сказание об убиении в орде князя Михаила Черниговского и его боярина Феодора***»[142] («Слово новосвятою мученику, Михаила князя русскаго и Феодора воеводы перваго въ княжении его») [БЛДР, 1997, т. 5, с. 156—163]. Это время нашествия хана Батыя, оставившее и в книжности, и в народном предании много мотивов, сюжетов, образов (которые порой сливались в одно целое, как это видим в известном «Сказании о Евпатии Коловрате» из летописной «Повести о разорении Рязани Батыем»), а также и целый ряд оригинальных произведений, среди которых одно из самых известных и распространенных посвящено образу князя-мученика Михаила Черниговского. «Сказание об убиении…», безусловно, отвечает всем требованиям житийного канона и является, по сути, житием, что фиксируется «и в рукописной традиции и в научной литературе» [СК, 1987, вып. 1, с. 413]. Хотя Г. П. Федотов пишет, что это «не житие в собственном смысле, а повесть о «мучении», лишь с кратким житийным введением» [Федотов, 1990, с. 95]. Но жанр мучений как разновидность агиографии был уже известен на Руси по переводной литературе.

Не приводя здесь событийной канвы хорошо известного произведения[143], рассмотрим лишь те моменты, которые ярко проявляют тип смиренного поведения святого[144].

Вступление к описанию жития содержит исторические сведения, рисующие общую, весьма скорбную ситуацию, сложившуюся во времена Батыевы: указывается на практику («обычай») в Орде заставлять поклониться языческим богам, пройти через жертвоприношение и поклониться огню, и на тот факт, что «мнози же князи с боя-

[142] Исследование сказаний о Михаиле Черниговском и публикацию текстов см. в кн.: [Серебрянский, 1915; Ключевский, 1871; Кусков, 2001; Ранчин, 2007; Каравашкин, 2006, и др.].

[143] Как пишет Л. А. Дмитриев, говоря о разнообразии и многочисленности редакций этого Жития, его «фабула всегда одинакова, а разнообразие различных видов и редакций достигается за счет детализации событий, новых подробностей, риторических дополнений и отступлений» [СК, вып. 1, с. 41].

[144] Подробный анализ этого произведения и других мученических житий [см.: Каравашкин, 2006, с. 62—109].

ры своими идяху сквозе огнь и покланяхуся солнцю и кусту и идолом славы ради света сего и прашаху кождо ихъ власти» [БЛДР, т. 5, с. 156]. («Многие же князья с боярами своими проходили через огонь и поклонялись солнцу, и кусту, и идолам ради славы мира этого, и просил каждый себе владений») [БЛДР, т. 5, с. 157]. Михаил идет на «вольную жертву» собой — подобно Борису и Глебу, это явлено в его осознанном выборе: князь, конечно, знает, что его ждет в Орде, и готовится к смерти. Это ясно и его духовнику, и его боярину Феодору, и его дочери, которые все согласно поддерживают его в этом решении свидетельствовать в орде об истинности православной веры.

Как это характерно для всех житий святых-страстотерпцев и мучеников, в выборе св. Михаила Черниговского подчеркивается противопоставление мира *этого* и мира Христова, царства *этого мира* и Царства *Небесного*[145]. Особенностью ситуации выбора Михаила является усиление этого акцента осознанной свободы — не только мучители искушают его отречением от Христа ради славы и богатства, но и свои близкие люди, внук Борис Ростовский и другие.

Особенно замечателен тот факт, что выбор Михаила Черниговского мотивируется в Житии сугубо религиозными причинами. Не защитой родной земли, народа от внешних нападений и опосредованно этим — веры, и не стремлением получить ярлык (как это предполагает Л. А. Дмитриев: «Точных сведений о том, зачем ходил в Орду Михаил, у нас нет. Вероятнее всего — для получения ярлыка на Черниговское княжество») [БЛДР, т. 5, с. 479]. Текст дает вполне определенную мотивировку: «Блаженому же князю Михаилу пребывающю в Чернигове, видя многи прелщающася славою света сего, посла Богъ благодать и даръ Святаго Духа на нь и вложи ему въ сердце ехати предъ цесаря и обличити прелесть его, ею же лстить крестьяны. Блаженый же князь Михаилъ разгоревся благодатию Божиею, хотя ехати къ Батыеви.» [БЛДР, т. 5, с. 156.]. («И вот в то время, когда блаженный князь Михаил находился в Чернигове, Бог, видя, как многие обольщаются славою мира сего, послал на него благодать и дар Святого Духа, и вложил ему в сердце мысль ехать к царю и обличить лживость его, совращающую христиан. Воспылав благодатью Божиею, блаженный князь Михаил решил ехать к Батыю») [БЛДР, т. 5, с. 157]. Таким образом, Михаил сознательно и свободно едет в Орду

[145] Заметим, что этот выбор, конечно, есть абсолютно в каждом житии любого типа — в данном случае мы говорим об универсальной модели мира, характеризующей христианское сознание и христианскую систему ценностей. Но в житиях мучеников это противопоставление более ярко и выпукло представлено, что связано с ситуацией вольного выбора жизни и смерти.

на верное мученичество и смерть для того, чтобы дать образец стояния в вере, остановить то предательство Христа, которое совершается русскими людьми из страха смерти или желания получить власть и богатства: он жертвует собой ради спасения их душ.

Анализируемая нами 3-я редакция Жития Михаила Черниговского не содержит сведений, входящих во вторую редакцию «Распространенного Сказания»[146], а именно — об избиении Михаилом послов Батыя и бегстве в Венгрию. (Это замечает и В.В. Лепахин: «Приезжающий на поклон к Батыю в 1246 году небезупречный по человеческим меркам князь Михаил Черниговский (ранее, в начале нашествия Батыя на Киевскую Русь, он бежал в Венгрию) вместе со своим боярином Феодором не исполняет языческий обряд и, смыв свои грехи кровью, становится святым») [Лепахин. url.http://nesusvet.narod.ru/ico/books/lepahin_4/]. В свете этого факта поступок Михаила приобретает еще *мотив покаяния*, причем такой глубины, которая требует именно такого уровня поступка — смывающего грех кровью. И, на наш взгляд, эта мотивация даже психологически более достоверна, т. к. конкретизирует причины *вольного* выбора святого мученичества.

Его поведение в Орде, его решимость и постоянство в выбранной позиции свидетельствуют именно об осознанности совершаемого шага, о свободном его решении, здесь нет фактора неожиданности, нет вынужденного принятия святым неизбежности смерти, с которой бы нужно было смириться. Религиозный характер мотивации — покаяния и спасения души своей и народа — здесь налицо. Важно отметить тип поведения св. Михаила Черниговского и с ним Феодора, в котором проявляется мужество, достоинство и бесстрашие, основанное на *дерзновенности веры*. Отметим отличие *в способе проявления* веры этим святым от других рассмотренных нами житий. Здесь практически мы не видим молитвы, не считая отпевания себя святыми перед убиением. Отсутствуют монологи, характерные для житий страстотерпцев Бориса и Глеба, Михаила Тверского и др. Все построено на диалогах, в которых выражена позиция святого и других действующих лиц, приводятся цитаты из Священного Писания как основание поступков.

Образ еще одного святого князя-мученика — Михаила Тверского, представленный в его Житии, носящем полное название «***Убиение благовернаго и христолюбиваго великого князя Михаила Ярославича, месяца ноября въ 22 день***» [БЛДР, 1999, т. 6,

[146] Классификация редакций Л.А. Дмитириева [см.: СК, вып.1, с. 415].

с. 68—91], близок образам и страстотерпцев Бориса и Глеба, Андрея Боголюбского, мученика Василька Ростовского и благоверного князя Александра Невского. Мы видим здесь очень интересное соединение в области тематики — политической, исторической, и собственно агиографической, и в типе подвига — *княжеского служения* миру — отчизне, своему народу, *страстотерпческого* — как жертвы предательства и лукавства князя Юрия, племянника его, и *мученического* в защиту веры. Михаил жертвует собой ради христианского народа, который ему дан Богом, *по евангельской заповеди*. Ее он и произносит перед решающей битвой с Юрием: «Братия, слышите, что гласит святое Евангелие: “если кто положит душу свою за ближних своих, великим наречется в царствии небесном”» [БЛДР, 1999, т. 6, с. 75]. Сам Михаил, собираясь в Орду, укрепляя себя, вспоминает подвиг *св. Дмитрия Солунского*, тем самым как бы указывая на мотивацию своего выбора: защиту собственной «вотчины», своего народа, при этом народа именно христианского. Но по типу поведения он отличается от солунского мученика.

Отправив в Орду сына своего Константина и решив вслед за ним идти самому, св. Михаил, как пишет летописец, «…говорил последнюю исповедь на реке Нерли много часов, очищая душу свою и являя образец смиренного покаяния: “Я, отче, много размышлял, как бы нам помочь *христианам*, но из-за грехов моих еще больше тягот случается; и ныне благослови меня, если мне приведется, *пролью за них свою кровь*, быть может, отпустит мне Господь грехи, если эти христиане хоть сколько-нибудь передохнут”» [БЛДР, 1999, т. 6, с. 77]. Но доминантой, как это ни покажется странным, — при всей его активности в условиях политической борьбы за власть, — и в самой политике, и в поведении в Орде, и в описании его мучения и убиения, — является его *кротость*. В *политическом противостоянии* он проявляет кротость, отказавшись от великого княжения в пользу добивавшегося власти князя Юрия, но только тогда, когда хан дал Юрию ярлык на великое княжение, что для Михаила означало проявление воли Божией[147]. У *татар в Орде* он ждет смиренно и кротко неизбежного в этих обстоятельствах мучения и смерти, пребывая в посте, непрестанной молитве: «Как отправился из Владимира, с тогодня от

[147] Выше мы писали уже, что на Руси воспринимали власть ханства как попущение Божие и как проявление воли Бога, и только поэтому соглашались с этой властью. Так и Михаил: в ту меру, в которой он усматривал волю Бога, он шел на уступки. Поэтому, отдавая ярлык на великое княжение, он твердо отстаивал неприкосновенность своей земли. «Брат, если тебе дал Бог и царь великое княжение, то я уступлю тебе княжение, но в мою землю не вступай» [БЛДР, 1999, т. 6, с. 69].

воскресенья до воскресенья постился, причащаясь телу и крови Господней; а с тех пор, как был схвачен, еще больше, беспрестанно, все ночи не давал сна своим очам, чтоб не уснул, не задремал хранящий его ангел, но вновь и вновь *славил Бога*, со многими слезами и с глубоким воздыханием исповедаясь ему, говорил: "Господи, услышь молитву мою, и вопль мой да придет к тебе, не отврати лица твоего от меня, Владыка…"» [БЛДР, 1999, т. 6, с. 81]. С кротостью несет он унижение и муки от заключения его в колоду. Сама колода обретает символическое звучание, означая тяготу «позорного мучения», которое святой принимает с истинным Христовым смирением: когда в воскресный день (!) надели на него колоду, вбив туда руки его, «благодарил он Господа Бога с радостью и со слезами, говоря: "Слава тебе, Владыка человеколюбче, что сподобил меня принять начало мучения моего, сподоби меня принять и окончить подвиг свой"» [БЛДР, 1999, т. 6, с. 81]. Во время убиения он ведет себя подобно Борису и Глебу — как агнец на заклании. Сцена убийства несет характер некоего жертвоприношения: вырезанное сердце ножом соплеменника, обилие крови, напоминающее Житие Вячеслава Чешского и упомянутых уже Бориса и Глеба, обнаженное тело убитого князя, так что даже злодей Кавгадый ужаснулся и удивился (по-азиатски, конечно) неблагодарности и злобе того, кто должен был почитать Михаила за отца: «Кавгадый же и князь Юрий, сев на коней, быстро приехали к телу святого и увидели тело святого нагим; и яростно выбранил <Кавгадый> князя Юрия: "Не отцом ли тебе был сей князь великий? Почему же тело его нагим брошено?"» [БЛДР, 1999, т. 6, с. 87]. Заметим, что акцентируется летописцем-агиографом мотив унижения князя, принятого им позора: «Ибо воистину горесть была в тот час нам, братия, когда увидели мы такую унизительную смерть господина своего князя Михаила Ярославича» [БЛДР, 1999, т. 6, с. 87]. И при этом удивительно *беззлобие* в обстоятельствах святого князя, жертвующего собой *вольно*, из любви к народу своему и к Богу.

Итак, мотивация, определяющая выбор св. князем каждого поступка, и его смысл, заключается все в том же, неизменном для любого святого, стремлении к воле Божией: отказ ли то от борьбы с Юрием или, наоборот, выход на битву с ним, поход в Орду за ярлыком, т.е. за властью, или в Орду же, но уже на смерть, — все поступки соотносятся с евангельскими заповедями, которые, как мы выше не раз указывали, составляют основу житийного канона. Тип поведения святого князя — по его доминанте — можно назвать *кротким*. Анализ образа святого Михаила позволяет увидеть грани важнейшего для русского сознания концепта *смирения*: в нем явлены любовь, терпе-

ние, самоотречение и жертвенность, беззлобие, выражаемое в кротости. Это все вполне сочетается с идеальными чертами, которые мы встречаем в образе каждого святого князя: прямотой, отсутствием малейшего лукавства, открытостью, благородством души, мужественностью и способностью любить, «ласковостью и грозностью» и т. д. Мы не видим в этом летописном агиографическом описании давления агиографической «схемы», хотя, безусловно, она есть и проявляется в основных топосах мученического жития [О топосах мученических житий см: Каравашкин, 2006], что и означает ненарушимость житийного канона, указывая на иконичность изображенного в летописной повести образа святого князя-мученика.

Таким образом, рассмотренные нами княжеские жития позволяют сделать вывод о проявлении все тех же основных двух типов смиренного поведения — *кротком* и *дерзновенном*, при этом, конечно, каждый образ обладает неповторимыми свойствами. Отличительной чертой смиренного типа поведения святых этой группы житий является *отсутствие аскетической темы*. Тип княжеского, значит, мирского, светского, служения обусловливает активную жизненную позицию, деятельный характер подвига, обращенность к миру, выраженную в идее защиты — и военной и духовной — своего народа.

3.3. Образ смиренного человека в монашеских житиях XI—XVI вв.

Во второй главе мы обращались к анализу переводных житий святых преподобных, оказавших существенное влияние на собственно-русскую агиографию: Антония Великого и Саввы Освященного (помимо целого ряда иных святых отцов — египетских, сирийских, иерусалимских, находящихся в одной с ними духовной традиции монашеского делания), которые представляют два разных направления монашеской жизни и два отличающихся друг от друга типа смиренного человека. Эти два направления — пустынножительства и общежитийного монашества — сказались в истории русской святости и в образах русских святых, но не зеркально и не фотографически, а творчески — в свободном со-творчестве в Духе[148].

Рассмотрим в общих чертах древнерусские монашеские жития в интересующем нас аспекте — типологии образа смиренного человека. Конечно, жития преподобных отцов отражают общие направления

[148] О влиянии житий преподобных переводной литературы на Житие Феодосия Печерского и формах выражения этого влияния [см.: Ранчин, 2007, с. 165—180].

монашеской жизни, сложившиеся в Древней Руси, и ее периоды. Именно так, учитывая историю развития русского монашества, и изучали монашескую святость обращавшиеся к русской агиографии ученые, среди которых по-прежнему не утрачивают значения труды А.П. Кадлубовского, Е. Голубинского, В.О. Ключевского, Г.П. Федотова, Г.В. Флоровского, И.М. Концевича и др. Из трудов последних двух десятилетий обращают на себя внимание, прежде всего, фундаментальные труды В.Н. Топорова о преп. Феодосии Печерском, Авраамии Смоленском, Сергии Радонежском и работы Г.М. Прохорова о переводной и русской агиографии XIV—XV вв. В последние десятилетия появились исследования Т.Р. Руди о топике житий преподобных, Е.В. Крушельницкой, занимающейся проблемой соотношения автобиографического и агиографического, и др.

В соответствии с устоявшейся периодизацией древнерусской агиографии, которую наметил в своем известном труде еще Г.П. Федотов, история древнерусского монашества распределяется фактически на три периода: XI—XIII вв. с центром в Киево-Печерском монастыре, XIV — первая половина XV в. во главе с преп. Сергием Радонежским и вторая половина XV—XVI в., время существования и спора двух направлений в монашестве («стяжателей» во главе с преп. Иосифом Волоцким, так наз. «иосифлян», и «нестяжателей» во главе с преп. Нилом Сорским). Г.П. Федотов, вслед за ним И. Кологривов, затем И. Концевич рассматривают в движении развитие и изменения, происходившие в монашеской жизни в соответствии с духовным устроением каждого направления каждой эпохи[149]. И можно, отталкиваясь от их основных положений, выражающих типы и специфику духовной жизни русского монашества, идти в глубь образа святых, путем литературоведческого анализа попытаться увидеть, как эта главная добродетель — *смирение*, определяющая цель и смысл монашеского пути (как и в целом — христианского пути к спасению), находит свое воплощение в способе жизни русских монахов, как универсальный принцип организации образа смиренного человека, определяемый законом синергии, обретает живое выражение, порождает разные формы жизни, проявляется в разных чертах характеров святых, в сюжетно-образном развитии и наполняет страницы житий неповторимым содержанием при всей неизменности агиографического канона.

---

[149] Мы не рассматриваем труды историков: фундаментальные труды митр. Макария (Булгакова), А.В. Карташева, Н.Д. Тальберга, Голубинского [Макарий Булгаков, 1857—1883; Карташев, 1959; Голубинский, 1880; Он же, 1900; Он же, 1904; Он же, 1917; Тальберг, 1959] и др., которые изучали историю Церкви, — но учитываем их вклад в осмысление особенностей развития святости.

История русской святости, высказанная в образах святых и их путях к святости, свидетельствует о Живом Предании Церкви, о творческом начале, которое Священное Предание несет в себе, в том Духе, Который животворит и находит свое выражение в разных формах жизнетворчества человека, ищущего святости. Напомним, что создание жития агиографом сродни иконописному творчеству [см.: Бычков, 1985, 1995, 2009; Лихачев, 1983, с. 37; В. Лепахин, 2002; Икона в русской словесности …, 2012, и др.] и является не искусством в значении «художества», а способом жизнетворения, связанным с «хытростью» — Премудростью Божией [см.: Ужанков, 2008; Левшун, 2001].

3.3.1. Образ смиренного человека в русской агиографии XI—XIII вв. Киево-Печерский патерик

Первый — Киевский период, или его еще называют Киево-Новгородским, — дает нам не очень много житий преподобных, что естественно для начального периода святости. И памятников, дошедших до нас, меньше, чем прославленных святых этого периода. Исследователи называют всего несколько известных житий преподобных, составленных в домонгольский период: жития преп. Феодосия Печерского, Авраамия Смоленского, Никиты Столпника, Варлаама Хутынского и некоторых других. Не сохранился полный вариант Жития Антония Печерского, и потому оно реконструируется медиевистами из имеющихся записей в Киево-Печерском патерике [СК, 1987, вып. 1, с. 135—136; ПЭ, т. 2, с. 602—606].

Центром духовной жизни на протяжении первых трех веков был созданный трудами Антония и Феодосия Печерских Киево-Печерский монастырь, который подарил целую плеяду святых монахов, и заодно — Киево-Печерский патерик, агиографический жанр, представляющий собой собрание повествований — кратких и более пространных — о святых этого монастыря, и другие поучительные истории о духовной брани, которую ведут монахи. И, конечно, идея смирения, как и во всей агиографии, занимает здесь центральное место, связана со всеми образами монахов как главная добродетель, и находит разные формы выражения — в сюжетах и образах.

Оставим за пределами своего внимания историю создания Киево-Печерского патерика, она достаточно освещена в исследованиях, учебных пособиях, в справочных изданиях [см.: Абрамович, 1902, 1931; Ольшевская, 1987, с. 308—313; Биобиблиографический сло-

варь, 1996, с. 126; Артамонов, 2001, с. 5—81, и др.]. Обратимся к изданию патерика, помещенному в БЛДР по списку конца XV — начала XVI в. второй Кассиановской редакции [БЛДР, т. 4 с. 296—489]. Отметим несомненную его самобытность при некотором влиянии переводных патериков (Египетского, Скитского, Синайского), связь с историей и, следовательно, с летописанием, оригинальность сочетаний легендарности с агиографией. Нам близка позиция Г.П. Федотова в отношении к последней особенности, сказавшего, что «*для изучения направлений духовной жизни* в Древней Руси — легенды имеют иногда не меньшее значение, чем действительность» [Федотов, 1990, с. 69]. Но заметим, что все «легенды» в большей или меньшей степени в контексте патерика несут функцию агиографическую, все они обретают роль символа, выражающего присутствие невидимой реальности в видимом мире[150], и их главное назначение — обнаружение промыслительности в истории создания монастыря, отражения встречи мира видимого с невидимым и явления в нем как самой святости, так и духовной брани на пути к святости. В этой духовной борьбе, которая часто составляет основу патериковых сюжетов, возможны не только победы, но и поражения, о чем свидетельствуют рассказы. В плане разнообразия агиографического и исторического материала, сюжетов, образов святых и несвятых людей, патерик представляет богатый материал для анализа типов поведения и выражения концепта смирения.

Основой патерика, как известно, стала переписка Симона, епископа Владимирского, и Поликарпа, печерского монаха (всего 9 сюжетов Симона и 11сюжетов Поликарпа). Ее лишь и рассмотрим в интересующем нас аспекте. Напомним о специфике творческого акта создателей патерика, которые изначально, конечно, не патерик создают, даже не ставят перед собой такой цели, а находятся в *реальной* переписке. Это есть форма повествования, свойственная средневековой словесности, которую М. М. Бахтин определяет понятием «поступок»[151].

---

[150] А.М. Ранчин в своей статье «Из наблюдений над пространственной структурой Киево-Печерского патерика» пишет о патериковых сказаниях, отнесенных Г.П. Федотовым к «легендам», посвященных созиданию Успенской Печерской церкви, как о способе выражения сакрального смысла этого события и, главное, сакрального пространства, об особой «поэтике иконописного изображения в сказании», являющемся «кодом, посредством которого описывается чудесное явление» [см. об этом: Ранчин, 2007, с. 194—201].

[151] М.М. Бахтин ставит эту форму повествования рядом с «исповедью-самоотчетом» [см.: Бахтин, 1979, с. 123], которую мы рассматривали выше, в части, посвященной «Поучению» Владимира Мономаха (см.: глава 3.2.1.).

Концепт смирения организует всю структуру этой переписки — «ядра» Киево-Печерского патерика. Источником посланий Симона становится стремление духовно наставить инока Поликарпа, позавидовавшего ему, поставленному в епископы, и захотевшему того же. Почему и вопрошает в письме, строго предупреждая Поликарпа: «Ты же, брате, епископъству ли похотелъ еси?.. Но аще бы ты былъ достоинъ таковаго сана, то не бых тебе пустилъ от себе, но своима рукама съпрестолника тя себе поставил бых въ обе епископии, Владимерю и Суждалю, якоже князь Георгий хотелъ, но азъ ему въсбраних, видя твое малодушие. И аще мене преслушаешися, каковей любо власти въсхощеши, или епископъству, или игуменьству повинешися, — буди клятва, а не благословение!». («А ты, брат, не епископства ли захотел?.. Да если бы ты был достоин такого сана, я не отпустил бы тебя от себя, но своими руками поставил бы сопрестольником себе в обе епископии — во Владимир и в Суздаль, — как и князь Георгий хотел; но я воспрепятствовал ему в этом, видя твое малодушие. И если ты ослушаешься меня, захочешь какой-либо власти, сделаешься епископом или игуменом, — проклятие, а не благословение будет на тебе!») [БЛДР, 1997, т. 4, с. 361]. Сам Симон пишет о себе, что «всю сию славу и честь въскоре яко калъ вменилъ бых, и аще бы ми ся сметиемь пометнути в Печерьскомъ монастыре и попираему человеки, или единому быти от убогых пред враты честныа лавры и сътворитися просителю, — то лучши бы ми временныа сиа чести» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 362] — («всю эту славу и честь сейчас же за ничто посчитал бы, лишь бы валяться сором, попираемым людьми, в Печерском монастыре, или быть одним из убогих, просящих милостыню у ворот честной той лавры, — все это лучше было бы для меня временной сей чести» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 363]. Убеждая Поликарпа, Симон обращается к Священному Писанию, там находя образец поведения: «Помысли, чадо, и болша сих, како Господь нашь смири себе, бывъ послушливъ до смерти своему Отцю: досажаем — не прещаше, слышася "бесъ имаши", по лицю биемь и заушаемь, оплеваемь — не гневашася, но и о распинающих его моляшеся. Тако и нас научилъ есть: "Молите бо, — рече, — за врагы ваша и добро творите ненавидящим васъ, и благословите кленущаа вы"» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 356] — («Подумай, чадо, как Господь наш смирил себя, быв послушным до самой смерти своему Отцу: злословили на него, и он не противился; когда говорили, что он одержим бесом, били его по лицу, и заушали, и оплевывали, — он не гневался, но даже за распинавших его молился. Тому же и нас научил он: "Молитесь, — сказал, — за врагов

ваших, и добро творите ненавидящим вас, и благословляйте клянущих вас”») [БЛДР, 1997, т. 4, с. 357].

Поучая инока против гордыни, стремясь показать благо смирения для души и одновременно святость места — Киево-Печерского монастыря, Симон и рассказы подбирает для Поликарпа соответствующие. Причем самая первая история, которая открывает цикл рассказов Симона, продолженный затем уже Поликарпом, главной имеет идею не гнева, а милости Бога даже к нераскаянному грешнику ради молитв братии, святых, лежащих в пещерах монастыря, и ради святости самого места, благословленного Богом и Матерью Божией (еще одно проявление сакральности пространства, или эонотопичности, если использовать термин В. Лепахина) [Лепахин, 2002, с. 291]. Все последующие рассказы и дают галерею образов святых, самых разных, но объединенных верой и смирением. Черноризец Евстратий, попавший в плен и со многими другими проданный иудею, умирает распятым на кресте, уподобляясь Христу. Здесь звучит идея жертвы, т.е. полноты смирения, Образец которой — Христос. Эта идея развивается в следующем рассказе об иноке Никоне, который также попал в плен половцам. Он отказался быть выкупленным, т. к. верил в Промысел Божий, дерзновенно уповая на него и кротко перенося мучения. И такая вера утверждена была чудом его перенесения невидимо в Печерскую церковь. Причем в мотивации этого инока главным является стремление исполнить волю Божию, вплоть до того, что он отказывался снять оковы со своих рук и ног, на что игумен ему говорит: «Брате, аще бы хотелъ Господь в нужи тя имети, не бы тя извелъ оттуду; ныне же повинися воли нашей» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 370] («Брат, если бы хотел Господь в беде тебя оставить, то не вывел бы он тебя оттуда; теперь же подчинись воле нашей» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 371]), которая все же выражает в данном случае волю Бога! В смирении Никона подчернута многотерпеливость, основанная на любви и абсолютном доверии Богу.

Упоминает кратко Симон в следующем своем «Слове», как достоверность святости, о священномученике Кукше, «егоже вси изведають, како беси прогна, и вятичи крести, и дождь съ небеси сведе, и езеро изъсуши, и многа чюдеса сътворивъ, и по многых муках усеченъ бысть съ учеником своим» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 372] — («о котором всем известно, как он бесов прогнал, и вятичей крестил, и дождь с неба свел, и озеро иссушил, и много других чудес сотворил, и после многих мучений убит был с учеником своим») [БЛДР, 1997, т. 4, с. 373]. Известие же о мученической смерти Кукши сообщил Пимен Постник в сам момент убийства и умер тут же. Так утвер-

ждается в патерике идея духовной связи святых, их братской любви, по которой, как говорит евангельский текст, и узнают учеников Христа: «По тому узнают все, что вы Мои ученики, если будете иметь любовь между собою» [Ин. 13:34, 35]. Эта идея еще не раз прозвучит в рассказах, даже и в отрицательной форме. Так, в истории об иноках Тите и Евагрии говорится об их вначале братской любви, затем ссоре, непрощении одного инока другим, смерти без покаяния одного и восстановление от одра смерти другого. Способность прощения глубоко связана со смирением. Об этом и говорит сюжет о ссоре Тита и Евагрия, предупреждая о смертельной опасности непрощения как несмирения.

Важное место в структуре патерика занимает история «О преподобном Святоше, князе черниговском». Как справедливо пишет А.М. Ранчин, этот первый инок-князь, отказавшийся от власти и богатства, «Святоша, работающий в монастыре на поварне, воплощает крайнюю степень смирения» [Ранчин, 2007, с. 203]. Действительно, он, только что бывший князем, идет в услужение другим, являет собой образец трудничества и молитвенности, напоминая преподобного Феодосия своим кротким внутренним устроением и типом подвижничества.

Г.П. Федотов, рассматривая особенности монашеской святости в Киево-Печерском патерике, указывает на разность духовных обликов святых, что связывает с разной духовной традицией. И если князь-Святоша, просвирник Спиридон и отчасти Прохор Лебедник отражают в себе духовную традицию преп. Феодосия, и если в образах, близких Феодосию — Агапита, «безмездного» врача и Григория Чудотворца, по словам Г. П. Федотова, «проглядывают и некоторые новые черты» [Федотов, 1990, с. 71], то образы Исаакия, Лаврентия, Никиты, Афанасия, Иоанна-затворника являют духовную традицию преп. Антония, и в них уже «дышит» суровость строгой аскезы пустынножительства. Конечно, это сказывается на типе поведения каждого из них. И кротостью отмечены образы «феодосьевского» склада, дерзновенностью — в молитве и стремлении к особо суровому подвигу — подвижники «антониевого» направления, что так соотносимо с переводными житиями, передающими опыт строгого египетского и более мягкого палестинского монашества. А о том, что этот опыт был известен русским монахам в Киево-Печерской лавре, говорит сам факт упоминания Поликарпа об отцах-пустынниках: «Древнихъ убо святыхъ подражающе мы, грешнии, писанию, еже они изьясниша и многымъ трудомъ възыскаша въ пустыняхъ, и горахъ, и пропастех земных…» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 434]. («Мы, грешные, подражаем писаниям древних святых, где они нам изъяснили то, что с великим тру-

дом обрели в пустынях, и в горах, и в ущельях…» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 435]). И еще: «И никогда не обходил я святых мест, не видел ни Иерусалима, ни Синайской горы…» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 435]. Заметим, «не видел», но знал и о Иерусалиме, и о Синайской горе, и писания древних святых, подвизавшихся в пустынях, горах и т. д.

Благодаря специфике патерика как особой агиографической формы, более свободной, нежели собственно житие в изображении внутренних и внешних конфликтов, в осмыслении поучительного «отрицательного» опыта духовной борьбы, ценностные категории раскрываются, как нам видится, с большей динамикой и полнотой. Так, понятие дерзновенности открывает свой «отрицательный» полюс в понятии дерзости при нарушении закона смирения — преданности воле Божией. Как известно, одно из главных условий монашеской жизни выражается в послушании, в отказе от собственных решений по собственной воле. Об этом говорит рассказ о Никите-затворнике, который решился уйти в затвор по своей воле, что и явилось проявлением не дерзновенности, а дерзости, основанной, конечно, на человеческой гордыне. Это и приводит к *пленению его воли* и впадению в «прелесть», утрате свободы, подчинению воле демонической. Но смягчается этот своевольный поступок неопытностью юного подвижника, потому и наказание более мягкое, нежели в другой истории — об Исакии-затворнике. Никита в результате общения с бесами, обманутый ими, только утратил ложную «прозорливость» и забыл благодаря демонам не только то, что знал наизусть из Ветхого Завета, но и грамоту как таковую. Гораздо суровее пострадал Исакий-пещерник. Правда, причина указывается иная. Речь здесь не о дерзости, а об искушении, которое бывает даже необходимо для достижения монахом истинного смирения, как говорит об этом само начало повествования: «Яко въ огни искушается злато, и человечи приатни в пеще смирениа» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 474]. («Как в огне очищается золото, так люди в горниле смирения») [БЛДР, т. 4, с. 475]. В самом постигнувшем его искушении Исакий виновен лишь в невнимании, т. е. тоже в неопытности, за которой скрывается незнание всей глубины греховной испорченности человеческой падшей природы и в результате — реальной возможности гибели человека. Увидев «юношей прекрасных с лицами блистающими, как солнце», Исакий, «не разуме бесовъскаго действа, ни памяти име прекреститися, и, изъшед ис келии, поклонися, акы Христу, бесовъскому действу» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 476] — («не поняв бесовского наваждения и забыв перекреститься, вышел из келий и поклонился, как Христу, бесовскому действу») [БЛДР, 1997, т. 4, с. 477], тем самым попав под их власть. И как ре-

зультат: «бе бо раслабленъ умомъ и телом, яко не мощи ему обратитися на другую страну, ни въстати, ни седети, но лежаше на единой стране, многы же и червие вметахуся под бедры ему с мочениа и с поливаниа. Феодосий же сам своима рукама мыаше и опряташе; и лежа за 2 лета, святый же служа ему» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 478] — («был тот так расслаблен умом и телом, что не мог ни повернуться с боку на бок, ни встать, ни сесть, лишь лежал на одном боку, так что у него много завелось червей под бедрами из-за того, что он мочился и ходил под себя. Феодосий же сам своими руками обмывал и переодевал его; и тот лежал так целых два года, и святой служил ему») [БЛДР, 1997, т. 4, с. 479]. Здесь выступает образ преп. Феодосия — в истинной кротости, исполненный нелицемерной любви, искренней сострадательности и самоотречения ради ближнего.

Мы намеренно пока не обращались к анализу образа преп. Феодосия, который, наряду с образом преп. Антония, а может, и в большей даже мере, играет определяющую роль не только в создании Киево-Печерского монастыря, но и в истории русского монашества, а также и в формировании житийного образца в русской словесности благодаря творческому дару преп. Нестора. Об этом сказано многажды разными учеными, и образ Феодосия подвергался не раз исследованиям, *но не с точки зрения типологии образа смиренного человека*. К герменевтическому прочтению этого образа — преподобного Феодосия Печерского — мы и перейдем ниже.

Завершим же краткое рассмотрение идеи смирения в Киево-Печерском патерике указанием на своего рода кольцевое построение той центральной части патерика, которая стала основой его дальнейшего формирования, а именно — посланий Симона и Поликарпа. В образе Поликарпа с ясностью прослеживается идея покаяния и в результате — преображения: от гордыни, в которой его обличает Симон в начале своего послания и которому оказывает любовь, радея о его спасении и поучая его примерами святой жизни печерских монахов, — к смирению, проявленному самим Поликарпом. Этот образ — смиренного Поликарпа — легко вычленяется на уровне повествования в многочисленных «формулах смирения» («грешный», «младоумный», «несовершенный разумом» и т.д.) и в личностно окрашенных обращениях к адресату — архимандриту Акиндину: «Другымъ убо неприатна мнятся быти глаголемаа величества ради делъ, вина же есть неверованию — мене грешнаго суща съведя Поликарпа. Но аще повелить твое преподобъство написати, ихъ же ми умъ постигнеть и память принесеть» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 404] — («Иные не признают истины моих сказаний из-за величия описанных в них дел, и причина

этого недоверия та, что они как грешника знают меня, Поликарпа. Но, если повелит твое преподобие написать это, я исполню, как мой ум постигнет и память припомнит. <…>») [БЛДР, 1997, т. 4, с. 405]. Завершая свое послание, Поликарп пишет: «Безъ Святаго бо Духа ничтоже человеку дается на земли, аще не будеть дано ему свыше. Темъже и азъ, грешный Поликарпъ, твоей воли работаю, дръжавный Акиндине, и сиа ти написах» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 404]. («Без Духа Святого ничто не дается человеку на земле, если не дано это свыше. Потому и я, грешный Поликарп, покоряясь воле твоей, державный отец Акиндин, это и написал тебе») [БЛДР, 1997, т. 4, с. 405].

Итак, первый по времени составления и основной по объему и количеству описанных *преподобных* святых агиографический памятник Киевского периода, Киево-Печерский патерик, свидетельствовал о глубоком проникновении традиции монашеской жизни, как пишет Г.П. Федотов, «двух потоков»: «один пещерный, аскетико-героический, другой надземный, смиренно-послушный, социально-каритативный. Их корни восходят к святым основателям, а за ними и к двоякой традиции греческого Востока: палестино-студийской и египетско-сирийско-афонской. Последняя в Киево-Печерском патерике преобладает» [Федотов, 1990, с. 76—77]. Это определяет и формирование типов смиренного поведения, источником которых является (по доминанте) или чрезвычайность аскезы и самоотречение в духе суровой любви (Марк Гробокопатель, Иоанн «Многотерпеливый», затворники), или смиренная кротость милующей, все покрывающей любви (сам Феодосий, Агапит — «безмездный» врач, Алимпий (Алипий) иконописец).

Рассмотрение образов святых Кивево-Печерского патерика говорит о разности их подвигов, несходстве их обликов, «характеров», личностных свойств, в конце концов — просто биографий, происхождения, выбора типа подвига — при единстве в главном — вере, любви, смирении как основной черте поведения, пре*дан*ности воле Божией.

Поэтика образов святых в этом первом русском патерике определяется особенностями мировосприятия, о которых пишет А.Н. Ужанков, характеризуя выделенную им первую стадию развития древнерусской словесности: «С принятием крещения восточные славяне восприняли уже в готовом виде строгую христианскую концепцию мироздания… И мир воспринимался таким, каким он и был описан, вопринимался умом, на духовном уровне, т.е. *по вере*. Отсюда и метод познания-отражения — “религиозно-символический”» [Ужанков, 2011, с. 103—104].

Это и объясняет способ создания текста, который можно определить словами ап. Павла как «уверенность в невидимом», когда пишущий уверен, что «без Духа Святого ничто не дается человеку на земле, если не дано это свыше» [БЛДР, 1997, т. 4, с. 405]. Это объясняет количество чудес, воспринятых как явление этого «невидимого» в «видимом», символичность восприятия всего, что входит в пространство агиографического текста. Сюжет на всех уровнях — провиденциальный и синергетический, и даже бытовые детали, конкретно-исторические реалии, присутствующие в патерике, не имеют самостоятельного значения, они все опосредованы изображением святости или чуда, что по-иному будет выглядеть в житиях конца XV—XVI в.

3.3.2. Тип смиренного человека и «родительский» топос в Житии Феодосия Печерского

Житие преподобного Феодосия Печерского хорошо изучено, представлено с разных сторон: и с текстологической, и с интересующей нас — содержательной [см.: Владимиров, 1900; Бугославский, 1941; Абрамович, 1902; Федотов, 1990; Топоров, 1995; Левшун, 2001; Ужанков, 2011; Ранчин, 2007, и др.]. Г. П. Федотов выделил в русской агиографии то, что привнесла Святая Русь во Вселенское Православие, отметил, какое цветение святости в общей жизни Священного Предания является национально-русским, конечно, не утратившим своей определяющей связи с византийской традицией, которая на Руси раскрыла свою неувядающую жизненность.

Важнейшую роль в складывании особого «русского типа» человека с его положительно-национальными чертами, оказали (и, смеем утверждать, продолжают оказывать) древнерусские *жития преподобных святых*. Об этой роли сказал Г. П. Федотов, выделяя среди всех типов святости именно «носителей духовной жизни в узком смысле слова: подвижников-аскетов, иноков и пустынножителей, *чин преподобных*» как определяющих «*русский тип православия*» (здесь и далее в цитатах курсив мой. — *Л. Д.*). «Как ни существенна мирянская святость для русского типа православия, — пишет Г. П. Федотов, — она все же никогда не являлась центральной, сама питаясь духовной энергией, истекающей из монастыря или пустыни … Динамичным, развивающимся в истории и *определяющим историю* — как ни странно это может показаться, на первый взгляд, — остается наиболее отрешенный от мира и истории, наиболее обращенный к вечности тип святости: лик преподобных» [Федотов, 1931, с. 3]. Это обязывает нас обратиться к поиску типологических черт смиренного героя в жи-

тиях наиболее значимых для русской истории святых — преподобных Феодосия Печерского и Сергия Радонежского.

* * *

Не вызывает сомнений правомерность данного Федотовым и многократно освоенного более поздними исследователями определения особенностей типа святости, характерных черт подвига Феодосия Печерского. Г.П. Федотов первым оценил вклад, сделанный преп. Нестором, составителем единственного известного нам «Жития преподобного отца нашего Феодосия, игумена Печерского», в развитие национальной культурной традиции: в Житии Феодосия Печерского впервые был представлен «*русский тип аскетической святости*» [Федотов, 1990, с. 54]. Г.П. Федотов увидел главные черты святого Феодосия в изначальном смирении, кротости, которую святой явил уже в ранней юности («основная тема этой истории юности: кроткая борьба Феодосия с матерью за свое духовное призвание») [Федотов, 1990, с. 57], в его подражании Христову уничижению, в его «опрощении», «социальном уничижении», «близком юродству», что, по словам Г. П. Федотова, «остается самой личной (и в то же время национальной) чертой его святости» [Федотов, 1990, с. 62]. Отмечая в монашеском подвиге Феодосия избрание «среднего пути подвига» — не сирийского и египетского, а палестинского монашества, лишенного чрезмерностей и крайностей аскезы, Г. П. Федотов отметил как национально-русское в характере подвига — и личности Феодосия — его «кроткое и смиренное *трудничество*» [Федотов, 1990, с. 59]. По сути дела, исследователь русской святости однозначно и определенно обозначил основную черту личности святого Феодосия, пронизывающую все его житие, включая эпизоды, проявляющие твердость, стояние за правду, борьбу с неправдой, словом *кротость*: «*Кротким остается Феодосий всегда и ко всем*» [Федотов, 1990, с. 64].

Высказанные Г. П. Федотовым идеи получили свое дальнейшее глубокое раскрытие в известном исследовании святости русской духовной культуры В.Н. Топорова, который развил идею трудничества как характерной черты подвига Феодосия и тем самым наметил основные типологические черты этого типа поведения, определяемого смирением и подвижническим трудом. В качестве основного он дал определение пути Феодосия к святости как «*труженичество во Христе*», рассматривая категорию *труда*, *труженичества* как категорию философскую и ценностную. Достаточно подробно описан в этом исследовании и образ Феодосия, перечислены основные характеризующие его черты. Ученый стремится проникнуть в со-

держание духовного подвига святого, образ которого рассматривается в контексте пространственно-временной организации Жития и его сюжетного развития.

Эти и другие исследования Жития Феодосия, обращенные к выявлению особенностей святости и содержания духовного облика этого святого, облегчают решение нашей задачи — выявления типологических черт образа смиренного человека, того *варианта типа поведения смиренного героя*, который своей жизнью-житием открыл миру этот *первый русский преподобный* и который воплощен в его Житии.

Рассмотрим логику движения и воссоздания образа святого в последовательности повествования, как его выстраивает агиограф — преподобный Нестор. Предварим лишь напоминанием об обязательности рассмотрения любого элемента житийного текста в контексте агиографического канона, памятуя о том, что житие — это словесная икона, и в нем все иконично и символично. Для нас априори данный текст — житие, со всеми присущиму ему чертами агиографического канона, несмотря на обилие в нем описаний повествовательного характера, на бытовую тематику или особенностей изображения характера матери, что замечает при характеристике жанра каждый изучающий этот Житие, видя в этом некоторое отступление от канона[152].

[152] Так, в недавнем своем труде Л. Левшун все же отказывает этому тексту в принадлежности к житийному жанру, называя его «повестью о жизни преподобного» [Левшун, 2001, с. 156], обосновывая свою точку зрения не отсутствием «полноты канонических элементов», которые как раз присутствуют именно в полноте, что она и отмечает, но напротив — тем, что оно «перенасыщено элементами, не предусмотренными каноном, хотя и не противоречащими ему» [Левшун, 2001, с. 155]. Вот эта «непротиворечивость» канону того, что не является по происхождению каноничным, житию, и оставляет, по нашему убеждению, в неприкосновенности чистоту жанра жития, если, конечно, не видеть в нем, т.е. жанрово-чистой форме жития, лишь строго клишированное единство канонически допустимых форм. Мы придерживаемся того мнения, что сам факт повествования о святом, явление в повествовании лика, святости, уже обеспечивает — даже при отсутствии каких-либо составляющих устоявшейся формы жития, или, наоборот, присутствии необязательных — агиографическое содержание и принадлежность текста житийному жанру. Житие как факт Священного Предания в Нем же и обладает той мерой свободы форм, которая не разрушает пределы Священного Предания. Поэтому, например, и сплошь состоящее из описания чудес, причем только посмертных, без описания истории жизни, Житие святого праведного Артемия Веркольского идентефицируется всеми исследователями согласно как житие. Скорее, тут можно согласиться с А.М. Ранчиным, считающим, что «своеобразие этих текстов (им. в виду житийных, — Л.Д.) «проявляется в первую очередь не в нарушении канонических правил, но в варьировании элементов в рамках канона» [Ранчин, 2007, с. 167].

Текст Жития Феодосия легко разбивается на части. Выделяют две основные: первая — от рождения святого до прихода в Киев к преподобному Антонию и вторая — монастырская, вплоть до смерти святого. Каждая из частей, как было замечено уже, обладает своей структурой. Л. Левшун считает первую часть («доиноческий период») более соответствующей житийному канону вследствие «единства предмета повествования», рассказа келаря Феодора, передавшего слышанное им от матери преподобного. Вторую же часть исследовательница считает «собранными воедино местными монастырскими преданиями, которые довольно искусственно связаны общей темой — рассказом о жизни преподобного Феодосия» [Левшун, 2001, с. 156]. И в этом структурном несоответствии двух частей исследовательница видит проявление иного — неагиографического — замысла Нестора, с чем опять-таки трудно согласиться, так как тогда нарушается единство текста, об органичности которого говорят многие, а некоторые пытаются вскрыть природу его органики[153].

Мы убеждены, что органическая целостность любого житийного текста при всем возможном и допустимом каноном разнообразии форм обеспечивается целостностью и полнотой явленной святости *лика* изображаемого святого в житии — «словесной иконе». Как в иконе появление противоречащей святости лика изобразительной «информации» разрушает канон, вступая в конфликт с изображаемым в образе Первообразом, точно так же и в житии не может быть ничего противоречащего святости образа святого. Основной принцип написания жития заключается в самом взгляде агиогафа на жизнь святого — *из вечности Царства Небесного*, в которой святой уже *пребывает,* — в тех ее (вечности) проявлениях, которые свидетельствуют о том, что перед нами «земной ангел» или «небесный человек». Впрочем, это общие и всем известные положения о законах агиографии, которые в «словесной иконе» просматриваются, может быть, не так зримо, не так явно, как в иконе, что и порождает порой интерпретации, неадекватные самому тексту (на что мы по ходу своих наблюдений укажем).

Поскольку образ святого, его личностные особенности и тип подвига определяют, условно говоря, «поэтику» (т.е. формы выражения) и самого образа святого, и жития в целом, то начнем с оп-

[153] А.М. Ранчин прямо ставит проблему природы художественной органики текста, анализирует особенности его «поэтики» в двух статьях: «О "неявной" символике в древнерусской агиографии» и «Житие Феодосия Печерского: традиционность и оригинальность поэтики», помещенных в его же книгу. [Ранчин, 2007, с. 42—44; 165—180].

ределения святости Феодосия и характеристики его образа, уже вполне аргументированно представленных в ряде исследований, в том числе названных выше.

Перед нами монашеское житие, тип святости определяется словом «преподобный», т.е. подобный Богу, и жизненный путь святого выстраивается как уподобление Христу. Главная черта Феодосия, и личностная, и характеризующая особенности его подвига, — *смирение*, причем именно *кротко*е смирение, о чем выше говорилось. На протяжении всего текста наиболее частотными в характеристике, приводимой Нестором, являются слова — «блаженный» (это постоянный эпитет, что говорит о достигнутом святым блаженства — т.е. святости), затем «смирение», «послушание», «кротость», «покорность», «простота», «труд» (и все синонимы, связанные с отношением Феодосия к труду).

Но главное, конечно, не в количестве употребляемых слов, а в самих поступках святого, в его ценностном выборе, характеризующем и его волевую направленность. Напомним, что сюжетный «рисунок», выражающий *линию* поведения, или *тип* поведения, зависит от направленности *воли* героя и от соотношения участвующих в сюжетном движении «воль» — героев, «обстоятельств» Высшей воли.

Поскольку житие воплощает церковное сознание, это обусловливает совершенно определенную картину мира, пространственно-временную организацию текста, антропологию, иерархию ценностей, а также, естественно, художественный метод и характер образности. Если обозначить по указанным пунктам характеристики данного текста Жития Феодосия, то с очевидностью можно говорить о: 1) теоцентричности картины мира, или, более точно, — Христоцентричности; 2) соотношении временного и вечного в пространственно-временной картине, причем вечность, или сакральная сфера, является основной, пронизывающей видимый материальный — «этот» — мир[154]; 3) идее и цели спасения души как все определяющей; 4) символизме как методе и характере образности, синергийности и провиденциальности сюжета, об эонотопичности пространства и об иконичности как главном характеризующем все пространство текста и все образы.

[154] Заметим: не параллельно существующие «два» времени и пространства — «профанное» и «сакральное», лишь периодически или в конце сливающиеся друг с другом, но по закону иконичности, которому подчинено житие, повествуемое, изображаемое уже обладает невидимым планом и получает свое «место» в вечности — благодаря своей причастности изображенному святому. Известно, что нет ничего случайного в житии, не имеющего отношения к проявлению святости. Поэтому и о психологизме в изображении святого говорить не приходится или говорить с большими оговорками.

Как это все реализуется в тексте и как связано с главным качеством личности Феодосия — его смиренной кротостью и труженическим типом подвига?

В. Н. Топоров пишет, что если «Чтение о Борисе и Глебе» составлено преп. Нестором в соответствии с «поэтикой плача», для которого характерна «острейшая коллизия, взволнованность, горечь», то Житие Феодосия и составлено как житие, в соответствии с «поэтикой жития» [Топоров, 1995, с. 612]: «Сама эта жизнь “подражательна” (“подобна”), и по идее она строится как следование другому святому образцу — житию. Во всяком случае, модель жития в высокой степени определяет эту выстраиваемую в духе святости жизнь» [Топоров, 1995, с. 614].

Действительно, Житие Феодосия строится по законам житий монашеского типа и вполне вписывается в византийскую традицию, многие исследователи указывают на связь и с Житием Антония Великого, и с Житиями Саввы Освященного и Евфимия Великого и др. Это значит, что *принцип последовательного описания в хронологическом плане* пути подвижника и последовательность подвигов естественно заложена самим типом святости, и преподобному Нестору этот принцип был уже «задан» переводными житиями, которые и были образцами для него. Поэтому естественным является в Житии Феодосия, как и вообще в житиях о преподобных, изображение *постепенного* возрастания святого в духе, выделение определенных *этапов духовного роста* святого от детства, юности или с того момента, который можно считать началом пути подвижника-монаха. При этом, в силу того что Феодосий — первый русский святой-монах, да еще по времени близкий жизни самого Нестора, и ко времени написания сохранился слишком обширный «живой» материал о его жизни, то и уложить этот материал в осваиваемую канву переводных житий было действительно сложно. И мы наблюдаем, как этот «живой» — жизненный — материал заполняет и переполняет страницы Жития Феодосия. Он-то и дает нам замечательную возможность *увидеть те нюансы пути святого, те жизненные реалии и личностные его особенности, которые воплотились в особый характер святости, сказавшийся затем на формировании русского типа положительного героя — смиренного человека.* А.Н. Ужанков, справедливо утверждая, что любое житие отвечает обязательному принципу его составления — «описанию исполнения праведником заповедей Господних», о чем мы уже упоминали, при этом замечает, что «несмотря на то, что *все* святые следуют этим путем Христовым, тем не менее, у каждого свой путь, который является одним из примеров для читателя» (кур-

сив автора. — *Л.Д.*) [Ужанков, 2011, с. 198]. И при том, что смирение — главное условие спасения души, каждый тип подвига предполагает варианты смиренного поведения.

Какой же вариант нам дал образ преподобного Феодосия?

Проследим сюжетное развитие. Но прежде заметим, что само вступление содержит все те ценностно-пространственные координаты, по которым дальше пойдет жизнеописание святого.

Начиная чтение, мы сразу погружаемся в благодатный контекст жития — контекст Священного Предания[155]. Молитвенное обращение Нестора к Богу включает в это пространство его самого и все жизненное пространство, как текстовое (т. к. речь пойдет не о вспоминаемом прошлом, существующем лишь в памяти, а о вечном, т.е. обнимающем все время и пространство — прошлое, настоящее и будущее), так и внетекстовое (т. к. агиограф обращен не к собственно-читателю, а к «молящемуся» [см.: Ключевский, 1871], христианину, желающему того же, что и сам святой, — спасения души). Образ Нестора, рождаемый вступлением, выражает ту же идею смирения. Именно и только из смирения он может писать о блаженном Феодосии, причем не своими усилиями, а помощью Божией и не для себя, а для будущих черноризцев: «Моляхъся Богу, да съподобить мя по ряду съписати о житии богоносьнааго отьца нашего Феодосия. Да и по насъ сущеи чьрноризьци, приимьше писание и почитающе и́, тако видяще мужа доблесть, въсхвалять Бога, и въгодника его прославляюще, на прочия подвигы укрепляються» [БЛДР, 1997, т. 1, с. 352]. И Нестор не сам пишет, а записывает, или, как это в тексте, — «списывает» (а не «описывает», как переводит слово «съписати» О.В. Творогов в БЛДР) [БЛДР, 1997, т. 1, с. 353] «по ряду» всю жизнь Феодосия. Но при этом сразу в центр повествования помещается лик Феодосия, которого он уже называет «преподобным», «богоносным», «блаженным», который шел путем смирения, «житиемь бо подражая святааго и пьрвааго начальника чьрньчьскууму образу, великааго меню Антония чьрньчьскууму образу» [БЛДР, 1997, т. 1, с. 352], — т.е. образ святого, исполненного благодати. Но ведь как на иконе, где основным пространством, в которое все помещается и которым все пронизано, является пространство Духа Святого, символически выраженное изображением света — чаще золотого или голубого, символизирующего Царство Благодати, так и в житии этот духовный свет

[155] Слово «благодатный» мы употребляем не как эпитет, а как категорию, означающую присутствие в тексте сакральной сферы, духовной реальности Божественного присутствия, т.е. вполне в ключе «Слова о Законе и Благодати» митрополита Илариона.

присутствует обязательно и изначально, но в другой форме, не всегда видимой и изображаемой зримо. Его присутствие ощутимо во всем — например, в библейской цитате, выполняющей каноническую роль истинного основания изображаемого, или в молитве, сопровождающей и повествование агиографа, и все действия святого, или в самом движении сюжета, являющего действие Промысла Божия о спасении человека. В этом смысле для нас важен этот «рядъ», выражающий этапы пути Феодосия, который и «списывает» преподобный Нестор.

Поскольку смирение связано с категорией *воли*, то и этапы пути Феодосия, его служения также связаны с отношением святого к *своей* воле, к воле других людей, изображенных в Житии, и к воле *Божией*, что и организует сюжет.

Основной сюжетный мотив первой части Жития Феодосия — от рождения до поступления в монастырь преп. Антония — «кроткая борьба» с матерью, о чем сказано многажды. Он же является одним из главных, свойственных житиям, топосов, именуемый *«родительским»*, который в Житии Феодосия Печерского играет важнейшую роль в развитии сюжета и характеристике образа святого.

К проблеме топики обращались ученые не раз [Адрианова-Перетц, 1947; Дмитриев, 1973; Еремин, 1966; и др.]. В 1964 году В.О. Творогов поставил задачу исследования «устойчивых литературных формул» [Творогов, 1964, с. 40], функция которых в целом сводилась учеными к «этикетности», «церемониальности» (термины Д.С. Лихачева) древнерусской литературы. Сегодня это направление дальше развивают Т.Р. Руди [Руди, 2005, с. 59; 2006, с. 431—500; 2007, с. 443—484] и ряд других ученых, появляются новые исследования, диссертации по этой теме [Башлыкова, 2008; Семенюк, 2009].

Нужно отметить и обозначившиеся различия в осмыслении учеными роли топосов в тексте жития. Так, Е.Л. Конявская, исследуя авторское самосознание Епифания Премудрого, показывает, как происходит «личное наполнение» «авторского топоса» агиографии в житиях, им написанных. Тем самым Е.Л. Конявская утверждает мысль о творческом, не механическом употреблении топосов в агиографии и очень удачно объясняет природу «общих мест», их «смысловое и эмоциональное наполнение» через сравнение с чтением молитвы, которая «присваивается человеком интеллектуально и эмоционально, но, разумеется, не воспринимается как вновь созданное» [Конявская, 2000, с. 71]. Исследовательница справедливо говорит о необходимости «найти равновесие между личным наполнением топоса и тради-

ционным использованием устойчивой формулы как в целом — в литературе определенного типа, так и в каждом конкретном произведении» [Конявская, 2000, с. 71].

Вот это «личное наполнение топоса» в Житии Феодосия и интересует нас. Рассмотрим сюжетную линию «Феодосий — мать», в которой реализуется «родительский» топос.

Как движется эта сюжетная линия с точки зрения соотношения воль? В чем проявляется несмирение или, наоборот, смирение Феодосия? Каковы мотивация, принцип поведения Феодосия, характер конфликта и способ его разрешения?

В самом образе отрока-Феодосия с самого начала явлены черты смиренного человека: тихость, кротость, книголюбие, а значит, созерцательность, в целом «некоторое юродство его облика» [Федотов, 1990, с. 58], выразившееся еще и в любви к «худым ризам», в «кротком и смиренном трудничестве» [Федотов, 1990, с. 59]. Если представить себе первую часть без этой сюжетной линии, выражающей конфликт с матерью, то, в принципе, агиографического материала для утверждения избранности Феодосия и его причастности Благодати уже достаточно. Но тогда это был бы статичный образ, обозначающий святость, но не раскрывающий пути к ней. Именно в отношениях противостояния и раскрывается, *что такое смирение Феодосия,* ***как*** *смирение и кротость определяют* ***особенности поведения*** *святого и открывают пути достижения им духовной победы — силою смирения*. Этот сюжет и раскрывает, что такое *сила* смирения и в чем она выражается.

Конфликт, который внешне выглядит как противостояние двух воль — Феодосия и его матери, по нашему мнению, вовсе не так определенен, как кажется. Здесь не просто материнская любовь и властность и не только упорное противостояние Феодосия ее властности в своем выборе ценностей. Конфликт носит аксиологический характер и имеет разные уровни соответственно уровням текста — пространственно-временному и ценностно-смысловому.

В. Н. Топоров, рассматривая подробнейшим образом эту сюжетную линию, центральную в первой части Жития Феодосия, видит в образе Феодосия проявление внутренней противоречивости, что, по нашему убеждению, вряд ли возможно при изображении *лика* святого. Это противоречие ученый видит в проявлении Феодосием одновременно двух качеств: *смирения* и *сильной воли*, которую он считает *собственной* волей Феодосия. Так, говоря о желании учиться, о любви к книгам, он пишет: «Обращение к божественным книгам и к «грамматикии» по *собственной* воле, само возникновение сильного

желания к духовному просвещению должно рассматриваться как подвиг…» [Топоров, 1995, с. 650]. Тем самым именно *сильная «собственная воля»* (а не смирение), проявленная Феодосием, связывается Топоровым с подвигом. Не раз им противопоставляется *смирение* Феодосия *как слабость* проявлению в нем же *сильной воли*: «При том, что Феодосий был “смерен сердцем и покоривъ къ всемъ”, линия его поведения была неуклонна и долг призвания определял все остальное» [Топоров, 1995, с. 630]; или об эпизоде разговора с матерью о «худых ризах», где Феодосий «не послушааше ею», Топоров пишет: «В этом эпизоде выступает *не “послушное”* дитя благочестивых родителей… ***но*** мальчик с *твердой волей*» [Топоров, 1995, с. 651]. И в другом месте говорится о *противопоставлении* Феодосием себя и родителям, и сверстникам, и всему, «что можно назвать “здравым смыслом” применительно к некоему “среднему” бытовому уровню…» [Топоров, 1995, с. 651].

Мы же не видим в образе Феодосия ни противоречия между смирением и сильной волей, ни противопоставления себя миру, так как *смирение есть не отказ от воли как таковой*, которая сохраняет свою силу, а *направленность* своей воли к воле Божией и соединение с нею. Условие понимания смирения в христианском смысле, как мы это уже отмечали, и заключается в идее, выраженной в молитве «Отче наш»: «Да будет воля Твоя!», — где в самой форме «да будет» звучит *сила воли* просящего, эта императивность личности, направляющей свободно и сильно свою волю к Божественной, и только в этом смысле отказывающийся от *своей*, отделенной от Божественной, воли. Тогда снимаются все кажущиеся противоречия и противопоставления, т. к. раскрывается их антиномичная природа в христианской мировоззренческой системе. Антиномия же — это противоречие, которое разрешается не в «земной», а только в духовной перспективе вечности: именно потому, что Феодосий был смиренным в христианском смысле этого понятия, т.е. предал себя полностью воле Божьей свободно и в любви, он и был непреклонным именно в этом своем выборе — *воли Божией*, проявляя силу и твердость воли в своем противостоянии матери.

Рассмотрим линию отношений Феодосия и матери поэтапно.

На первом этапе — от рождения до наступления отроческого возраста и смерти отца — появляется мотив «худых риз» и пока только намечается будущий конфликт, который проявляется в несогласии Феодосия в ответ на просьбы родителей поменять одежду «худую» на «светлую». Но заметим, что этому поведению Феодосия здесь же дается обоснование. Нестор пишет важную фразу: «Растый убо телъмь

и душею влекомъ на любъвь Божию, и хожаше по вся дьни въ цьркъвь Божию…» [БЛДР, 1997, т. 1, с. 356][156]. Нестору важно указать на влечение души Феодосия, пока еще ребенка, к Богу, что находит свое выражение в каждодневном посещении Церкви, которая становится для него Домом. Здесь же проявляется и цельность устремлений Феодосия — он стремится подчинить тело влечению души к Христу, для чего и нужны ему «худые ризы».

Что очевидно: на ценностном уровне Феодосий своим поведением, направленностью своей воли утверждает волю Божью, следовательно, его воля находится уже в сфере благодатной, не «земной». Явленная же здесь воля родителей не входит в пространство воли Божией, оставаясь в рамках «земных» ценностей. Это соотношение воль сохраняется — и усиливается до драматизма в противостоянии *на внешнем* уровне воли сына и матери, но на самом деле мы видим противостояние воли матери *воле Божьей*. Конечно, не осознанное ею.

Второй этап развития конфликта связан с первым уходом из дома отрока Феодосия в Святую землю. Но не спонтанно, не из «мечтательности», как считает В. Н. Топоров [Топоров, т. 1, с. 661], возникло решение отрока покинуть свой дом ради святых мест. Этому уходу предшествовало, прежде всего, углубление конфликта с матерью. Причем если для матери этот конфликт располагался «здесь и сейчас» — в видимом и ясном для нее конкретно-историческом и бытовом пространстве, — то для Феодосия он означал совершенно иное — посягательство на пространство Истины, где пребывает Христос. Ведь после смерти отца, с 13 лет, уже научившись «божественным книгам», т. е. зная заповеди и в уподобление Христу, Которого он полюбил, Феодосий начинает свой путь трудничества как подвижничества: он «начатъ на труды паче подвижьней бывати» [356]. Причем идет он на труды «низкие», «со смердами», не соответствующие его социальному положению, тем самым выражая свое смирение. Мать же проявляет свою волю, «не велящи ему тако творити» и учиняя ему «отъ великыя ярости» [356] побои, о которых красноречиво повествует Нестор. И если Феодосий поступает так из любви к Христу и уподобления Ему, т. е. его мотивация располагается в пространстве духовном, то мать Феодосия всеми мыслями и чувствами находится в мире «этом», и гордыня, рожденная социальными амбициями, утверждается ею как нравственная норма. Собственно, этот *конфликт плоти и духа,* мира «земного» и мира Христова, и составляет причину

[156] Здесь и далее страницы указываются в круглых скобках в тексте рядом с цитатой по этому изданию.

длительного внешнего противостояния, которое юного отрока, начавшего свой путь спасения, приводит к главному вопросу: «Како и кымь образъмь спасеться?» [356]. Этот вопрос не случайно возникает в тексте после рассказа о начавшихся избиениях, насилии материнской воли — человеческой, не соотносимой с заповедями, — над волей сына. Закономерно и следующее за этим вопросом действие, вызванное услышанной Феодосием вестью о святых местах, «идеже Господь нашь Исусъ Христосъ плътию походи» [358]: он молится, причем многократно («многашьды молящюся Ему» [358]), обращаясь к Богу с просьбой «сподобить» его прийти в эти святые места и поклониться им. И поэтому естественно, что отрок воспринял приход странников, идущих в святые места, как проявление отклика Бога на его молитву — т.е. проявление воли Божией. Но самое интересное во всем этом то, как воспринял блаженный отрок свою неудачу и как себя повел после возвращения, сопровождаемого крайней формой жестокости безумно любящей матери! Житие говорит об этом одной фразой: «Божьствьный же уноша вься си съ радостию приимаше, и Бога моля, благодаряше о вьсехъ сихъ» [358]. Как и позже все насмешки, все унижения со стороны сверстников, — как и вообще все, что встречал Феодосий в отношении к себе и доброго и плохого, — он принимал со смирением и благодарностью Богу, основой чего было простое, полное, любовное и уже сыновнее доверие Божественному Промыслу.

Существующие трактовки этой ситуации первого ухода из дома в основном сводятся к мысли об ошибочности поступка со стороны Феодосия [Топоров, т. 1, с. 659], о жестокости со стороны матери и одновременно о побеждающей силе Промысла. Причем последнее не вызывает ни у кого сомнений, т. к. об этом прямо сказано и в тексте: «Благый же Богъ не попусти ему отъити отъ страны сея, егоже и-щрева матерьня и пастуха быти въ стране сей» [358].

Но как увязать «ошибочность» поведения святого с Промыслом Бога, а также с цельностью образа Феодосия, его смирением и кротостью, которые ему присущи изначально?

По нашему убеждению, нельзя назвать этот поступок Феодосия ошибкой. Это принципиально *не ошибка* — по сути, смыслу, духу и логике дальнейшего жизнеописания, смысла пути святого *к святости*. И именно идея Божественного Промысла и отношение к этой идее Феодосия позволяет так утверждать. Феодосий, как мы показали, *не мечтательно* совершил поступок, а вначале искал воли Божией — молился, просил и ждал. Но почему Бог так с ним поступил (он-то понимает, что не мать, а именно Бог этому дал произойти), он даже не спрашивает, принимая таинственность Промысла Божия и доверяя

ему. В благодарности Богу и проявляется уже *святое смирение* отрока. Это *тип кроткого поведения* человека, *кротость* и объясняет важную особенность сюжетного «рисунка» этого образа и особенность конфликта, выраженного в рассматриваемом топосе. *Сила в виде насилия над волей человека со стороны «этого» мира встречается с внешней безответностью, отсутствием внешнего сопротивления, но при этом — с силой смирения, которая позволяет сохранять святому внутреннюю* ***тишину*** *как проявление внутреннего мира.* Не проявить зла в ситуации, его провоцирующей, требует огромной внутренней силы, которая заключается не в чувстве сопротивления, а в любви. И здесь, как в ранее рассмотренном нами Сказании о Борисе и Глебе [Дорофеева, 2011, с. 78—102], тип конфликта остается тем же, и располагается он на разных уровнях: направленное из воинствующей плоти *этого* мира насилие *не встречает противостояния на этом же уровне* и «гаснет» в пространстве благодатного и жертвенного смирения. Но, как это изображает русская агиография, зло способно вновь и вновь рождаться, поднимаемое «врагом» рода человеческого в душах людей и поднимающее бурю внешних волн жизни, с тем чтобы при встрече со смирением опять «утонуть» в его кроткой любви к Богу и ближнему[157]. Это мы и наблюдаем в совершаемом Феодосием пути к иночеству.

Второй его уход из дому также был неслучаен и также связан с его стремлением служить Богу, внутренним желанием монашества, что в нем вызревало и о чем он пока, возможно, не подозревал или не думал. В.Н. Топоров, считая, что нового натиска матери Феодосий «не вытерпел, впал в скорбь и отчаяние, и, растерявшись, не знал, что делать», называет этот уход «просто бегством, вызванным душевным смятением и отчаянием.<…> Во всем этом был некий знак обреченности, предстоящего отступления от пути» [Топоров, т. 1, с. 663] (ученый имеет в виду согласие Феодосия по насильственном возвращении домой носить «светлую одежду» и прислуживать на обеде у «властелина»). Но можно ли говорить здесь о «душевном смятении», «отчаянии», «бегстве» и затем об «отступлении»? Действительно, в

---

[157] Здесь уместно привести слова святителя Григория Нисского о соотношении зла и добра: «Но зло не настолько крепко, чтобы превозмочь силу блага, и безрассудство нашей природы не превосходнее и не постояннее Божией премудрости… божественный совет везде и всегда непреложен, а превратность нашей природы не пребывает твердой даже во зле <…> исхождение зла не доходит до беспредельности, но необходимо объемлется пределом, вслед за которым преемство добра сменяет предел зла <…> нужно разуметь и о нас, что, достигши границы зла, когда окажемся в крайности греховной тьмы, мы снова заживем в свете, потому что природа благого превосходит зло, как беспредельность — меру» [Нисский Григорий, 1995, с. 67—68].

тексте говорится о том, что из-за усилившегося на него давления со стороны матери, требующей ношения чистой богатой одежды и отказа печь просфоры, «божьствьный же уноша въ скърби велице бысть о томь, и недъумея, чьто створити» [360]. (Все же «в скорби» — это не «в отчаянии»!). Но заметим: он уходит потому, что мать сама нарушила свое обещание, которое дала сыну после первого его ухода, — не препятствовать его воле, получив и от него обещание не уходить более из дому: «Оному же обещавъшюся ей не отъити отъ нея, съня железа съ ногу его, повелевъши же ему по воли творити, еже хощеть» [358]. И еще отметим, что, как указывает Нестор, прошло 12 (!) лет после первого ухода, в течение которых он пек просфоры, и она не препятствовала ему в этом занятии. И только после запрета на это его служение, т.е. в результате нарушения матерью своего обещания, он уходит из дому, в другое место, недалеко расположенное от его города, и, заметим, — «к пресвитеру», т.е. к священнику, значит, пребывает в Церкви — пространстве Дома Отца Небесного, продолжая свое служение литургии печением просфор. А затем, по насильственном возвращении, вынужденный надеть «светлую одежду» и прислуживать вельможам при дворе властелина, он под одежду надевает вериги. Это ли не смирение — новый и более глубокий его этап: тайный подвиг, спрятанный под светлые одежды, когда внешнее призвано, скрыв, усилить внутреннее.

И, наконец, третий, и последний, уход совершается после прямого призыва Божьего, который услышал (конечно, духовным оком сердца, так как, несомненно, эти слова он слышал ранее в Церкви не раз) блаженный юноша в словах Евангелия, приводимых в Житии: «"Аще кто не оставить отьца или матере и въ следъ мене не идеть, то несть мене достоинъ". И пакы: "Придете къ мъне вьси тружающеися и обремененнии, и азъ покою вы. Възьмете ярьмъ мой на ся и научитеся от мене, яко крътъкъ есмь и съмеренъ сьрдьцьмь, и обрящете покой душамъ вашимъ"» [362].

В последующих словах житийного повествования звучит созревшее у Феодосия желание монашеского пострига, о чем прямо и говорится в тексте: «Си же слышавъ богодъхновеный Феодосий и раждьгъся божьствьною рьвьностию и любъвию, и дышаниемь Божиемь, помышляаше, како или кде пострещеся и утаитися матере своея» [362].

Третий уход приводит его к пещере Антония и к искомому монашеству. А.М. Ранчин говорит об этом третьем уходе как об уходе «из мирского пространства в сакральное» [Ранчин, 2007, с. 177]. Мы бы уточнили: сакральное пространство он никогда и не покидал, т. к. оно

было «внутрь него», о чем и свидетельствует запечатленный в «словесной иконе» его *лик*, явленный в каждом его поступке. Но мы видим тот этап его пути, который знаменует завершение его борьбы за осуществление воли Божией о своем призвании и о его же матери, т. к. завершается эта борьба победой Феодосия — постригом матери.

В этом сюжете в отношениях с матерью явно просматривается логика отношения Алексея человека Божия к родителям в известном переводном Житии Алексея человека Божия [Дорофеева, 2011, с. 52—72]: здесь та же, пусть по-иному событийно представленная, идея Божественного Домостроительства, когда «отказ от отца и матери», от дома отчего в земном плане приводит к обретению общего, единого Дома Отца небесного, когда любовь земная «для себя», разделяющая людей, преображается, обретается любовь Христова, соединяющая всех. Произошло ведь чудо преображения властной, своевольной души, которая была «слепа» и прозрела. Главное, чего достиг Феодосий в своих отношениях с матерью, исполняя волю Божию о себе, — это реальное воплощение в жизни заповедей Божиих: «оставил» свою мать в земном плане *ради Бога* и обрел ее *в Боге*, т. к. разделение между людьми и идет по линии своеволия каждого. Он помог ей преодолеть в себе то, что ее оставляло в пространстве «земли», мира «этого». Мы видим в Житии Феодосия реализацию того, что осталось нереализованным на сюжетном уровне в Житии Алексея человека Божия, — там родители остаются в финале при гробе своего святого сына, его тела, ставшего исполненными благодати и чудес *мощами*, и это лишь дает надежду на их преображение. Мать же Феодосия принимает постриг, т.е. смиряется, в полном смысле этого слова, перед волей Божией, и дальше нет нужды изображать ее внешний путь, конфликт исчерпан и разрешен. Причем разрешен на Высшем плане, в пространстве благодатном, а значит, и на всех остальных уровнях — личностном, «земном». Но обратим внимание на тот факт, что не «сказочным» образом произошло изменение матери, а «чудесным» в значении агиографическом — т.е. сверхъестественной благодатной помощью и только *после* молитвы преподобного Феодосия о матери, но на почве ее любви к сыну и Богу. То есть Бог, Чье присутствие является в житии всегда главным и действие определяет все движение, промыслительно допустил (или «попустил») проявление этого чрезмерно сильного, «земного» чувства матери к сыну, чтобы затем преобразить его и открыть истинное назначение любви, истинный ее смысл и полноту, истинную нерасторжимую связь с объектом любви, которая возможна лишь в одном пространстве Благодати.

И точно так же, как в Житии Алексея человека Божия (впрочем, как и в большинстве житий), подвиг святого, сама его святость силою достигнутой им любви расширяет количество включенных в пространство этой святости людей — это монахи, князья, ученики преподобного и те, кто в истории русского подвижничества возрос на примере Феодосия, вошел в эту благодатную традицию и еще войдет, — все обозначены преп. Нестором с помощью библейской цитаты как «мнози», которые «приидуть отъ въстокъ и западъ и възлягуть съ Авраамъмь и съ Исакъмь и Ияковъмь въ царствии небесьнемь» [352]. Тем самым указывается, что блаженный Феодосий в ряду других подвижников участвует в Божественном Домостроительстве.

Поэтому сюжет «Феодосий — мать», в котором и реализуется «родительский» топос, является сюжетом, где смирение являет свою силу, т. к. привлекает Благодать, совершающую дело спасения. Так воля Бога благодаря кроткому смирению Феодосия осуществляется вполне, и мы видим сюжет провиденциальный и синергийный. «Родительский» же топос в условиях этого сюжета и в ценностном пространстве жития с его главной целью спасения души, ни в одном своем проявлении не является шаблонным и при этом сохраняет свою каноничность, выражая в индивидуальной форме «кроткой борьбы» сына с матерью главную и общую идею — благочестия родителей, от которых произошел святой. Образ преподобного Феодосия предстает цельным, противоречия, которые внешне выглядят как обычные конфликты (с матерью, или с князем Святославом, или с иноками монастыря), являются для преподобного Феодосия не личностными, или «душевными», а духовными. В них святой являет в своем поведении именно волю Божью, а не свою собственную, и разрешаются они на духовном плане, восстанавливая целостность мира, преображенного Благодатью.

Рассматривая дальше линию поведения Феодосия, мы обнаруживаем неизменным одно: постоянство в совершении им воли Божией, — и это сохраняет цельность его образа при видимом противоречии во внешнем выражении его поступков: покорность, послушание при необходимости совершить какой-то труд за другого и для других, смирение перед возницей, прощение разбойников — и рядом непримиримость с волей матери, с проступками монахов, нарушающих послушание, гнев в отношении к князю Святославу, но затем и примирение с ним, которое может быть объяснено лишь одним — прощением Святославу его греха (Феодосий до последнего не соглашается признать изгнание Святославом брата Изяслава с киев-

ского престола и поминает его в ектеньях как князя), а также смирением и здесь перед волей Божией.

Таким образом, в Житии Феодосия мы встречаемся с *духовным реализмом* изображения пути святого. Здесь в центре — идея Промысла, осуществления воли Божией, которая отвечает *благой, верно направленной, неошибочной воле* Феодосия и помогает действительно совершить этот путь к святости человеку, стремящемуся к спасению души. Через испытания Феодосий обретает опыт *смирения*, познания воли Высшей, а не осуществления воли *своей*, даже благой («уходы» из дому). Только *смирение* как способ поведения может привести безошибочно к главной цели — осуществлению своего Призвания (Топоров говорит о *призвании* как одной из двух основных тем Жития [см.: Топоров, 1995, с. 646—649]). Путь к святости — это путь к совершенствованию, и мы видим в образе Феодосия и логике сюжетного развития *этапы совершенствования.*

С остальными чертами личности, выделенными В. Н. Топоровым, нельзя не согласиться, и они действительно представляют черты образа Феодосия, столь хорошо знакомые нам по образам народных типов героев русской литературы.

Приведем характеристики, данные В. Н. Топоровым образу Феодосия. Это «“простость” Феодосия, богатая жизнь сердца и души, их кондоминиум над умом и всей сферой рационального», это «нерасколотость, удивительная монолитность, цельность Феодосия, твердость духа, его бодрость-собранность, непривязанность к вещам, еде, богатству, с одной стороны, милосердие, жалость, отзывчивость к горю и страданию людей, любовь — с другой…»; это «неустанное духовное трезвение», которое «было суровым опытом самопроверки, самоограничения, самоорганизации», «уроком мужественности». «Мужественность, как и другие “природные” качества Феодосия — упорство, терпение, последовательность, деятельность, трудолюбие, рачительность, заботливость, внимательность, расчетливость и т. п., соединялись вместе, чтобы помочь трезвению духа, и вместе с тем трезвение актуализировало эти качества, усиливало их… Подвиг труженичества во Христе не был бы возможен без этих “природных” качеств, без их ограничения, “воспитания” и *сублимации*[158] в опыте духовного трезвения, без организующей и непрестанной работы духа…

[158] Все же, на наш взгляд, в агиографическом контексте лучше говорить не о сублимации, а о преображении — о действии Благодати, участии в раскрытии Феодосием в себе образа Божия — Самого Бога, с которым постоянно со-трудничал Феодосий на протяжении всего своего жизненного пути. Без этого нет жития.

Перед нами драгоценный опыт внутренней работы над исходным “природно-человеческим” материалом, приводящий к важным результатам на высоком духовном уровне», что «помогает понять связь между этим материалом и явленным в лице Феодосия новым для Руси типом святости» [Топоров, 1995, т. 1, с. 746—751].

Характеристика образа Феодосия, данная В.Н. Топоровым, отнюдь не абстрактизированная, отражает личностные особенности святого, которые являются уже житийными, т. к. преп. Феодосий прожил *житие*, что возможно только при достижении синергии в отношении с Богом, при смиренном устроении души. Как мы видим, само это универсальное для святых качество выражает себя в зависимости от личностных особенностей святого и от обстоятельств, в которых святой призван Богом совершать свой путь спасения. *Поэтому воля Феодосия, воля Божия и сила обстоятельств, в которых может проявляться — и проявляется — воля других людей, — вот составляющие движения сюжета и раскрытия образа.* Но в сложном этом соединении воль выбор всегда остается за человеком: к кому, куда направить *свою* волю. Оставить ее *своей*, подчиненной плотским и душевным хотениям, подчинить воле и власти другой силы человеческой или отдать ее воле Божией, в ней черпая силу и в ней получая свободу.

Житие Феодосия стало еще одним образцом подвига смирения, вслед за Житием Бориса и Глеба, но с иным типом подвига, иным характером и рисунком сюжета, иной линией поведения при единстве общего универсального принципа организации образа смиренного человека, что говорит о таком качестве смирения, как *свобода*. Оказывается трудным, даже невозможным, выделить какую-либо схему поведения, клише, по которому смиренный герой должен поступать. Обстоятельств может быть великое множество, но принцип поведения смиренного человека определяется одним — согласием с волей Божьей, явленной, прежде всего, в Его заповедях.

Принцип же, определяющий тип движения сюжета, связан с характером подвига и одновременно с личностными свойствами святого. Поэтому правильно будет определить тип смиренного поведения преподобного Феодосия как *подвижнический* и *труднический*.

3.3.3. Концепт «тишины» в Житии преподобного Сергия Радонежского

Существует большая исследовательская литература о Житии преп. Сергия Радонежского, написанном Епифанием Премудрым, в которой изучаются разные аспекты этого памятника: текстологиче-

ские, содержательные, поэтические и т.д. [см.: Костомаров; Голубинский, 1909; Федотов, 1990; Кологривов, 1961; Топоров, 1998; Кадлубовский, 1901, Бугославский, 1941; Лихачев, 1956, 1962, 1979]. Мыслители, ученые разных исторических эпох стремились и стремятся определить значение преп. Сергия в русской истории и культуре.

О. Павел Флоренский, делая доклад о Троице-Сергиевой Лавре в 1918 году, на пороге начавшийся трагедии революционного террора, фокусирует взгляд на центральности Лавры в отношении к Русской истории, а, следовательно, и личности преп. Сергия Радонежского: «Лавра и есть осуществление или явление русской идеи, <…> ноуменальный центр России <…> Если Дом Преподобного Сергия есть лицо России… то основатель ее есть первообраз ее, этого образа России… лик лица ее, ибо под “ликом” мы разумеем чистейшее явление духовной формы, освобожденной ото всех наслоений и временных оболочек…» [Флоренский, 1919, с. 3]. Флоренский называет Лавру «Домом Живоначальной Троицы», который есть «сердце России», а преподобного Сергия — «Ангелом Хранителем России» и раскрывает саму суть русской идеи, связывая ее с иконой Андрея Рублева «Троица». Здесь нужно приостановиться и оценить, *какую идею* проводит Флоренский, что он нам открывает в подвиге преподобного Сергия, связывая закономерно этот подвиг с открытием для России Живоначальной Троицы. Говоря о тяготах русской истории XIV века, «о вражде и ненависти, царящих в дольнем мире», он открывает, *что* противостало этой разделенности и тьме благодаря подвигу Преподобного Сергия, воплотившись в иконе «Троица», написанной Андреем Рублевым, «гениальным осуществителем творческого замысла и основной композиции, данных Преподобным Сергием» [Флоренский, 1919, с. 3]. Приведем слова Флоренского об иконе «Троица» как открытии «ноуменального мира», как откровении о «свышнем мире»: «Среди мятущихся обстоятельств времени, среди раздоров, междоусобных распрей, всеобщего одичания и татарских набегов, среди этого глубокого *безмирия*, растлившего Русь, открылся духовному взору бесконечный, невозмутимый, нерушимый *мир*, «свышний мир» горнего мира. Вражде и ненависти, царящем в дольнем, противопоставилась взаимная *любовь*, струящаяся в вечном согласии, в вечной *безмолвной беседе*, в вечном единстве сфер горних. Вот этот-то неизъяснимый мир, струящийся широким потоком прямо в душу созерцающего от “Троицы” Рублева, эту ничему в мире не равную лазурь… эту невыразимую грацию взаимных склонений, эту *премирную тишину безглагольности*, эту бесконечную друг перед другом *покорность* — мы считаем *творческим содержанием “Троицы”*…

Все мало и ничтожно пред этим общением неиссякаемой *бесконечной любви…*» [Флоренский, 1919, с. 22].

Так вот, идеей, или, скорее, живым чувством, находящим свое выражение в слове, истории, культуре, и стало чувство взаимной и, значит, жертвенной, самоотреченной («покорной») любви, которая выражает себя или порождает «*премирную тишину безглагольности*», ту «неизъяснимую» мирность, которая есть принадлежность истинно смиренной души.

О смиренности преподобного Сергия как о главном его свойстве, конечно, пишут все исследователи его Жития. И мы, приступая к рассмотрению Жития, составленного Епифанием Премудрым, сразу отметим доминанту образа, не раз названную: *кротость и смирение*. По словам Г.П. Федотова, «смиренная кротость — основная духовная ткань его личности. Рядом с Феодосием кажется лишь, что слабее выражена суровость аскезы: ни вериг, ни истязаний плоти, — но сильнее безответная кротость, доходящая у игумена почти до безвластия» [Федотов, 1990, с. 146].

Мы же обратимся, пытаясь проникнуть в тайну смирения преподобного Сергия, к категории (концепту) *тишины*, которая является одной из важнейших составляющих характеристики (или, скажем поиному, входит в концептосферу) понятия *смирения*. Конечно, *тишина* (как характеристика, как признак, как некое состояние — мира души и мира как такового, но главное, как знак присутствия Божественной благодати — мира Горнего) в принципе сопровождает святость. Тишиной исполнены Евангелие и образ Самого Христа, тишиной объемлется образ Богоматери, тишина свидетельствует о явлении Духа Святого и в житиях преподобных святых, во всем, что относится к сфере Священного Предания.

И все же, когда мы говорим об образах святых, стремясь увидеть то, что их отличает друг от друга, составляет личностно-характерное и позволяет выделять типы святости, должны сказать, что не везде *тишина* является доминирующей характеристикой святости того или иного святого. В отношении же к преподобному Сергию мы можем говорить о *везде* сопровождающей, все пронизывающей, все насыщающей, особой *тишине* его образа.

Нужно сказать, что исследователи замечали это свойство образа преп. Сергия — его *тихость*, и это отмечается многими в той или иной форме. Например, В.О. Ключевский пишет об особом влиянии образа Сергия на живую верующую душу, в которую «глубоко запало какое-то сильное и светлое впечатление, произведенное <…> *неуловимыми, бесшумными* нравственными средствами, про которые не

знаешь, что и рассказать…» [Ключевский, 1991, с. 104]. Много раз об этом качестве преп. Сергия упоминает В.Н. Топоров, к исследованию которого мы еще обратимся не раз, в силу того что именно он обстоятельно и всесторонне анализирует образ преподобного Сергия по епифаниевскому тексту Жития.

Что в себя включает это понятие, как оно организует пространство Жития и образ преподобного Сергия, как сказывается в типе его поведения, а значит, и в типе смирения, — задача этой части работы.

Рассмотрим Житие в последовательности его повествования с точки зрения раскрытия идеи *тишины* и, конечно, в связи с образом преп. Сергия.

Вступление, предваряющее рассказ о святой жизни преп. Сергия, которое сам Епифаний Премудрый называет Предисловием, отличается особой пространностью, что замечают все изучающие этот текст. Опуская многое из уже сказанного исследователями об этой части Жития — о раскрытии личностных черт Епифания как агиографа, о его выборе, о выражении им своего смирения и т.д. [см.: Топоров, 1998, 356—366], — отметим главное для нас. Это предисловие начинается молитвой благодарения и славословия, которая включает читателя в сакральное пространство, свидетельствует о Боге, «в Троице славимом», и тем самым указывает сразу на главный смысл духовного служения преподобного Сергия — идее Бога-Троицы, открывшего эту идею в ее духовной глубине для русской истории и культуры. Здесь проявляются теоцентризм сознания писателя и стройная иерархия ценностей, организующая пространство: начинается не с имени того, о ком пойдет повествование, а с имени Творца, Который «дарова нам такова старца свята… в земли нашей и въ стране нашей полунощней, въ дни наша, въ последняя времена и лета» [БЛДР, 1999, т. 6, с. 254][159]. Обозначенные исторические пространство и время — страна русская и «наши дни» — осознаются в евангельском контексте как «последние». И движение взгляда агиографа, а вместе с ним и читателя идет от сердечного взора «горе», к Богу и Вечности — далее к своей стране и времени, и останавливается на «гробе» преподобного Сергия как даре от Бога, который связывается повествователем-агиографом со словом «утешение»: «Гробъ его у нас и пред нами есть, к нему же верою повсегда притекающе, велико утешение душам нашимъ приемлем» [254]. Утешение, как раскрывает это значение сло-

[159] Далее страницы указываются в тексте в скобках рядом с цитатой по данному изданию.

варь Фасмера, «связано чередованием гласных с *тихий*», значит, со словом «тишина», которое, как выше было сказано, составляет важнейшую характеристику образа преподобного Сергия.

В предисловии слово «тихий» употреблено в отношении к образу преп. Сергия дважды. В первой характеристике жития святого звучит словосочетание: «како тихое, и чюдное, и добродетелное житие его пребысть бес писаниа по многа времена?» [256]. Слова о его житии — «тихое», «чудное» и «добродетельное» — взаимосвязаны и взаимозависимы. Добродетельная жизнь приводит к чудесам, главным из которых является сама благодатность старца, а благодать, которой он исполнен, и обладает этой чудесной, удивительной тишиной внутреннего мира, любви и смирения. Не случайно слово «тихий» в церковной книжности и древнерусской литературе часто означает именно кроткий. Словарь О. А. Седаковой указывает на ряд значений слова «тихий» [см.: Седакова, 2008, с. 356—357], которые мы также обнаруживаем в тексте Жития Сергия: благожелательный, радостный, веселый, утешный, мирный, кроткий. В слове «тихость» выделяется значение кротости, снисхождения, и в слове «тишина» главным является значение покоя, понимаемого именно в контексте Священного Писания и Предания как принадлежность Самого Бога: «Умири, отроковице, тишиною Сына и Бога твоего, Всенепорочная» [*Псалтирь* следованная…, 1—2][160].

В ответе «мудрых старцев» на вопрос Епифания — «аще достоит писати?», — объясняющих, почему нужно писать житие, звучит слово-утешение как главный плод этого труда: «Аще бо мужа свята житие списано будет, то от того плъза велика есть и утешение вкупе списателем, сказателем, послушателем» [256]. Чем, вернее — как, утешает Житие преподобного Сергия того, кто обращается к нему с верою? Прежде всего — тишиною Духа Святого, которым был преисполнен сам преподобный Сергий, что возможно только при особом типе восприятия читателем или слушателем житийного содержания: не рационального, а умно-сердечного. В изложенных Епифанием

[160] Заметим, что приведенные смыслы не совпадают вполне с теми значениями, которые присущи слову «тихий» в современном русском языке, о чем также, на наш взгляд очень верно, пишет О.А. Седакова: «Несколько иначе, чем в русском, выглядит смысловой объем церковнославянского слова тихий (тихимъ и милостивымъ вонми окомъ): в нем акцентировано не значение «слабый по звучанию или по темпераменту, не громкий, не буйный», а «не несущий в себе угрозы», «щадящий»; словом тихий передается также греч. ἱλαρός, «веселый», «утешный», как в молитве «Свете тихий» (ср. тиха бо дателя любитъ Бог — ибо Бог любит того, кто подает радостно)» [Седакова 2008, с. 15].

словах старцев приводится цитата из поучений Василия Великого о способе и написания, и «чтения» или «слышания» жития: «на сердци своемь», что означает особый тип передачи и восприятия текста — как *предания* — передачи самого способа жизни, а не только информации о жизни святого. И здесь особую роль играет сердце, являющееся, в соответствии с христианской антропологией, средоточием личности, вместилищем Духа, главным духовным органом, где располагаются «умные очи» и от чистоты которого зависит все тело: «Светилникъ телу есть око. Аще убо будетъ око твое просто, все тело твое светло будетъ: аще ли око твое лукаво будетъ, все тело твое темно будетъ. Аще убо светъ, иже въ тебе, тма есть, то тма кольми?» (Мф. 6:22,23). (Перевод дает: «Светильник для тела есть око. Итак, если око твое будет чисто, то всё тело твое будет светло; если же око твое будет худо, то всё тело твое будет темно. Итак, если свет, который в тебе, тьма, то какова же тьма?»). Интерес вызывает слово «просто», переведенное как «чисто». Словарь Срезневского в качестве основного толкования слову «просто» приводит значение «прямо», как и к слову «простость» — «прямизна», хотя здесь добавлено еще значение «простота, скромность и смирение». А вот значение «чистый» относится к слову «простыи» наряду с многочисленными иными значениями, каждое из которых проявляется в определенном контексте (прямой, твердый, стойкий, свободный, не несущий тяжести, первичный, имеющий начало в Самом Себе (о Боге), простодушный, скромный и т.д.) [см.: Срезневский, 1912, стб. 1582]. Поэтому смысл этого слова можно интерпретировать только в контексте его употребления. Контекст же агиографии — Священное Писание и Священное Предание. И в этом плане нам кажется удачным опыт выявления значений основных слов богослужения в словаре церковно-славяно-русских паронимов О. А. Седаковой. В отношении к слову *простый*, *прост* словарь выделяет ряд значений. Первым из них является значение *цельный*, *неделимый на части*, чему в пример приводятся слова из канона преп. Андрея Критского о Троице: «простая, нераздельная, единосущная…». Вторым значением является — чистый (пример — приведенная нами выше цитата из Евангелия от Матфея «Око чисто…»), и другие значения. Поэтому слово «простый» совмещает в себе очень важные смыслы, имеющие отношение к образу преп. Сергия, в котором и агиографом, и затем исследователями [см.: Федотов, 1990, с. 147; Топоров, 1998, с. 588, и др.] подчеркнуто это качество — простоты, и значит — прямизны, твердости, скромности, чистоты, цельности, смирения.

Епифаний-агиограф ставит своей целью не информирование об образе святого, а непосредственное введение человека, коснувшегося сердцем этого житийного повествования о преподобном — «писателя, рассказчика, слушателей» [257], — в *пространство тишины* его образа как состояния духовного умирения. Слово *утешение* в данном контексте явно означает состояние духовной радости, той *радости* и *веселья*, которые восходят к греч. слову *ἱλαρός, — «веселый», «утешный».*

Но это вхождение возможно только для того, кто, по слову агиографа, «слышавъ, поревнуеть въслед житиа его ходити и от сего приимет ползу» [256]. Иначе говоря, чтобы испытать это «утешение», следует уподобиться святому своей жизнью, что и совершает агиограф, постоянно смиряясь в подобие святому, достигшему полноты смирения. Трудно согласиться с В.Н. Топоровым в оценке психологического состояния Епифания как неразрешимо-противоречивого, уподобляемого ученым «гамлетовскому вопросу»[161]. Здесь, по нашему убеждению, нет такой неразрешимости, т. к. переживание Епифанием своего внутреннего противоречия, как оно выражено в тексте Жития преп. Сергия, между чувством своего недостоинства и чувством долга, соединенным с благоговейной любовью к преп. Сергию, находит свое разрешение в перспективе вечности — в пространстве благодати Божией, которой и предает себя агиограф, отказываясь от своей воли в написании Жития, а значит, открывая пространство в себе самом для действия благодати. Это противоречие антиномического характера.

Второй раз звучит слово «тихий» в отношении к образу преподобного Сергия уже в сочетании со словами «чистое» и «богоугодное» житие: «да не забыто будет *житие его чистое, и тихое, и богоугодное*» [260].

И опять вспомним, что именно *чистота сердца* («Блаженни чистые сердцем, ибо они Бога узрят») (Мф. 5:8), в соответствии с евангельской антропологией, является способом достижения связи с Богом, обретения благодати. Как и богоугодное житие есть жизнь по Божественным заповедям, чем только и может человек «угодить» Богу.

Так вокруг слова «тихий» начинает выстраиваться круг ценностных понятий (*чудо, добродетель*, *чистота, простота, богоугод-*

---

161 «Эти колебания человека, раздираемого двумя противоположными, друг друга исключающими необходимостями, эта безнадежная борьба аргументов “за” и “против” лежат в основе одного из ранних и наиболее представленных образцов “психологического” текста в древнерусской литературе, принадлежащего, если пользоваться смелыми аналогиями, к классу “гамлетовских”» [Топоров, 1998, с. 364].

ность, утешение, сердце), который будет дальше, по ходу повествования агиографа, расширяться, раскрывая внутренний смысл этой ведущей в характеристике образа Сергия категории — *тишины*.

В первой части, озаглавленной Епифанием «*Начало житию Сергиеву*», идея и образ тишины получают свое развитие в последовательной смене эпизодов, которые подчинены, естественно, *целому* — т.е. изображению лика святого[162].

В.Н. Топоров, отмечая присутствие в Житии преп. Сергия агиографического шаблона, говорит в то же время о его преодолении талантом мастера: «…как опытный писатель он умеет сухую и иногда аскетическую ткань повествования смягчить "сверху" и "снизу"…» [Топоров, 1998, с. 386]. Действительно, под рукой Епифания каноническая схема[163], присущие ей топосы, не воспринимается как «схема», лишенная жизни, а ощущается как форма проявления онтологического закона, откровения о пути к святости и явление самой святости.

Так, естественным для Жития Сергия является традиционный «родительский» топос — праведные и добродетельные родители, что соответствует биографическим реалиям: «Божии угодници, правдиви пред Богомь и пред человекы, и всячьскыми добродетелми испълнени же и украшени, якоже Богъ любит. Не попусти бо Богъ, иже таковому детищу въсиати хотящу, да родится от родителю неправедну» [262]. Топос-то, безусловно, традиционный, но все содержание этой сюжетной линии «святой — родители» имеет вполне конкретное, отличающее это Житие от других, наполнение, представленное в разнообразии деталей — и исторических, и психологических, и бытовых, и даже оригинально-чудесных, выражающих связь всего изображаемого с миром невидимым — Горним.

Посмотрим, как выстраивается общая картина мира в первой части, посвященной «началу жития Сергия», т.е. периоду от рождения и младенчества до отроческого возраста.

С первых эпизодов повествования о преп. Сергии все связано с литургией и таинством Евхаристии, что помещает действие в сакральное пространство. Первым событием, в котором уже участвует будущий святой, является чудо возглашения в храме «прежде рождениа» [262], внутри утробы матери. Возгласы младенца вписаны в самые таинственные, ключевые моменты литургии: чтение Еванге-

---

[162] О специфике сюжета сказал В.Н. Топоров: «Епифаний, большой мастер мотивировок, выстраивающий сюжет как некое единство соподчиненных целому эпизодов и мотивов…» [Топоров, 1998, с. 386].

[163] … которую, в принципе, не надо «преодолевать» в силу ее естественной необходимости, объективной данности жития, жанрообразующей функции.

лия (тайна звучащего Божественного слова), херувимская песнь (тайна жертвоприношения) и «святая святым» (тайна богообщения). Заметим, что это и моменты особой *тишины* в храме, *и внешней и внутренней*. Внимание молящихся сосредоточено на переживаемых во время литургии событиях — звучании голоса Бога в евангельском чтении, предании Богом Себя в жертву и в явлении святыни — евхаристических Тайн — на престоле алтаря — для всех, кто призван к святости.

Стоит обратить внимание на развитие звукового ряда в Житии. Необычным является сочетание громких возгласов младенца, прозвучавших в царящей тишине (первый раз «внезаапу младенецъ начят въпити въ утробе матерне», второй раз «велми верещати въ утробе вторицею паче прьваго, яко и въ всю церковь изыде глас его», и третий раз «пакы младенецъ третицею велми възопи») [262], и наступившего вслед за этим всеобщего безмолвия, в котором соединены священный ужас, страх и благоговение перед Божественным присутствием — чудом явления Божественной силы. Несколько раз на протяжении этого эпизода звучат слова «ужас», «трепет», «страх»: «…многым от таковаго проглашениа *ужаснутися* о преславнемъ чюдеси <…> Она же рече: “Аз о семь и сама удивляюся и вся есмь въ *страсе*, трепещу, не ведущи бываемаго” <…> яко и самой матери его *ужасшися* стояти, и сущим женамь стоящим ту <…> Мужие же въ церкви сиа вся слышавши и видевши, стояху безмолвиемь *ужасни*, донде же иерей святую съвръши литургию, и съвлечеся ризъ своихъ, и распусти люди. И разидошася кийждо въсвояси; и бысть *страх* на всех слышащих сиа» [264]. Что же это за *тишина*, исполненная *ужаса*? Каков ее характер? Есть ли у святых отцов объяснение этой *тишины безмолвного ужаса и восторга* предстояния перед Богом, Его Тайной? Мы с этого рода *тишиной* еще не раз встретимся в тексте Жития преподобного Сергия Радонежского: в эпизодах, связанных с чудесами, в видениях самого Сергия, — и важно понять ее отличие от иной *тишины*, исходящей от его образа: радости, умирения и утешения, — осознать ее место в обретении преп. Сергием *тишины божественной кротости*.

Присутствие тишины предстояния и благоговейного трепета мы видим в самом «ношении» ребенка во чреве, сосредоточенности матери на этой тайне «ношения» младенца в себе, как в сокровенном месте, освященном таинственным присутствием благодати: «Мариа же, мати его, от дне того, отнеле же бысть знамение таковое и проявление, оттоле убо пребываше до времене рожениа его и младенца

въ утробе носящи яко некое съкровище многоценное, и яко драгый камень, и яко чюдный бисеръ, и яко съсуд избранъ. И егда в себе сего носяше и симъ непраздне сущи ей, тогда сама съблюдашеся от всякыя скврънны и от всякыя нечистоты, постомъ ограждаяся <…> Начасте же втайнее наедине съ въздыханиемь и съ слъзами моляшеся къ Богу, глаголя: "Господи! Спаси мя, съблюди мя, убогую си рабу свою, и сего младенца носимаго въ утробемоей спаси и съхрани! Ты бо еси храняй младенца Господь, и воля твоа да будет, Господи! И буди имя твое благословено въ векы веком. Аминь". <…> И сице творя, пребываше даже и до самого рождениа его; велми же прилежаше паче всего посту и молитве, яко и самое то зачатие и рожество полно бе поста и молитвы» [264].

Это «ограждение» плода, как величайшей драгоценности («съкровище многоценное»), молитвой, постом и покаянием также связано с идеей тишины, понимаемой как определенное духовное состояние: тишина там, где ограждено пространство от внешних бурь. Здесь плод ограждается от страстей и всякой нечистоты, телесной и душевной. «Сокровищем» назван младенец еще и потому, что в нем уже явлено присутствие сверхъестественного — Божественной благодати. Но пока это лишь предчувствие той Тишины, которая откроется позже в самом преподобном Сергии, в его духе, источником которого является его служение Троице, что так ощутимо в иконе преподобного Андрея Рублева, несущей в себе дух любви, мира, умирения и согласия, цельности и нераздельности, кротости-тишины.

Конечно, этого духовного состояния, такой *тишины* преподобный Сергий достигает не сразу. Можно выделить своего рода этапы развития мотива *тишины*, связанные с состоянием окружающего мира. Первое прикосновение *этого* мира к тайне божественного присутствия (эпизоды возглашения в храме и др.) рождает *безмолвие «ужаса» и трепета*, о чем мы писали выше. Таково состояние души, силы которой при встрече с чудом замерли, напряглись, остановились в напряжении удивления и ожидания *встречи* с миром божественным — с Богом. Но сама встреча мира земного с миром горним в Житии произойдет позже: прежде всего, в самом Сергии и уже затем — через него — земная реальность встретится с реальностью божественного присутствия, что фиксирует Житие и что проявится на разных уровнях изображения мира — личностно-персонажном, историческом и даже политическом. Состоявшаяся встреча мира *дольнего* и *горнего* в пространстве святости преподобного Сергия не может не сказаться на преображении *этого* мира. И даль-

нейшее разворачивание житийного сюжета об этом свидетельствует. Он развивается по нарастающей в изображении духовного возрастания святого, проявляющегося в постоянном стремлении — вначале еще Варфоломея, а затем Сергия — к соединению с Богом, к *спасению души* — главной мотивирующей силе в Житии. Нельзя не согласиться с мыслью, не раз звучавшей у П. Флоренского, В. Ключевского, Г. Федотова, В. Топорова и др., о главной мотивирующей силе в Житии — *идее спасения души*, что невозможно вне исполнения заповедей Божиих.

Но вернемся к последовательности событий. Настало время родить, и рождение было «непечално». «И зело непечално рожество приимши…» [264]), т.е. не тягостно, не беспокойно, не тревожно [см.: Срезневский, 1912, стб. 922—924], или, скажем, *тихо*. Заметим, что рождение и радость родителей описаны вполне «по-земному»: «…родители же его призваста к себе ужикы своя, и другы, и суседи, и възвеселишася, славяще и благодаряще Бога, давшаго има таковый детищь» [264]. Здесь мир предстает привычным, обыкновенным, и слово «възвеселишася» тоже звучит вполне «по-земному», как радость о рождении ребенка, хотя скрытый смысл утешения, тихости здесь не исключается, ведь они веселились, благодаря Бога. (Впоследствии именно этот смысл и получает развитие в Житии). Но в такой привычный мир земных естественных радостей опять вторгается чудо: младенец, подобно монаху, отказывается от молока матери в том случае, когда мать ест мясное (как чуть позже он отказывается от приема пищи молочной в постные дни — среду и пятницу). И опять звучит слово «ужас»: «Иже отинудь о семъ *ужасъ* вкупе и скръбь обдръжаше рожшую и сродникы ея» [266], — который в данном контексте в большей мере естественный, человеческий, ведь младенец не ел порой два-три дня, потому ужас и скорбь соединяются в переживаниях родственников. С трудом поняли они причину отказа младенца от пищи, и мать стала вновь ограждаться постом и молитвой.

Важный момент — крещение младенца, таинство, в котором происходит явление Духа Божия — благодати. Оно означено пророческим словом священника: «Иерей же, огласивъ его, и много молитвовавъ над нимь, и с радостию духовною и съ тщаниемь крести его въ имя Отца, и Сына, и Святого Духа — Варфоломея въ святомъ крещении нарекъ того имя. Възвед же его абие от купелныя воды крещениа благодать приимши богатно святого Духа, и провидевъ духомь божественым, и проразуме, съсуду избранну быти младенцу» [266]. И далее в ответ на вопрос родителей о чуде возглашения

троекратного в утробе, «иерей же, именем Михаилъ, разсудень сый книгам, поведаше има от Божественаго писаниа», т.е. опираясь на Священное Писание, произносит: «Не скръбите о сем, но паче радуйтеся и веселитеся, яко будет съсуд избранъ Богу, обитель и служитель Святыя Троица»; еже и бысть» [266]. Называет его сосудом, избранным Богом, более того — обителью Святой Троицы, и это вполне отвечает православной антропологии, в соответствии с которой человек тогда вполне человек, в его совершенстве и целостности, когда он соединяется с Богом, наполняется Им и в Нем пребывает. Человек не может не быть «сосудом», но либо благодати, т.е. Божественной энергии, либо тьмы безблагодатной. О том, что новорожденный младенец уже исполнен благодати, говорит конкретная и, вроде бы, «обыкновенная» деталь: радостный младенец «ручицами играше» [268], как это обычно делают младенцы в состоянии радости, довольства и покоя. Но ведь, заметим, что он «ручками играл» в среду и пятницу, когда ничего не ел, что само по себе уже чудо. Какова же природа этой радости голодного младенца? Иначе как духовной она быть не может. Это радость благодатного происхождения, что и поняли окружающие его «жены» и «кормилицы»: «Тогда вси видящи, и познаша, и разумеша, яко не болезни ради в пятокъ и въ среду младенець млека не приимаше, но проявление некое прознаменашеся, яко благодать Божиа бе на нем» [268]. Так уже здесь агиограф отмечает соединение поста с радостью, весельем, или утешением, т.е. присутствием божественной тишины в младенце, которая всячески охранялась, ограждалась как состояние чистоты от любого внедрения другого духа. Так, младенец отказывается от молока кормилицы, питаясь только материнским молоком, и это ограждает его от всего, что может привнести в плоть страстное начало, которое возмущает тело и душу, нарушает равновесие между духом и плотью. Так реализуется устойчивый житийный топос «доброго корени» — благочестивых родителей, т. к. только от таковых и мог появиться на свет будущий святой, и питаться он мог только от своей благочестивой матери: «дабы добра корене добраа леторасль нескврънным млекомь въспитанъ бывъ» [268].

Композиционно Епифаний выстраивает Житие так, что каждое описанное событие сопровождается авторским размышлением, толкованием, его стремлением раскрыть сакральный смысл происходящего. Этим объясняются пространные монологи агиографа, его «плетение словес», стиль, функция которого, как известно, состоит в поиске адекватного слова, способного выразить духовную суть изображаемого на грани земного и небесного, чему и служат риторические

фигуры и тропы, подчиненные не столько служению эстетике, сколько духовному смыслу[164].

После изложения событий рождения и чудес в младенчестве словами «Нам же мнится сице быти» [268] начинается весьма пространное слово агиографа, соединяющее в себе и поучение, и слово, и панегирик. И все это для того, чтобы изобразить, как это изображается в клеймах иконы, проявление лика святости Сергия, ведь «по естеству младенец сый, но выше естества пост начинаше» [268]. В этом своем пространном слове, которое по объему превосходит собственно жизнеописательную часть, Епифаний помещает описанные события в контекст Священного Писания и Священного Предания, обнаруживая сходство событий, внутренний их смысл — действие Промысла Божия о святом, т. к. «преже рожения его избранъ Богомь и пронареченъ» [268], и неединичность духовного пути Сергия и совершающихся чудес. Здесь Епифаний дает свое толкование и чуду троичного возглашения в утробе, проводя параллели с Давидом, пророком Илией, пречистой Девой Марией, самим Иисусом Христом, подводя к выводу о служении Сергия пресвятой Троице: «Яко будет некогда троичный ученикь, еже и бысть, и многы приведет в разумь и въ уведение Божие, уча словесныя овца веровати въ Святую Троицу единосущную, въ едино Божество»[165] [270]. Обращаясь к Священному Писанию («Мы бо не от себе износимь слово, но от святых взимающи писаний словеса» [270]), Епифаний вводит имя Сергия в ряд «древних святых, иже въ Ветхом и Новем законе въсиавших; и многых бо святых зачятие и рожество откровениемь божественым некако откровено бысть» [270], чтобы подтвердить причастность преп. Сергия единому духовному пространству Священного Писания и Предания. Здесь Епифаний подчеркивает присутствие во всех приведенных примерах проявления Духа Святого в чудесах и явлениях света, огня, пламени. Приведем цитату полностью: «…понеже Иеремею пророка Богъ въ чреве матерни освяти, и прежде рожениа его проведый яко

---

[164] Напомним: эстетическая функция тропов, различного рода «украшений», в древнерусском тексте есть, но эстетика здесь именно понимается в средневековом смысле, она неотделима от сакральной сути. Прекрасно то, что истинно. Как пишет В.Д. Петрова, опираясь на работу С. Маутхаузеровой [см.: Маутхаузерова, 1976], «славянский термин “плетение словес” используется Епифанием Премудрым в “Житии Стефана Пермского” как обозначение поэтического (в терминологическом смысле слова) способа организации текста по образцу текстов церковной поэзии» [Петрова, 2009, с. 318].

[165] О троичности в данном Житии и образе преп. Сергия ученые уже писали неоднократно, и в своем исследовании о символике чисел В.М. Кириллин подробнейшим образом разобрал все возможные формы выражения троичности [см: Кириллин, 2000; Колесов, 1991, с. 328—333; Ранчин, 2007, с. 209—220].

провидець Богъ, яко быти ему приателищу Святого Духа, наплъняет сего абие благодати от юностна възраста. Исаия же пророкъ рече: “Глаголеть Господь, възвавый мя изъ утробы, и ис чрева матере моея избравъ, пронарече мя”. Святый же великый Иоан пророкъ Предтечя еще сый въ утробе матерни позна Господа, носимаго въ ложеснех пречистыя приснодевы Мариа; и възыграся младенець радощами въ чреве матери своея Елисавети, и тоя устнами пророчьствова. И възопи тогда, глаголя: “Откуду се мне, да прииде мати Господа моего къ мне?” Святый же славный пророкъ Илиа Фезвитянинъ, егда роди его мати его, тогда родители его видеша видение, яко мужие благокрасни и белообразни нарицахут имя ему, и огнеными пеленами повиваху его, и пламы огненый дааху ему ясти. Отець же его, шед въ Иерусалим, възвести сиа архиереом. Они же решя ему: “Не бойся, человече! Будет бо детище сего житие свет и слово суд, и тъй судит Израилю оружием и огнем”; еже и бысть» [270—272].

А далее Епифаний приводит целый ряд имен святых, в житиях которых были подобные проявления действия Духа Святого в период утробный и младенческий и, соответственно, присутствует библейская символика, говорящая о действии Духа Святого, о причастности горнему миру описанных святых: стояние в течение полутора часов святителя Николая сразу по рождении, видение родителям Ефрема Сирина о младенце, у которого виноград был насажден на языке, сон матери преподобного Алимпия столпника, где есть «агнець красенъ, имущь на рогу своею свеща» [272] и т. д. (Заметим, что среди видений и чудес особо значимое место занимает образ огня, свечи, света).

Все это предваряет явления *огня* и *света* в житийном повествовании о Сергии, и нам важно это запомнить, так как проявление божественного огня напрямую связано с категорией тишины, о чем мы скажем ниже.

В жизнеописании, которое ведет агиограф, есть последовательность, но нет равномерности: некоторые периоды представлены как бы в «свернутом» виде. Так, период рождения и самого раннего младенчества, связанного с грудным кормлением, который был недолгим («бе убо по крещении преиде územ неколико время месяцей, егда и отдоенъ бысть законом естества, и от съсцу отъемлеться, и от пеленъ разрешается, и от колыбели свобожается» [274]), описан, как мы это видели, подробно и прокомментирован Епифанием не менее подробно. А вот следующему периоду возрастания младенца — до семи лет — посвящена всего одна, хоть и распространенная, фраза: «И тако абие отрочя растяше прочее время, по обычаю телеснаго възраста, преуспевая

душею, и телом, и духомь, исплъняяся разума и страха Божиа, и милость Божиа бе на немь; дондеже достиже до седмаго лета възрастом, въ егда родители его вьдаша его грамоте учити» [274], в которой обращают на себя слова «И тако абие отрочя растяше прочее время… и милость Божиа бе на немь» [274], отсылающие к евангельскому тексту, к словам евангелиста об Иисусе Христе, детство и отрочество Которого, т.е. период становления и возрастания, остался сокрытым (если не считать буквально одного случая — потери родителями своего Божественного Отрока в Иерусалиме, в то время как Он проповедовал в храме).

Вступление же Варфоломея в отроческий период вновь ознаменовано чудесным событием, которое столь знаменито, что вышло за пределы церковного предания и нашло отражение в русской культуре, изобразительном искусстве. Имеем в виду чудо овладения грамотой, явление отроку Варфоломею старца, вкушение чудесной просфоры и чудесное открытие способностей к учению. Об этом много писали исследователи, открывая духовный смысл этого житийного сюжета, который заключается в идее благодатного происхождения истинных знаний — мудрости, питаемой от Божественной Премудрости [см. об этом: Федотов, 1990; Кологривов, 1961; Топоров, 1998; Бахтина, 2009, и др.]. Мы же рассмотрим эпизод, названный самим Епифанием «*Яко от Бога дасться ему книжный разумъ, а не от человекъ*» [274] с точки зрения интересующей нас проблемы — *тишины* как характеристики образа преп. Сергия.

Ситуация с учебой, как она сложилась для Варфоломея, ребенка семи лет, была весьма драматичной и оказалась очень важной для его духовного становления, для обретения им именно внутреннего религиозного опыта. Он начинает молиться. И это начало *личной осознанной молитвы*, которая теперь будет сопровождать весь путь Сергия, изменяясь, накапливая силу, обретая особую глубину и особое качество. О молитве и ее роли в сюжетном развитии нужно сказать особо, т. к. на это специального внимания исследователи не обращали. А между тем эта роль едва ли не определяющая в тексте. Именно молитва — самого агиографа, изображаемого им святого и любого действующего в Житии лица — говорит, во-первых, о провиденциальности сюжета, о проявлении связи земного и небесного, осуществляемой благодаря синергийной связи человека с Богом. Без молитвы невозможно достижение благодати, о чем пишут согласно все святые отцы. Молитва же невозможна без смирения, т. к. в ней всегда есть благоговейное предстояние перед Высшим себя, и без свободы человека, направляющего свою волю к воле Творца.

В семь лет, в связи именно с учебой, происходит встреча Варфоломея с «этим» миром, в котором он был «браним», «томим» и «укоряем». Эту ситуацию можно было бы назвать конфликтной, если бы не особый тип отношения к ней самого отрока: он все воспринимает со смирением и кротостью, проходя своего рода школу смирения. Отрок начинает в простоте сердца со слезами молиться Богу, проявляя свое кроткое устроение души и как бы устанавливая свои личные отношения — смиренного отрока к Отцу Небесному: «Отрокъ же втайне чясто съ сльзами моляшеся Богу, глаголя: "Господи! Ты дай же ми грамоту сию, ты научи мя и въразуми мя"» [274].

Стоит здесь заметить, что мотив учения святого, проявления им способностей к учению является типичным для русских житий и для переводных. Причем в одних житиях святые сразу наделены особыми способностями, тягой к священным книгам, т. е. благодатными дарами, отмечающими их избранность (как в переводных житиях — Житии Кирилла, Житии Вячеслава Чешского, в русских житиях — Феодосия Печерского, Авраамия Смоленского, Ефросинии Полоцкой и др.). А в других житиях, наоборот, — именно отсутствие способностей является знаком избранничества, т. к. приводит к смиренной молитве и чуду обретения даров учения для познания Божественной мудрости, как это было в случае с преп. Сергием, что отметил Г. П. Федотов: «В отношении к науке (духовной) своих святых Древняя Русь удержала оба эти типа — естественного и сверхъестественного приятия, и не знает вовсе столь выраженного в древнем подвижничестве Востока аскетического отвержения культуры» [Федотов, 1990, с. 144].

Так, в Житии Сергия сюжетно важным является момент встречи отрока Варфоломея со старцем, который оценивается исследователями как «первое чудо в жизни Сергия в его сознательные годы» [Топоров, 1998, с. 283], чудо, проявляющее действие Промысла Божия, которое открывает смысл истинного просвещения. Как верно пишет В. Н. Топоров: «Эта встреча мальчика Варфоломея со старцем <…> образует подлинное начало духовного подвига Сергия, тот первый шаг, инициатива в котором принадлежит ему самому и который как бы оповещает о том духовном пространстве, где будет пребывать он всю свою жизнь <…> Собственно говоря, это и было первое посвящение его и явление того типа святости, в котором жизнь во Христе и страстная тяга к знанию так органично сочетаются друг с другом. Идея святого просвещения полнее всего в истории русской святости связывается именно с Сергием» (разрядка В. Н. Топорова. — *Л. Д.*) [Топоров, 1998, с. 383].

Обратим внимание на особенности этой чудесной встречи, в которой главной является молитва — и старца, и отрока и которая пронизана особой атмосферой, исполненной благодати, что так глубоко ощутил и сумел передать в своей известной картине Нестеров. Понятие *встречи* здесь обретает более глубокий смысл, сакрализуется благодаря молитве и означает не столько физическую встречу, сколько духовную, в соединении обоих ее участников в пространстве благодати, что сумел передать агиограф: пребывающий в тишине молитвы «ангеловидный» старец, кроткое ожидание и просьба смиренного отрока о молитве за него, чудесная просфора, ее сладость, предваряющая будущую сладость учения книжного — Божественной мудрости. Все в этой сцене происходит так, как будто нет сейчас никого и ничего вокруг, все объемлется тишиной, в которой происходит внешне краткое, но таинственно глубокое общение этих встретившихся двоих — отрока и старца. Пространство раздвинуто за пределы видимого благодаря молитве и включенности Священного текста, имеющего прообразовательный смысл: «Се же все бысть всемудраго Бога судьбами, якоже Прьвыа Царьскиа Книгы извещают о Сауле, иже посланъ бяше отцомь своим Киссом на взыскание осляти; он же шед обрете святого пророка Самоила, от негоже помазанъ бысть на царство, и выше дела поделие приобрете» [276].Так запечатлены они и в слове агиографа, и в картине Нестерова: старец под дубом и отрок — одни в благодатном пространстве, являющем мир горний, в который они оба погружены. И вкусил отрок не просто просфору, а, по словам Псалтири, «словес Божиих», Царства Небесного, почему он и говорит словами Псалтири: «Не се ли есть реченное: “Коль сладка грътани моему словеса твоя! Паче меда устом моимь”; и душа моа възлюби а зело» [276]. Так открывается у отрока Варфоломея духовное зрение, что отмечает и старец, связывая знание/ведение с верою: «Веруеши ли, и болша сих узриши» [276].

Еще важно в этом эпизоде отметить перелом в развитии мотива тишины. Происходит переход от «страха» и «ужаса», порождавшего тишину безмолвного трепета перед чудом, к переживанию радости и веселья в духовном смысле этих слов. Старец, отвечая на вопрос родителей о троичном возглашении в утробе нерожденного еще младенца, произносит: «Въскую устрашистеся страхом, идеже не бе страха. Но паче радуйтеся и веселитеся, яко сподобистася таковый детищь родити, егоже Богъ избра и прежде рожениа его, егоже Богъ прознамена еще суща въ утробе матерне. <…> «И сиа рек, старець отиде, назнаменавъ темне глаголъ к ним, яко: “Сынъ ваю имать быти обитель Святыа Троица и многы приведет въслед себе на разум

божественых заповедей"» [278]. Так в очередной раз соединяется служение преп. Сергия с именем Троицы, что ведет к идее Тишины Премирной, источником которой является Сам Творец — триединое Божество[166].

Глава «От уныя връсты» продолжает повествование об отроческом возрасте и юности Сергия, вплоть до принятия пострига, и мы наблюдаем тот этап, который является начальным в духовном становлении: Варфоломей, когда ему еще не было двенадцати лет, осознанно начинает аскетический путь, который приводит к стяжанию благодати Святого Духа. Как пишет об этом Епифаний, «по летех же неколицех жесток постъ показа и от всего въздръжание имеаше, въ среду же и в пяток ничтоже не едяше, въ прочаа же дни хлебом питашеся и водою; в нощи же многажды без сна пребываше на молитве. И тако вселися в онь благодать Святого Духа» [280]. Внешнего нет почти ничего в этом описании жизни отрока. Епифаний Премудрый приводит диалог матери с сыном, в котором мы находим ответ о степени его духовного возраста, показавшего, по слову агиографа, «въ младе телесе старъ смыслъ» [280]. Этот диалог приоткрывает тайну духовной жизни отрока. Он поднимает в разговоре с матерью тему греха, и ясно, что ему уже тогда дано было чувство своей греховности как состояния падшей природы человека. Ведь именно это чувство только и может подвигнуть человека на такое строгое постничество. Подробно разбирает этот эпизод В. Н. Топоров, указывая на особое проявление сильной воли Варфоломеем в выборе им пути «самоограничения… и воздержания… все большего освобождения от власти мира сего» [Топоров, 1998, с. 385]. Мы же заметим для нас важное: проявление в Сергии — тогда еще отроке Варфоломее — истинного послушания, смирения и кротости, которые выражаются не только в его согласии с матерью подождать с постригом до их смерти (об этом все пишут), но и *в несогласии* с матерью, просившей его ослабить пост. Приведем диалог полностью:

---

[166] Такое толкование подтверждает и дальнейшее развитие в иконографии. Известна икона под именем «Спас Благое Молчание», весьма редкая, впервые появившаяся в конце XV в. в фресках московского Успенского собора (1481 или 1513—1515) и получившая распространение уже в XVII—XIX вв. По мнению Н.В. Покровского, икона «"Спас Благое молчание" в ее основных иконографических изображениях несет в себе смыслы христианских добродетелей, выраженных в символах: покорности, смирения, молчания, тишины. Он усматривает возникновение этой иконы с движением исихазма: «Исихасты проводили ангельское житие, помощник их Ангел, отсюда иконографическая форма Ангела, в которой олицетворена идея молчания» [Покровский, 1909, с. 97—98].

«Мати же его матерними си глаголы увещеваше его, глаголющи: “Чядо! Не съкруши си плоти от многаго въздръжаниа, да не въ язю въпаднеши, паче же младу ти еще сущу, плоти растущи и цветущи. Никтоже бо тако млад сый, въ ту връсту твою, таковому жестоку посту касается; никтоже от братиа твоея и от свръстник твоих сицево стяжа въздръжание, якоже ты. Суть бо неции, иже и до седмижды днем ядят, иже от утра зело рано начинающе и долго нощи оканчевающи, пьюще бесчисмени. Ты же, овогда единою днем яси, овогда же ни единою, но чрес день. Престани, чадо, от таковыя продлъженыя алъчбы, неси доспелъ в сие прясло, не бе бо ти еще время. Все бо добро, но въ свое время”. Предобрый же отрок отвещеваше ей, купно же и моляше ю, глаголя: “Не дей мене, мати моя, да не по нужи преслушаюся тебе, (т. е. не по принуждению. — *Л.Д.*)[167], но остави мя тако пребывати. Не вы ли глаголаста ми, яко «егда былъ есть в пеленах и в колыбели, тогда, — рече, — въ всякую среду и в пяток млека не ядущу ти». Да то слыша аз, како могу елика сила не въспрянути къ Богу, да мя избавит от грех моих?”. К сим же отвеща мати его, глаголющи: “И двою на десяте не имаши лет, грехы поминаеши. Киа же имаши грехы? Не видим бо на тебе знамений греховных, но видехом на тебе знамение благодати и благочестиа, яко благую чясть избралъ еси, яже не отимется от тебе”. Отрокъ же рече: “Престани, мати моя, что глаголеши? Се бо ты сиа глаголеши яко мати сущаа, яко чадолюбица, яко мати о чадех веселящися, естественою любовию одръжима. Но слыши Святое глаголеть писание: «Никтоже да не похвалится въ человецех, никтоже чистъ пред Богом, аще и единъ день живота его будет, и никтоже есть без греха, токмо единъ Богъ без греха». Неси ли божественаго слышала Давида, мню, яко о нашей худости глаголюща: “Се бо въ безаконии зачат есмь, и въ гресех роди мя мати моя”» [280].

В каком смиренном духе идет разговор, и сколько в нем любви! В нем нет бури, той «кипящей волны», которую надо усмирять или с которой надо бороться силой, чтобы устоять в этом противостоянии. Именно смиренная любовь позволяет блаженному отроку сохранять свой пост, объяснив матери, опираясь, конечно, на Священное Писание, ее заблуждения относительно человеческой гре-

[167] Перевод М.Ф. Антоновой и Д.М. Буланина предлагает здесь слово «невольно»: «Не уговаривай меня, мать моя, чтобы не пришлось мне невольно ослушаться тебя» [БЛДР, 1999, т. 6, с. 263]. Но контекстуально это не соответствует смыслу фразы, и словари не дают такого значения. В словаре Срезневского перечисляется ряд значений слова «нужа»: нужда, принуждение, насилие, притеснение, бедствие, козни, печаль [см.: Срезневский, 1912, стб. 473—474].

ховности. Движение этого диалога так же плавно, любовно и со стороны матери, и со стороны сына. Его несогласие с ней, проявление твердой воли не нарушает общей тишины и гармонии рисунка всей этой сцены, что, во-первых, подтверждает благодатность отрока, и, во-вторых, то, что мать его тоже находится на пути к святости, или к спасению, в чем сын ей помощник. Она права внешне, мирски, *«человечески»*, он же прав — сверъхъестественно, *сверхчеловечески*, духовно. И его правота доказывается всем дальнейшим его жизнеописанием.

И после того вновь встречаем «свернутый» в один абзац период возрастания Сергия: «Сий предобрый и вседоблий отрок не по колицех временех пребываше в дому родителей своих, възрастая и преуспеваа въ страхъ Божий: къ детемь играющим не исхожаше и к ним не приставаше; иже в пустошь текущим и всуе тружающимся не вънимаше; иже суть сквернословци и смехотворци, с теми отнудь не водворяшеся. Но разве токмо упражняашеся на словословие Божие и в томъ наслажашеся, къ церкви Божии прилежно пристояше, на заутренюю, и на литургию, и на вечерню всегда исхождааше и святыя книги часто почитающе» [282].

Что стоит за этим текстом, считающимся агиографическим клише, формальным шаблоном? Здесь — уход от страстей, волнений, бурь «этого» мира, тишина в самом образе его жизни: отрок живет в пространстве Церкви, а это и есть пространство *Тишины,* в которой являет Себя Бог[168]. Здесь также все важно — *страх* Божий, в котором отрок «преуспевал», является по природе и по содержанию иным, нежели мирской страх: в нем нет смятения и страдания, а есть предстояние и любовь, которая и дает мир душе — тишину.

Отвержение мира звучит в удивительной молитве отрока, которую передает Епифаний. И мы не будем повторять вслед за другими исследователями мысли о степени достоверности этой молитвы, ясно, что здесь не запись биографа. Стремясь проникнуть в тайну

---

[168] Священное Писание говорит о тишине как проявлении присутствия Бога: «Дарует ли Он тишину, кто может возмутить?» (Иов. 34:29);. «Он превращает бурю в тишину, и волны умолкают…». (Пс. 106:29) и т.д. В апостольских посланиях читаем: «Мы… были тихи среди вас, подобно как кормилица нежно обходится с детьми своими» (Фес. 2:7); «Напоминай… никого не злословить, быть не сварливыми, но тихими, и оказывать всякую кротость» (Тит. 3:2). Апостол Павел в послании к Тимофею соединяет молитву с тишиной, уча молиться «за всех человеков… дабы проводить нам жизнь тихую и безмятежную во всяком благочестии и чистоте, ибо это хорошо и угодно Спасителю нашему Богу» (1 Тим. 2, 2—3). Или апостол Петр говорит о кротости и молчании духа: «Да будет украшением вашим… сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа» (1 Петр. 3:3, 4).

внутренней жизни блаженного отрока, Епифаний воссоздает эту молитву *изнутри* духовного образа Сергия, как он ему *открывается*. И степень доверия его в передаче молитвенного опыта того, о ком он пишет, очень высока, именно в силу того, что сам Епифаний, как известно, — преподобный, он причастен тому же духовному пространству, обладает тем же духовным опытом и творит из этого опыта молитвы и аскезы.

В молитве отрока звучит сильный порыв к Богу, отказ от своей воли, предание себя полностью воле Божией («от утробы матере моея къ тебе привръженъ есмь, из ложеснъ, от съсцу матере моея — Богъ мой еси ты» [282]). Для чего этот отказ? Чего жаждет душа юного Варфоломея? «Нъ исплъни мя, Господи, радости духовныя, радости неизреченныя, сладости божественыя, и духъ твой благый наставит мя на землю праву» [282]. Т.е. благодати Духа Святого, стяжание которого составляет смысл христианской жизни, просит отрок, а значит — тишины, рождаемой в душе смиренной молитвой.

Глава *«О преселении родителей святого»* в самом построении содержит смысловой и образный контраст, раскрывающий противопоставленность двух миров — «этого», земного, и Горнего, Небесного, что и составляет по сути дела главный конфликт, проявляющийся преимущественно — и прежде всего — на внутреннем, духовном уровне. Начало представляет собой описание общественно-политической ситуации: частые набеги татар на Русь, тяжелая дань, частые «глады хлебъные» [284] и наконец самое болезненно переживаемое — междоусобицы, борьба за власть, жестокость своих же, русских людей. Епифаний излагает историко-биографические факты о гонениях со стороны присланного московского воеводы и о вынужденном переселении из Ростова Кирилла со всей семьей. И все это резко сменяется описанием внутреннего состояния отрока, исполненного тишины, противостоящего суете этого мира. Здесь миру внешнему, полному бурь, злобы и нестроений, противостоит мир внутренний «предоброго отрока», добродетели которого Епифаний перечисляет: «тихость, кротость, слова млъчание, смирение, безгневие, простота безъ пестроты. Любовь равну имея къ всем человеком, никогда же къ ярости себе, ни на претыкание, ни на обиду, ни на слабость, ни на смех; но аще и усклабитися хотящу ему, — нужа бо и сему быти приключается, — но и то с целомудрием зело и съ въздръжанием» [286]. Так два мира находятся в духовном противостоянии, но со стороны Сергия это, скорее, не противостояние, а *противополагание миру* зла — любви и кротости. И мы в житийной последовательности наблюдаем, как происходит преображение

«этого» мира силою смирения и кротости, любви и молитвы преподобного Сергия.

Обратим внимание, что поступки святого во все периоды жизни, начиная с раннего отрочества, мотивируются кроткой любовью и полной преданностью воле Божией. Действительно, это самый гармоничный образ в древнерусской книжности, и природа его гармоничности — в таинственных словах Христа, воспринятых преп. Сергием как способ жизни — о «смиренности и кротости сердца». И гармоничность эта не замкнута, не отделена от такого «негармоничного» мира и не находится с ним в явном — видимом — конфликте (тогда не было бы этой гармонической цельности), но и не соединяется с ним, а преображает его силою Духа Святого (не лично своей), даваемого ему Свыше в *меру* его смирения.

И если рассматривать соотношение *мира* «этого» с его пространством бурь и страстей, и *мира*, созидаемого Сергием, то очевидно обнаруживается повторяющаяся сюжетная схема, восходящая к евангельскому эпизоду умирения, утишения бури на море Спасителем, Который есть Сам Тишина.

Так определяется главный способ (тип, характер) отношения Сергия к миру, так решаются в Житии все человеческие отношения, все возникающие конфликты. С родителями, не отпускавшими его в монастырь, — в любовной кротости и, значит, в *радости*. Согласие Варфоломея подождать с постригом — радостно: «…уноша с радостию обещася послужити има до живота ею и от того дни тщашеся повся дни всячьскыи угодити родителема своима, яко да наследит от них молитву и благословение. И тако пребысть неколико время, служаа и угаждая родителема своима всею душеею и чистою съвестию…» [286—288]. И одновременно как *радость обретения* блаженный юноша переживает утрату родителей, которых он со слезами, с «многою честию», с целованием погребал как «некое съкровище многоценное» [288] (вспомним, как мать носила его во чреве, подобно «сокровищу многоценному», ограждая постом и молитвой), сопровождая все панихидами многими и литургиями: «И отиде в дом свой, радуяся душеею же и сердцемь, яко некое съкровище многоценное приобрете, полно богатства духовнаго» [288]. И здесь тоже нет противоречия, а есть уверенность в бытии Божием, которому теперь причастны те, кого он так любит, — родители. Так развитие родительского топоса в этом житии подходит к концу, но не завершается, а выходит в церковное и народное предание о преподобном Сергии, который, по народной уверенности, заповедал каждому, кто к нему в Троице-

Сергиеву Лавру пойдет, вначале поклониться его родителям, похороненным в Хотьковском монастыре[169].

А дальше начинается подготовка Сергия к постригу, внутренняя, прежде всего, и внешняя, заключавшаяся в отказе от своего «имения». Подобно Алексею человеку Божию, он в нищете уходит из дому. Вместе с братом Стефаном, согласившимся подвизаться вместе с ним, ищут они место пустынное и находят в самой глубине леса. Все тут и конкретно, и символично. Это был действительно лес густой, и одновременно это образ мира, в котором нет еще преображающего света. И этот свет засиял в имени, данном двумя братьями строящейся церкви — Святой Троицы. Таково начало собственно подвижнического пути Сергия и осуществление о нем Божественного Промысла.

Начинается следующий период духовного возрастания. Действительно, вся духовная жизнь таинственна, сокрыта и сокровенна. И в этом удивительного ничего нет: описать ее невозможно, т. к. проходит она в глубине души и духовном пространстве «неизглаголанном». И все же что-то открывается в духовных переживаниях святого благодаря Епифанию, который находит слова, передающие его внутреннее состояние. Так, сильное желание принять постриг передается многократным повторением глагола «желать», «хотеть» и его синонимами: «Сам же преподобный юноша зело желаше мнишескаго житиа [288] <…> елико бо аще в миру пребываше, но душею и желаниемь къ Богу распалашеся [292] <…> тогда убо велми хотяше облещися въ образ чернечьскый: зело желаше иночьскаго житиа и постнаго и млъчаннаго пребываниа <…> с великымь прилежаниемь, и съ желаниемь, и съ сльзами моляшеся Богу, дабы сподобитися аггельскому тому образу и причьстися въ иночьскый ликъ» [294].

А как ведет себя он с игуменом Митрофаном, которого призвал к себе для совершения пострига! Он «ему же *повелевает* купно же и *молит* съ *смиренометаниемь*, и к нему *радостне прекланяет главу* свою, въ иночьская хотя от него облещися. И присно глаголя ему: “Отче! Сътвори любовь, пострижи мя въ мнишескый чинъ, *зело бо хощу* его от юности моея от многа времени, но нужа родительскаа одръжаше мя. Ныне же от всех сихь свободився, и сице жадаю, ацем же образом желает елень на источникы водныя; сице желает душа моя иночьскаго и пустыннаго жительства”» [294].

[169] Об этом пишет в повести «Богомолье» И.С. Шмелев [см.: Шмелев, 1989, с. 110—111]. Ныне родители святого прославлены в лике святых как преподобные Кирилл и Мария и пребывают мощами в Покровском Хотькове ставропигиальном женском монастыре.

В этих словах звучит *сильное желание*, можно было бы сказать — страстное, если бы это не было желание, вырастающее из любви *не к себе*, а к Богу и Его воле. Здесь приоткрывается эмоция, связанная с переживанием *духовным*, которое отражается в движении *душевном*. Передается состояние души, живое чувство, интимно-сокровенное и очень сильное, мы ощущаем, что тут задействованы все силы души. И возникает вопрос: почему так сильно стремится Сергий к монашеству? Ведь не некая идея им руководит, не умозрительное построение и не страсть. Здесь есть живое переживание какого-то опыта внутреннего свойства, не видимого никому другому. Это *уже* богообщение, это уже *знание*, чт*о* есть любовь человека к Богу и Бога к человеку. На наш взгляд, здесь, более чем в собственно-«монашеских» частях Жития, открывается мотивация ухода преподобного в монастырь, которая кроется в сердечном влечении к блаженству, коснувшемуся души, ставшему опытом внутренней жизни. И еще важно, чт*о* открывает Епифаний, описывая внутренние состояние Сергия: принцип *свободы*, по которому строятся отношения человека с Богом в христианстве, или *синергии,* которая вне свободы неосуществима. Как показывает текст Жития, Бог предвидит, «промышляет», дает знамения, но не предрекает как нечто неизменное и не обязывает, оставляя свободу выбора человеку. Поэтому и говорится так много о личном свободном желании самого Сергия, о его стремлении и направленности его воли к монашескому подвигу.

С пострига начинается второй этап жизни преп. Сергия, обладающий своими ступенями восхождения к Богу и своими периодами. И уже во время первого причастия произошло первое чудо в начинавшейся монашеской жизни Сергия — явление благоухания: «И тако по святом причащении или в самом том причащении вниде в онь и вселися благодать и даръ Святого Духа. <…> егда Сергий причащься святых таинъ, тогда абие внезаапу исплънися вся церкви она благоуханиа: не токмо въ церкви, но и окрестъ церкви обоняша воню благовонну» [294]. Это уже знаки, свидетельствующие о достижении Сергием такой *меры смирения*, такой *чистоты сердца*, которая делает возможным явления Духа Святого. Конечно, в данном случае трудно утверждать что-либо о духовном опыте Сергия, хотя сам Епифаний не раз говорит о том, что хоть и молод был Сергий, принявший постриг лет в 20, но «старъ сый смысломь духовным и съвръшенъ божественою благодатию» [298]. Причастность Сергия благодати явлена в чуде, но пока еще нет той полноты, той меры совершенства, которой должен был достичь Сергий. Впереди предстоял

длительный и тяжелый путь духовной борьбы — брани, победа в которой невозможна была бы без помощи Бога и благодатных действий Духа Святого. И эта победа состояла именно в достижении Сергием совершенства — т.е. совершенного смирения, кротости, любви, молитвы, внутреннего безмолвия и тишины. Но этапы духовного возрастания нельзя миновать, и Епифаний ведет свое повествование, обозначая эти этапы.

Первые семь дней, которые после пострига пробыл Сергий в церкви, где пребывал в посте и молитве, сопровождаются словами «молча пояше», т.е. присутствует мотив безмолвия: «Пребысть же блаженный въ церкьви седмь дний, ничтоже вкушая, разве точию просфиру, оную же от рукы игумена взят (опять возникает просфора от руки теперь игумена как благодатный хлеб. — *Л.Д.*); от всего упражняяся, разве точию посту и молитве прилежаше. Давидьскую песнь всегда присно въ устех имеяше, псаломскаа словеса, имиже самь тешашеся, имиже хваляше Бога. Молча пояше и благодаряше Бога, глаголя: “Господи! Възлюбих красоту дому Твоего и место селениа славы Твоея…”» [296].

Как это можно молча петь? Конечно, здесь имеется в виду не внешнее молчание, а духовное, в котором есть созерцание Бога и отсутствует внутреннее, так хорошо всем известное, смятение мыслей, многоголосие, в котором трудно распознать и свой собственный голос, тем более голос Божий. Но это — состояние души славословия и радости переживаемого внутреннего блаженства — дарованная благодать первых дней после пострига, укрепляющих инока для будущих трудов и борьбы. И после ухода игумена, постригшего и причастившего новоначального инока, Сергий вступает в важнейший и неизбежный этап монашеского пути — духовной борьбы с плотью и бесами, почему он, прощаясь, и просит игумена Митрофана: «Отче! Помолися о мне къ Богу, да ми поможет тръпети плътскыя брани, и бесовскыя находы, и звеинаа устремлениа, и пустынныя труды» [298]. Епифаний, передавая прямую речь новопостриженного Сергия, сумел тонко передать и момент внутреннего борения, трепета перед ожидаемым, что выражается в почти высказанном желании задержать игумена, а также в некотором даже укреплении себя в своих намерениях: «Се убо, отче, отходиши ты днесь еже от зде, а мене смиренаго, якоже и произволих, единого оставляеши. Но азъ убо от многа времени и всею мыслью моею и желанием вжелах сего, еже жити ми единому в пустыни, без всякого человека. Издавна бо сего просих у Бога моляся, повсегда слыша и поминая пророка, въпиюща и глаголюща: “Се удалихся, бегаа, и

въдворихся въ пустыни, чаях Бога, спасающаго мя от малодушиа и от буря. И сего ради услыша мя Богъ и внят глас молитвы моея. Благословенъ Богъ, иже не оставит молитвы моея и милости своея от мене”» [296]. Несколько раз он просит у игумена благословения на будущую брань, наставлений и молитв за него, и это передает осознание им тяжести, опасности предстоящего пути.

Весь последующий длительный отрывок, вплоть до прихода к нему первых иноков, т.е. до начала возникновения монастырской жизни, выстраивается в соответствии с логикой *духовной брани*, что и составляет основной конфликт повествования. Думается, что можно было бы вполне рассмотреть его в контексте книги Никодима Святогорца «Невидимая брань» и других святоотеческих книг по этой проблеме, но, не отвлекаясь на столь подробный анализ, мы можем отметить основные вехи этой борьбы, отраженной в Житии, и *силы*, в ней участвующие, т. к. внутренний сюжет и выстраивается в результате соотношения этих *сил,* или *воль*. Воля Божия — воля Сергия — воля демонических сил и воля других людей — действующих в Житии лиц.

Если воля Бога уже была явлена, раскрыта и принята преп. Сергием, и можно говорить о синергийной связи Сергия с Богом уже с детских лет, то очевидное противостояние демонических сил появилось в период начала монашества. И конфликт этого периода жизни определяется отношением Сергия к буре внешних нападений, но главное в его борьбе — победа над бурями страстей. Мы видим, с одной стороны, «бесовьскыя рати, видимыя и невидимыя брани, борбы, сплетениа, демоньскаа страхованиа, диавольскаа мечтаниа, пустынная страшилища, неначаемых бед ожидание, звериная натечениа и тех сверепаа устремлениа», а еще «мнози бо тогда зверие часто нахожаху на нь, не тъкмо въ нощи, но и въ дни; бяху же зверие — стада влъковъ, выюще и ревуще, иногда же и медведи» [300]. Выстраивается звуковой ряд: «рев», «вой», «скрежет», «шумъ, и клопот, и мятеж многъ» [302] и т.д. Но все это встречается с духовным миром Сергия, с его «уединением, и дръзновением, и стенанием, и всегдашним молением, еже присно къ Богу приношаше, сльзы тъплыя, плаканиа душевъная, въздыханиа сердечная, бдениа повсенощная, пениа трезвенная, молитвы непрестанныя, стояниа неседалная, чтениа прилежная, коленопоклонениа частаа, алканиа, жаданиа, на земли леганиа, нищета духовнаа, всего скудота, всего недостаткы…». Потому и «въмале устрашашеся, яко человекь, но обаче молитву прилежно къ Богу простираше, и тою паче въоружашеся, и тако милостию Божиею пребысть от них невреженъ» [300].

Результатом же этой брани и должно было быть достижение того безмолвия, в котором рождается Тишина Божественного присутствия и мир. Преп. Сергий в этой духовной борьбе, как повествует Житие, стяжал «крепкую веру», любовь, надежду, «твердость душевную» и молитву, благодаря которой во время бесовского нападения, уже последнего, происшедшего «не въ сне, но на яве» [302], Бог явил свою силу: «Въскоре божественая тогда некаа внезаапу того осени сила, и лукавыа духы наскоре разгна крепко, и до конца без вести сътвори, а и преподобнаго утеши, и божественаго некоего исплъни веселиа, и услади сердце его сладостию духовною. Он же абие упознавъ скорую помощь, и милость, и благодать Божию уразумевъ, благодарныя хвалы Богу възсылаше, глаголя: "Благодарю тя, Господи, и яко не оставилъ мя есть, но скоро услышав помиловал мя еси. Сътвори съ мною знамение въ благо, да видят ненавидящеи мя, постыдятся, яко ты, Господи, поможеши ми и утешил мя еси"» [302—304]. Так здесь источником Тишины, как в евангельском архетипическом сюжете об утишении Христом бури, является Бог. И заметим, что в этом отрывке слова — *утешение, божественное веселие, сладость духовная, благодать Божия* — соединяются, составляя смысловое пространство концепта тишины.

Еще случались нападения диавола на подвижника некоторое время. Но об этом агиограф говорит уже вскользь, подтверждая несомненную победу преп. Сергия, который «храбрей въоружашеся и оплъчашеся на бесы, дрързая взираше, уповаа на Божию помощь; и тако, Божиею благодатию съхраняем, без вреда пребысть» [304]. Обратим внимание: в связи с образом преп. Сергия, смиренного и кроткого, произносится слово «дерзать», которое может быть производным и от *дерзости*, и от *дерзновения*. В соседстве со словами о крепкой вере, которой обладал Сергий, как и в рассмотренном нами выше Житии Дмитрия Солунского и других житях[170], здесь говорится, конечно, о дерзновении — качестве также смиренного человека. Как пишет агиограф, преподобный Сергий стяжал «разум и великую веру къ Богу, еюже възможе вся стрелы неприазнены разжежены угасити», и приводит в утверждение истинности этого цитаты из Псалтири: «Писано бо есть: "Праведный яко левъ уповаа ходит", и на все дрързает веры ради, не яко искушаа Бога, но паче надеяся на нь…» [306]. Именно это качество — дерзновенной молитвы, по свидетельству агиографической литературы, призывает благодатную помощь особенно быстро. Присутствие же благодати ро-

[170] См. главу 2.

ждает тишину в разных ее проявлениях. Так, постепенно, преображается или усмиряется звериный мир вокруг преподобного Сергия: «Овы стадом выюще, ревуще прохождааху, а друзии же немнозе, но или два или трие, или единъ по единому мимо течяху; овии же отдалече, а друзии близ блаженнаго приближахуся и окружаху его, яко и нюхающе его» [304], а медведь становится сотрапезником преподобного, питаясь хлебом, которым с ним делился Сергий. Так в видимом являет себя невидимое, и в отношениях Сергия с медведем просматривается откровение об образе райского мира, в котором не может быть вражды и противостояния, а значит, царствует тишина любви и смирения. О дерзновении Сергия говорит Епифаний в связи с подвигом пустынножительства, и тут же проговаривает причину такого терпения страхований, нападений и пр.: «…иже и божественыя сладости безмолвиа въкусив, и тоя отступити и оставити не хотяше» [306]. Тут мы подошли к этапу, который сам Епифаний обозначает весьма неопределенно во временном смысле: «…или две лете, или боле, или менши, не веде — Богъ весть» [308] — периоду пустынножительства, в котором главными подвигами были брань духовная, безмолвие, Иисусова молитва. Это тот период, который исследователи все согласно называют исихастским.

О связи Жития Сергия и конкретно образа преп. Сергия с исихазмом, с мистико-аскетической духовной практикой непрестанной молитвы, с подвигом молчания, безмолвия писали не раз. Весьма подробно разбирает этот вопрос В. Н. Топоров, выявляя общие черты духовного опыта преп. Сергия и преп. Григория Паламы, стремясь доказать обоснованность уже не раз звучавших предположений о том, что преп. Сергию был известен опыт византийских исихастов, хотя прямых доказательств этого нет, — преп. Сергий не оставил своих текстов, и, как верно указывает ученый, основным источником сведений о преп. Сергии является само его Житие, составленное Епифанием Премудрым. В. Н. Топоров выдвигает также ряд предположений, которые, по его словам, «обладают высокой степенью вероятности» [Топоров, 1998, с. 589]. Собственно, на предположениях и разного рода «допусках» строится все рассуждение ученого. Процитируем: «*Очень вероятно*, что близкий по своим “психофизическим” особенностям и по характеру молитвенного созерцания, предполагающего низведение ума в сердце (“умная молитва”), и по содержанию — прямое видение нетварного света (два видения Сергия, отмеченные в “Житии” *дают основания для такого предположения*) была и сама молитвенная практика Григория Паламы и Сергия Радонежского. Также, исходя из общего контекста и

целого *ряда деталей, чаще всего косвенных* (потому что прямых свидетельств в “Житии” и трудно было ожидать) *можно предполагать*, что Сергий разделял с Паламой и отношение к телу, к самой проблеме дуализма души и тела: *похоже*, что борясь с злыми помыслами и соблазнами, исходящими от тела, Сергий помнил и о том “общем действии” души и тела, когда первая “поднимает плоть к духовному достоинству, увлекая за собой и плоть ввысь”, когда действие направлено не от тела к уму, а от ума к сердцу…» (разрядка в цитате автора, курсив мой. — *Л.Д.*) и т.д. [Топоров, 1998, с. 589].

Безусловно, эти предположения не беспочвенны, высказывались уже не единожды, хотя, конечно, нуждаются в подтверждениях, и обнаруживать их можно, прежде всего, на уровне самого текста. Это не исключает необходимости учитывать все известные и вновь открывающиеся сведения внешнего характера, исторические и биографические факты, которые также говорят о возможном непосредственном знакомстве преп. Сергия с византийской духовной практикой исихазма еще в ранние лета. Так, архим. Иннокентий (Просвирник) приводит интересный и очень существенный факт — присутствия в Ростове греческого монастыря, хотя дальше он сам вступает опять в область предположений о раннем знакомстве отрока Варфоломея с византийской духовной традицией, с чем трудно не согласиться: «Не может быть, чтобы боярский сын не посещал на своей родине — в Ростове Великом — знаменитый по тому времени “Григорьев Затвор”, греческий монастырь в честь святителя Григория Богослова. Можно с достаточным основанием предполагать, что душа отрока Варфоломея впитала все лучшее из византийской и славянской культуры именно здесь, на славной Ростовской земле. В возрасте до 15 лет, когда Варфоломей покинул свою родину, дети наиболее впечатлительны. Тогда он мог и слышать византийскую музыку, сродную древним русским церковным распевам, и видеть строгие духоносные византийские образы…» [Иннокентий (Просвирник), архим., 1989, с. 207].

Нужно заметить, что о собственно исихазме как духовной практике Епифаний говорит очень мало, в «свернутом» виде. Фактически непосредственно этому в тексте Жития отводится буквально один абзац — при описании периода пустынножительства и одиночества. Затем на протяжении всех следующих этапов монашеской жизни — общежитийного устроения монастыря, игуменства, участия (не в буквальном, конечно, смысле) в политических событиях, встречаются лишь факты, знаки, указывающие на овладение Сер-

гием этой духовной практикой, но никаких описаний и характеристик нет, что не случайно.

Приведем часть абзаца, в котором почти напрямую говорится об исихастском опыте преп. Сергия периода его пустынножительства и одиночества: «…Начасте же святую прочиташе книгу, яко да оттуду всяку приплодит добродетель, съкровенными мысльми подвизаа умь свой на вжеление вечных благъ съкровищь. И еже пакы дивнее, якоже никтоже того жестокое добродетелное житиа тайное уведаше, точию то единъ Богъ, и тайнаа зря, и тайных испытатель, и неявленная пред очима имея, тем еже безмлъвнаго и безмятежнаго житиа желаниа лишаем бываеть. Но оно убо възлюблено быти мняшеся ему, еже наедине единому Богу частыя, и прилежныя, и тайныя приносити молитвы, и Богу единому събеседовати, и Превышнему вездесущему вжеленми присвоитися, и к тому единому приближатися, и еже от него благодатию просвещатися. И сицевыми тому упражняющуся мысльми, яко да благоприатенъ будет еже о сих подвигъ его и без зазора; и сего ради на кыйждо денъ тепле обнощеваше, частыя къ Богу молитвы въсылая повсегда» [308].

Посмотрим, что здесь прочитывается, не вдаваясь в область догадок. 1. Что он читал святую книгу; не уточняется, какую, но оттуда черпал сокровенные мысли, которыми свой ум направлял к желанию вечных благ. Он творил наедине молитву, что относится к духовной практике, он собеседовал наедине и с одним Богом, он приблизился к Богу настолько, что был просвещаем благодатью. Более того, здесь произносится слово «упражняться» в отношении к мыслям («упражняющуся мысльми»), что непосредственно относится к исихастской практике, как и то, что он молитвы творил частые и постоянные. [Об исихазме см.: Палама Григорий, 1995; Хоружий, 1997, 1998; Лепахин, 1998а, и др.]. Каждую ночь проводил он в теплой молитве («обнощевати» — провести ночь [Срезневский, 1912, с. 567]). Если буквально перевести фразу «кыйждо денъ тепле обнощеваше, частыя къ Богу молитвы въсылая повсегда», то получится, что он каждый день проводил в теплоте ночь, посылая частые Богу молитвы. Мы же знаем из церковной практики, отраженной в литературе о святых (например, о преп. Серафиме), о том, что одним из проявлений благодатного присутствия Духа Святого является теплота, как и свет. Т.е. очевидно, что уже есть в Сергии проявления плодов исихии — т.е. молитвенного молчания, той тишины, в которой человек и может встретиться с Богом.

Естественно, что этот духовный опыт не может быть никем описан, кроме самого святого (правда, и сами святые пишут о том,

что духовное состояние неизреченно), почему его не описывает и Епифаний Премудрый. Святой же не писал, а жил в этом молитвенном подвиге и пространстве Божественной Тишины. Как свидетельствует святоотеческое предание, о духовном опыте, о степени духовного совершенства человека и его близости Богу, можно судить лишь по его проявлениям, признакам, плодам, т. е. внешним формам — видимым и воспринимаемым другими людьми. Что, собственно, и делает Епифаний, составляя его характеристику, фиксируя в образе Сергия эти проявления достигнутых им добродетелей, или плоды Духа: «…бяху же добродетели его сице: алкание, жадание, бдение, сухоядение, на земле легание, чистота телесная и душевнаа, устнама млъчание, плотскаго хотениа известное умрыщвение, труди телеснии, смирение нелицемерное, молитва непрестающиа, разсужение доброразсудное, любовь совръшенаа, худость ризъная, память смертнаа, кротость с тихостию, страх Божий непрестанный. “Зачало бо премудрости страх Господень”» [310]. Обратим внимание на словосочетание «кротость с тихостию». Здесь закрепляется взаимозависимость этих двух качеств, точнее — зависимость тихости от кротости, как и кротости от смирения (т. к. в равной мере частотным в житии является словосочетание *кротость и смирение*). В отношении к преп. Сергию именно эти словосочетания употребляются как основная характеристика его типа поведения. Иноков, поселившихся с ним и бывших в послушании ему, за нарушения и проступки «не съ яростию обличаше я и наказаше а, но яко издалеча с тихостию и кротостию, аки притчами наводя» [330]). Во время голода преп. Сергий малодушие тех, кто терял терпение и начинал роптать («се тебе слушающе ныне уже изчезаем от глада» [334]), исправлял «своим длъготръпениемь, и кроткым обычаем, и тихостию» [334]. В период духовной зрелости, будучи уже долгое время игуменом и опытным духовным наставником, он учит своих учеников истинной любви в отношении к любому человеку, невозможной без истинного смирения, и такой любовью и смирением он уже обладает сам. Об этом говорит случай с крестьянином, который вел себя дерзко, желая видеть преподобного Сергия и не веря в то, что перед ним и есть сам Сергий. Приведем диалог Сергия с иноками, возмущенными поведением крестьянина: «…невежда бе и поселянинъ: ни тебе поклонится, ни чти достойныа въздасть, а нас укоряет и не слушает: акы лжуща мнить нас. Хощеши ли убо да ижьженем его?». Божий же человекь Сергий, възревь на братию, видевь их смутившихся, и рече: Аще ли вы обретаете в нем вину,

слышите Павла апостола глаголюща: “Аще человекь въпадает въ некоторое прегрешение, вы, духовни, съвръшайте таковаго духом кроткым”; и подобает таковыа смирением и тихостию исправляти» [344]. Епифаний называет его впервые здесь — а затем неоднократно и дальше — Божьим человеком, что относит нас к Житию Алексея человека Божия, ибо именно в этом смысле: полной принадлежности Богу, полного самоотречения, преданности *своей* воли воле *Божией*, — и произносятся эти слова. Перед нами тип смирения — *самоотреченной кротости*. С тихостью соединяются здесь оба слова: кротость и смирение. Так и комментирует эту историю Епифаний, соединяя в одном смысловом поле слова *смирение, любовь, смиренномудрие* и *радость*: «Коль велико смирение внутрьуду имеаше в себе Сергий, иже таковаго поселянина невежду суща, иже негодующа и гнушающася его, излише паче възлюби его: якоже бо гръдии честем и хвалам радуются, тако и смиреномудрии о своем бесчестии и осужении радуются» [344—346].

Подобных примеров разрешения конфликтов Сергием можно привести много, и не обязательно с включением слов из указанного нами ряда, но обязательно имеющими смысл умирения, утишения, гармонизации мира. И вся его деятельность исполнена благотворительности и миротворчества, милости, что Епифаний передает очень образно: «И тако бе рука его простерта къ требующим, яко река многоводна и тиха струями» [356].

Выделяя этапы святости в Житии Сергия, ученые согласно отмечают многогранность подвига, соединение разных его видов: от уединения, отшельничества — до выхода в область общественно-политической реальности. Мы же отметим неслучайность смены этих этапов и связь с ними категории *тишины*. Так, переход к общежитийному монастырю происходит лишь тогда, когда преп. Сергий приобрел духовный опыт борьбы и молитвы, стяжал дары Духа Святого, чтобы передавать этот опыт другим. И не только опыт, но и сами благодатные дары. Он сам живет внутри Священного Предания, нераздельно и неслиянно соединен с Богом и в этой нераздельности все совершает, а значит — способен не только научить, но и соединить своего ученика с духовной реальностью мира горнего. Например, он передает благодатные дары, которыми сам обладает, монаху, своему духовному чаду Исаакию, желающему начать подвиг молчальничества: «”Чадо Исаакие! Аще млъчанию желаеши, заутра, егда съвръшим божествену службу, ты же приида на севернаа врата, и тако благословлю тя

млъчати”. Тъй же, по словеси святого, яко виде съвръшившуюся божественую службу, приходит къ северным вратом. Святый же старець, прекрестивь его рукою, рече: “Господь да исплънит желание твое!” И абие егда благословяше его, и видит яко некый великь пламень изшедшь от руку его, иже всего того предреченнаго Исаакиа окруживши. И от того дни пребысть молчя без страсти молитвами святого Сергиа…» [360].

Здесь нужно сказать о тех видимых явлениях небесного света и огня, о чудесах, свидетельствующих о достигнутой преп. Сергием внутренней тишины, в которой только и может совершаться непрестанная молитва, открывающая путь к Горнему миру. Эти чудеса происходили в период его наставничества, с момента, как начала селиться возле него братия. Таково пророчество об умножении братии: явление Сергию света во время молитвы, в котором раздался голос и открылось видение множества птиц, после чего и начинается уже создание общежитийного монастыря. Затем чудеса идут по нарастающей: чудесное — огненное — благословение Исаакия на молчание (о чем мы выше сказали), откровение Исаакию об ангеле, сослужащем преп. Сергию во время литургии: «Зрит въ олтари четвертаго служаща с ними мужа чюдна зело, емуже видение странно и несказанно, въ светлости велицей, и образомь сиающа, и ризами блистающася. И бывшу пръвому въходу, и тъй аггелообразный и чюдный муж изыде въслед святого, емуже сиающе, яко солнце, лица его, не можаше зрети на нь; ризы же его необычны, чюдны, блистающеся, в них же мечтание златостройно зрится» [370]. Открывается это видение света, невидимого мира лишь его ученикам, которые близки ему по духу и тоже достигли высокой степени сердечной чистоты, подражая в подвигах и трудах своему наставнику, о чем и говорит Житие, перечисляя его добродетели: «Такожде и съй приведе къ Богу многых душа чистым своим и непорочным житием, преподобный игумен отець нашь Сергие святый: старець чюдный, добродетелми всякыми украшенъ, тихый кроткый нравъ имея, и смиреный добронравый, приветливый и благоуветливый, утешителный, сладкогласный и благоподатливый, милостивый и добросрьдый, смиреномудрый и целомудреный, благоговейный и нищелюбивый, страннолюбный и миролюбный, и боголюбный; <…> кротокъ взором, тих хождениемь, умиленъ видениемь, смиренъ сердцемь, высокъ житиемь добродетелным, почтенъ Божиею благодатию» [394].

Стоит заметить, что это не механическое перечисление добродетелей, как кажется на первый взгляд, не ради «украшательства» или

проявления стиля «абстрактного психологизма»[171]. В этом перечислении есть своя логика, определяемая внутренней связью и зависимостью одной добродетели от другой. Смирение, кротость и тихость здесь выражаются и в манере поведения (приветливый и благоуветливый, сладкогласный), и в качествах души (утешительный, добросердый, смиренномудрый и целомудренный, боголюбный), и в типе отношения к миру (благоподатливый, нищелюбивый, страннолюбный и миролюбный, и боголюбный), и, наконец, в самом образе его (кроток взором, тих хождением, умилен видением). И все это — результат того, что преподобный «смиренъ сердцемь, высокъ житиемь добродетелным, почтенъ Божиею благодатию».

Финал жизнеописания святого — его преставление — свидетельствуют о достижении искомой Тишины Царства Небесного — той земли, которую наследуют только *кроткие сердцем*. Этот мотив и является основным в заключительных эпизодах жизнеописания, посвященных уходу из этого мира и обретению «вечных обителей», «тихого пристанища», которое противопоставлено «многомутному житейскому морю». И опять рядом находятся слова «тишина» и «веселье»: «Яве, яко праведници, и кротци, и смирени сердцемь, ти наследят землю тиху и безмлъвну, веселящу всегда и наслажающа, не токмо телеса, но и самую душю неизреченнаго веселиа непрестанно исплъняюще, и на ней вселятся въ векь века» [410].

Обратим внимание, как здесь Епифаний развивает евангельский текст, соединяя две цитаты: «Научитеся от мене, яко кроток есмь и смирен сердцем, и обрящете покой душам вашим» (Мф. 11:29), и «Блаженны кроткие, ибо они наследуют землю» (Мф. 5:5). Епифаний добавляет слово *праведники*, соединяя со словами *кроткие* и *смиренные,* и земле дает характеристику, из которой понятно, что речь идет о Царствии Небесном: это земля тихая и безмолвная, веселящая и наслаждающая, причем веселит она и *тело* и *душу*, которые исполняются там *неизреченного веселья.* И на земле этой вселяются «в век века».

Удивительно органичен финал Жития, относящий нас к его началу, завершающий повествование полнотой осуществления в Сергии Промысла Божия: «Преподобный отець нашь Сергие того ради вся

[171] Ср: «Все психологические состояния, которыми так щедро наделяет человека житийная литература конца XIV—XV в., — это только внешние наслоения на основной, несложной внутренней сущности человека, доброй или злой, определяемой решением самого человека встать на тот или иной путь. Все психологические состояния — это как бы одежда, которая может быть сброшена или принята на себя» [Лихачев, 1987, с. 78].

краснаа мира сего презре и сиа въжделе, и сиа прилежно взиска, землю кротку и безмолвну, землю тиху и безмятежну, землю красну и всякого испльнь утешениа, якоже сама истинна рече въ святомь Евангелии: "Толцай отврьзет себе, и ищай обрящете безценный бисерь", рекше Господа нашего Исуса Христа, и царьство небесное от него въсприат, егоже буди всем *нам* получити благодатию Господа нашего Исуса Христа, емуже подобает всяка слава, честь, покланяние съ безначалным его Отцем и съ пресвятым, и благым, и животворящим его Духом ныне, и присно, и въ векы веком. Аминь» [410].

Вновь, как в самом начале, звучат слова «бесценный бисер». Только теперь этот «бисер», который обрел преп. Сергий после своего преставления, — Сам Господь Иисус Христос. И в финале объединяются в этом пространстве благодати преп. Сергий, повествователь и «мы». Т.е. те, кто *прочитает* это Житие.

Такова жизнь в Священном Предании — в соборной связанности всех, кто находится в пространстве божественной Благодати — в пространстве любви, рожденной смирением, в состоянии гармонии — тишины: автора-агиографа Жития, Святого и читателя.

Проведенное нами толкование одного из самых важных житий древнерусской агиографии, в ходе которого мы старались увидеть смысловое наполнение концепта *тишины* и выявить формы его выражения, позволяет сделать вывод об определяющем значении этого концепта в характеристике образа преп. Сергия и приблизиться к пониманию смысла его подвига как творческого служения Богу-Троице. Это творчество в Духе называется *аскетикой*, приводящей человека к той глубине смирения, в которой открывается и полнота любви, и истинная красота, и свобода, и гармония души, тот внутренний *мир*, который и определяется духовным понятием *тишины*. Святитель Тихон Задонский так обозначил условия достижения человеком тишины как внутреннего равновесия и гармонического состояния: «Кто в терпении, в благополучии и неблагополучии *равно постоянен будет*, тот в тишине, покое, мире всегда будет пребывать; и благоприятное, сладкое, Христову житию подобное и сообразное, будет иметь житие; и на земле небесную будет чувствовать радость, и во временной жизни вечной жизни сладости вкушать» [*Святитель Тихон Задонский*, 2003, т. 2, с. 444].

Вот это «*равно постоянен*» при *неравных обстоятельствах* и означает полное упование на Бога и предания *своей* воли воле Божией, достижения такого *со*-гласия, которое есть синергия — свободное соединение двух воль: человека и Бога. Но такого соединения можно достичь только аскетическим путем, и *тишина*, сопровождающая об-

раз преп. Сергия Радонежского, свидетельствует о достижении им полноты *смирения*, главным плодом которой является полнота *любви* к Богу и ближнему.

3.3.4. Смиренные старцы «Северной Фиваиды»

Впервые определение «Северной Фиваиды» применительно к северно-русским святым XV — начала XVI в. (до преп. Нила Сорского) употребил А.Н. Муравьев [см.: Муравьев, 1855], собственно, и начавший осмысление этого потока русской святости, и с тех пор оно стало устойчивым среди медиевистов.

Нужно сказать о последователях преп. Сергия, о той духовной школе, которую он создал. Приведем развернутую цитату из работы Г.П. Федотова о влиянии преп. Сергия на весь дальнейший путь развития русского монашества. Мысли и факты Г.П. Федотова не утратили своего значения до сего дня и цитируются всеми, обращающимися к изучению периода XIV—XV вв. Более того, здесь, как в завязи, находятся идеи, которые получают дальше свое развитие в исследованиях ученых.

«Преп. Сергий вошел в историю русской церкви, окруженный сонмом своих святых учеников. Одни из них остались местно чтимыми в созданной им Лавре, другие достигли обще-русского почитания. <…> До одиннадцати учеников преп. Сергия явились, в большинстве случаев еще при его жизни, основателями монастырей. Все они святые, и все несут заветы преп. Сергия в разные концы русской земли. Троицкая Лавра в этом первом поколении ее иноков сделалась центром духовного лучеиспускания огромной силы. <…> По *двум направлениям* бежит этот духовный поток из Троицы-Сергия: на юг, в Москву, в ее городские и подмосковные монастыри, и на север, в лесные пустыни по Волге и в Заволжье. Значение этих двух направлений не только географическое: с ними связано, как увидим впоследствии, *раздвоение двух основных путей русской духовной жизни*. <…> Назовем северных пустынножителей из числа учеников преп. Сергия. Св. *Мефодий Песношский* основывает свою обитель на запад от Лавры, в Дмитровском уезде; *Авраамий Чухломский* и *Иаков Железно-Боровский* — в области Галича Костромского; *Сильвестр* и *Павел Обнорские* спасались на речке Обноре, притоке Костромы, в глуши лесов, покрывающих границы Вологодского и Костромского края. Среди собеседников преп. Сергия знаменитейшими северными подвижниками явились св. *Кирилл и Ферапонт Белозерские*, *Дмитрий Прилуцкий* (близ Вологды), *Сте-*

фан Махрищский (в 30 верстах от Троицы-Сергия), который был основателем и второго, Авнежского, монастыря в Вологодском уезде. Для большинства монастырей, связанных так или иначе с преп. Сергием, характерно их посвящение имени Пресв. Троицы» [Федотов, 1990, с. 155—156].

Своего рода ключом для нас являются слова о *двух направлениях*, по которым пошло развития монашества. Надо полагать, что эти направления могли сказаться на типе подвига, характере духовного облика святых, на типе смиренного человека.

Понимая, что подробное изучение житий всех духовных последователей преп. Сергия, которое только и может дать более полную картину развития воспринятого от преп. Сергия духовного опыта в его разнообразии, обусловленном личностными особенностями святых и их личным аскетическим творчеством, требует большого пространства и в рамки данной работы невместимо, мы рассмотрим выборочно лишь некоторые образы святых с точки зрения *особенностей их типа смирения*.

Житие Кирилла Белозерского, составленное Пахомием Логофетом вскоре после его смерти, впервые было опубликовано В. Яблонским в 1908 году и затем уже появилось лишь в 1990-е годы [см.: Творогов, 2005, с. 35—36, Прохоров, 1987, с. 475—479]. Причем и Г.П. Федотов, и И. Кологривов, и И.М. Концевич [Федотов, 1990; Кологривов, 1961; Концевич, 2002], и Г.М. Прохоров [см.: Прохоров, 1981, 2003] говорят об особой значимости этого Жития среди всех сохранившихся житий святых этого века. АИ. Кологривов, видимо, не зная о публикации В. Яблонского, сетует на то, что оно не издано целиком, хоть существует во множестве списков. [Кологривов, 1961, с. 120]. Конечно, причина тут не только в значимости фигуры преп. Кирилла среди всех духовных наследников преп. Сергия, но и в литературных достоинствах этого жития, благодаря которым передаются особенности образа святого Кирилла.

Св. Кирилл Белозерский, которого Федотов назвал «величайшим из подражателей Сергия» [Федотов, 1990, с. 156], создавший известнейший ныне Кирилло-Белозерский монастырь, был действительно духовно близок преп. Сергию, причем с молодых лет. Житие приводит факт частого посещения преп. Сергием Симонова монастыря, где проходил свое послушание молодой инок, длительных бесед, которые, надо полагать, были направлены именно на формирование духовного пути св. Кирилла. И текст Жития нам говорит о глубоком усвоении им аскетических принципов внутренней, духовной — а следовательно, и внешней жизни. Мы не

можем давать анализ внутренней жизни святого, да еще и исихаста, духовная жизнь которого оставалась сокровенной и чрезвычайно редко выносилась в житиях на поверхность[172]. Но мы можем видеть внешние проявления и по ним уже судить о степени духовного совершенства святого человека. Преп. Кирилл отличается еще бóльшим стремлением к аскезе — к посту чрезвычайному, с которым даже борется настоятель. Но при этом молодой тогда еще инок сумел найти тот предел в своих подвигах, который удерживал его почти на грани, за которой могло бы быть и падение молодого подвижника, чему агиография дает много примеров. И этот предел называется *послушанием*, смысл которого заключается в отсечении *своей воли* для достижения смирения. Одним из подвигов св. Кирилла и был подвиг *послушания*, но как этот подвиг уживался с юродством, о котором тоже пишет Житие, и которое заканчивалось наказанием Кирилла голодом — т. е., собственно, тем, чего он желал и к чему стремился, — не раскрывается. Есть еще очень важная и отличающая от всех остальных святых черта св. Кирилла, выражающая высокую степень его смирения и особенность внутреннего устроения: он достигает такого духовного состояния, которое рождает чувство — непреходящее до конца жизни его — *умиления*. Это важнейшая категория в духовных характеристиках святых и вообще в христианском сознании и рожденной им христианской культуре[173]. *Умиление* как концепт в агиографическом контексте совмещает в себе ряд значений. В словаре Срезневского выделяются следующие значения этого слова, имеющиеся в древнерусском языке: *сетование, горесть, уныние*, *смирение, успокоение, благоговение, кротость, ласковость* и др. [см.: Срезневский, 1912, стб. 1205]. Словарь церковнославяно-русских паронимов О. В. Седаковой, ориентированный на язык, прежде всего, богослужения и контекстуально более близкий агиографическим текстам, фиксирует значения почти те же, что и словарь Срезневского, но не включает некоторые значения, в частности «уныние». Первым значением слова «умиление», выделяемым О. А. Седаковой, является *печаль*, *сокрушение*, в котором главным проявлен смысл покаяния, о чем и говорят приводимые ею примеры (например, из чтений канона в Неделю о блудном сыне: «Во умилении

[172] К таковым, в которых напрямую говорится об опыте благодатных переживаний, скорее, можно отнести жития, близкие нашему времени. Как, например, Житие преп. Серафима Саровского с его беседой с Мотовиловым о благодатных дарах Св. Духа.
[173] О категории умиления в христианском его смысле появились специальные труды [см.: Захаров, 2009].

зову: согреших, отче, на небо и пред тобой»). Второе значение — *помилования*, *соболезнования*. Как и глаголы, соответственно: *Умилиться* — 1) *сокрушиться, раскаяться*, и 2) *пожалеть, соболезновать*. [Седакова, 2005, с. 373]. Именно со вторым значением *жалости, помилования, соболезнования* связывается, например, именование иконы Божией Матери «Умиление». Таким образом, состояние умиления, как духовное переживание, соединяет в себе чувство покаяния и чувство умиления в значении *милости*, о которой взывает в покаянии, сокрушении и просьбе помиловать человек к Богу. Естественно, что умиление всегда связано с *даром слез*, т. к. именно оно, по словам святых отцов, рождает плач и слезы. А слезы, как это мы показывали при анализе «Сказания о Борисе и Глебе», приводят к состоянию особой радости, говорящей о приобретении душой даров благодати Духа Святого. Радость же духовная пребывает в глубине смирения. Конечно, мы здесь только отчасти касаемся тех духовных переживаний и состояний, которые свидетельствуют (или могут свидетельствовать) об исихастской практике святого. Как пишет Г. П. Федотов, «кроме послушливости, Кирилл еще обладает особым даром умиления. Он не может даже хлеба вкушать без слез. Встосковавшись по безмолвию, ради того же умиления, он, по милости Пречистой, переведен с поварни в келью писать книгу. Но замечательно, что новый труд не принес ему того умиления, которого он ожидал, и он вернулся к своей печи» [Федотов, 1990, с. 157].

Нужно указать на отличие в поведении преп. Кирилла от своего духовного учителя преп. Сергия, касающееся отношения к власти. Хоть и был он избран настоятелем, несмотря на свое нежелание, и даже два года нес это как тяжкое послушание, ни в чем не меняя образа своей жизни, но после кончины преп. Сергия сразу же снимает с себя игуменство и уходит в затвор. Первый этап его подвига, весьма длительный, связанный с Симоновым монастырем, завершается в 60 лет, когда он вынужден был покинуть монастырь из-за нового настоятеля. По его горячим и умиленным молитвам к Матери Божией указать ему место спасения, Богородица проявила к нему милость, и, как говорит Житие, голос Ее и видение света (признаки достижения духовных даров святым) указали место будущего подвига — Белоозеро. И тоже слезы умиления святого описывает агиограф. Надо сказать, что образ св. Кирилла Белозерского особо связан с идеей милости Божьей Матери, Которую он особенно почитает, возводя к Ней постоянные молитвы и затем посвящая храм именно Ей (Успению Божьей Матери).

Уход св. Кирилла вместе с св. Ферапонтом (также ставшим святым, создавшим известный Ферапонтов монастырь в 15 км от Кирилло-Белозерского) в северные леса, в район Белого озера, ознаменовал новый этап созерцательного подвига, молчальничества, трудов, борьбы внешней и внутренней, и, наконец, по той же схеме, которую нам дают и переводные монашеские жития, — создания своего монастыря, который по образу жизни был еще более строгим, чем монастырь его учителя, преп. Сергия. (Заметим, что от игуменства преп. Кирилл не ушел, но стал игуменом в том монастыре, который при нем и возник, подобно преп. Сергию). Также более строгой, чем у преп. Сергия, была и нестяжательность св. Кирилла. Как и его духовный учитель, он относился к своей одежде аскетически, всегда ходил в «разодранной и многошвенной рясе» [159] и так же был незлобив, т. е. кроток.

Итак, мы видим в образе св. Кирилла Белозерского некое развитие, вернее, собственное преломление тех черт, которые присущи были преп. Сергию. Здесь можно говорить о той «поэтике нюансов», свойственной и иконописцу в изображении лика святого, которая позволяет передать личностную его неповторимость, проявление в святости того, что С. С. Аверинцев называет применительно к средневековому тексту «человечностью», раскрываемую специфическим способом. Этот способ связан с синергийностью слова агиографа, что проявилось в рассматриваемом выше Житии преп. Сергия Радонежского концепте «тишины», а также в особого рода эпифанической символике, выражающейся в видениях, явлениях, визуальных образах и т. д.

Как мы не раз уже отмечали, важнейшим критерием определения особенностей типа смирения, является тип поведения, внутренне связанный с определенными ценностными категориями и какой-либо главенствующей из них. В характеристике духовного облика преп. Кирилла Белозерского и его поведения доминирующим и является, на наш взгляд, слово *умиление*. Оно свидетельствует о созерцательном характере подвига святого и одновременно о достижении святым смирения и любви, выражающейся в служении людям, благотворительности, пусть не широкой по причине бедности и нестяжательности монастыря, но проявленной в других формах — часто чудесной помощи, исцелениях и т. д.

Иные образы святых этой северно-русской Сергиевой плеяды так же, как и св. Кирилл, являют собой разные варианты духовного вектора, заданного преп. Сергием, и, соответственно, обнаруживают свои акценты в типе поведения.

Например, ***Житие преподобного Павла Обнорского***[174] повествует об ученике преп. Сергия, святом отшельнике, и фиксирует именно особую его *кротость*. Чего стоит один образ мирно стоящего посреди разного зверья и птиц святого, которого застал в этом райском состоянии второй преподобный, также пустынножитель, Сергей Нуромский.

Но к этому блаженному состоянию нужно было идти, и это мог быть только путь смирения, о чем и пишет Житие. О детстве пишется традиционно: благочестивые родители, нелюбовь к играм, любовь к церкви, молитве и богослужениям. Но есть акценты: он отличался кротостью и смирением и, как пишет Житие, был настолько *милостив*, что никогда нищего и убогого «не отпусти тща, но от обретающихся у него подаваша», и часто так было, если нечего было дать, то «ризы своя неимущим даваше, и в единой ризе к родителема своима прихождаше. Они же о том не возбраняюще ему, понеж и сами милостиви беяху, *и богатство много имуще*» [РНБ, Погод.659, л. 492] (Это добавление о «многом богатстве» родителей объясняет одну из причин «невозбранения» такого расточительного милосердия сына и психологически очень понятно. Тогда психологически понятно, почему они оказались и против ухода в монашество сына, вследствие чего он покидает дом и принимает постриг тайно).

Весь путь преп. Павла говорит о постоянной жажде совершенствования, которая может возникнуть только в том случае, если есть внутреннее в*и*дение влекущей к себе Красоты, если есть внутренняя духовная жажда богообщения. Сюжетные ключевые моменты и говорят об этой жажде и поиске святым духовно благодатных состояний. Этим только и можно объяснить уход из дому, подвижничество в монастыре Рождества Христова на Прилуке, где он принял постриг и где, в общем-то, не было помех для правильной монашеской жизни, но, тем не менее, он оттуда уходит. Именно желанием духовного движения дальше, вглубь, к новой ступени открытия Бога и соединения с Ним объясняется поиск им духовника — руководителя на этом аскетическом пути. Как пишет Житие: «Не мощно бо есть кому благое житие исправити аще не прежде сам смирится, яко ж и сей блаженный всего себе в боголюбие преложи, во всякой добродетели тщаливно трудясь и *желаше болших подвиг и съвръшенныа доброде-*

---

[174] Мы для анализа обратились к тексту Пространной редакции Жития преподобного Павла Обнорского (без чудес) XVI в. [РНБ, Погод. 659, л. 487—519]. Заметим еще, что, по словам М.Д. Кагана, «определить историю текста жития до полного изучения всех его списков не представляется возможным» [СК, 1988, вып. 2, ч. 1, с. 314].

тели; помышляа обрести наставника блага к добродетельному жительству, како удобно есть ему спастися» [РНБ, Погод.659, л. 493]. И обретает он такового в лице преп. Сергия, который «усердно наказаше его истинному пути спасения. Он же *всю волю свою отверг*, въ всем святого послушаше без рассуждениа» [РНБ, Погод.659, л. 493]. И следом идет слово агиографа, поясняющего и заодно наставляющего возможного читателя-инока: «Сие по прежде всего подобает простризающимся. Вначале *не имети своея воля*, но держати *послушание* и *смиреную мудрость*, и ждати присно часа смъртнаго, всегда моляшеся» [РНБ, Погод. 659, л. 493 об]. Под духовным руководством этого великого старца, святого Сергия, св. Павел «весьма в любовь Божию предаде себе и сего ради прият умиления дар и слезы источники от очию изливаа» [РНБ, Погод. 659, л. 495], — т.е. как и преп. Кирилл Белозерский достигает дара умиления и слез, что опять говорит нам о духовном исихастском делании. Но это не было пределом в подвигах святого. И мы видим опять движение дальше, углубление во внутренний подвиг, что приводит св. Павла Обнорского вначале в затвор еще при преп. Сергии, на 15 лет, где он предается изучению Священного Писания и богомыслию, как говорит Житие, а потом к уходу из Троице-Сергиевого монастыря в пустынные места для подвига пустынножительства. Так, переходя с места на место, он, наконец, находит в Комельском лесу дупло липы, где и живет в течение трех лет. Последнее же место его уединения на р. Нуроме, куда он пришел 70-летним старцем и где его и увидел в райском состоянии преп. Сергей Нуромский, становится несколько позже и местом появления монастыря под его руководством.

В Житии преп. Сергия Обнорского мы ясно видим духовную школу преп. Сергия, выражающуюся в общем типе поведения, отношении к братии, принципах духовного руководства. При этом агиограф опять делает акцент на некоторых чертах характера. Помимо того, что он, как и Сергий, в своем наставничестве братии действовал тихо и кротко («с тихостию и словом учаше» [РНБ, Погод.659, л. 501]), в нем особо проявляется милость и любовь к братии, которая отвечала тем же: «…и любим бысть всеми ради *благаго нрава* его. Всех бо *яко отець любляше*, о всех печашеся, о всех полезнаа промышляше. Таково убо попечение духовное имяше о братии, и яко *свой удъ миловаше всех* и собою исправляше, долготерпением бо своим и смиреномудрием всех к любви привлачаше» [РНБ, Погод.659, л. 501 об.]. Повторяется черта, выделенная агиографом еще в детский период — особой *милости* к ближнему, особой мягкости, теперь больше отеческой, в этой любви. Передаваемые агиографом настав-

ления святого более походят на уговоры, заботливые предупреждения о последствиях небрежения, почему и просит он братию «не облениться»: «Аще ли речете немощны есмы, но ты токмо по своей силе начало подвигу сътвори, якож можеши. И видя Бог подвиг твой, даст ти помощь и на прочая благая дела. Сиа слышаще любимии, въспрянем акы от сна, поидем узскым путем ведущим ны в Царство Небесное. Вдадим телеса своя на труд и на пост и на молитву, на въздержание и поклоны…» [РНБ, Погод.659, л. 502].

В своем устроении монастырского устава преп. Павел похож на преп. Кирилла Белозерского: та же строгость, постничество, безмолвие, нестяжание. Нестяжательность и была главной установкой преп. Павла Обнорского, объединяющая его с целым рядом святых — учеников преп. Сергия, и уже упомянутого Кирилла Белозерского, Сергея Нуромского, Авраамия Чухломского и др.

Сравнение образов святых, идущих путем нестяжания, говорит о том, что *нестяжательность* оказывается очень связанной с свойствами *кротости, умиления, милости, тишины*, — т.е. теми качествами, которые говорят о типе смиренной кротости как главной для этого ряда святых и одновременно о причастности к исихастской практике. Все личностные особенности выражаются уже в нюансах, акцентах, отличающих образы святых друг от друга как *разных* личностей, пребывающих *в одном духе* смиренной кротости.

«Третьим духовно-географическим центром святой Руси был Спасо-Каменный монастырь на Кубенском озере», — пишет Г.П. Федотов, указывая на появление монастырей, основанных уже не непосредственно учениками преп. Сергия: «Первый известный нам по имени игумен Дионисий был пришелец с Афона, в княжение Дмитрия Донского. Двое из учеников его основали обители на берегах Кубенского озера: Дионисий Глушицкий и Александр Куштский» [Федотов, 1990, с. 160].

Житие преподобного Дионисия Глушицкого составлено Иринархом Глушицким, иноком Глушицкого монастыря во имя Покрова Пресвятой Богородицы в Вологодской области на Кубенском озере, создателем и настоятелем которого был в начале XV в. Дионисий Глушицкий. Составитель Жития, как пишет Г.М. Прохоров, «основывался в своем повествовании на словах и записках людей, которые слышали рассказы учеников Дионисия, хорошо его знавших (Амфилохия, Макария, Михаила), а также на записках очевидцев и современников» [Прохоров, 1988, с. 439], и это сказалось на особенностях повествования, содержащего много исторически-конкретных черт. В.О. Ключевский, который, как известно, и рассматривал жития

главным образом как исторический источник, считал это Житие принадлежащим «к числу немногих превосходных житий, какие можно найти в древнерусской литературе» [Ключевский, 1871, с. 195]. В последние годы появились исследования и издания житий вологодских святых [см.: Святые подвижники и обители …, 2005; Семячко, 1999, 2005], в которых проведена большая тектологическая работа, даны комментарии к изданным житиям и их переводы.

Мы же заметим, что в литературном отношении это Житие, на наш взгляд, отличается некоторой эклектичностью, соединением разных стилей — риторического и фактографического, — что все же не нарушает общей стройности повествования благодаря житийному канону. Путь святого выстроен последовательно, в соответствии с агиографической задачей, содержание каждой необходимой житийной части — от авторского вступления до описания кончины святого — отвечает закону иконичности жития. И все описания фактических достоверных событий не выходят за рамки агиографической задачи — изобразить лик святого.

Надо сказать, что образ Дионисия Глушицкого при сходстве в типе подвига — аскетическое подвижничество, строгий пост, труд, смирение и нищелюбие и т.д. — все же достаточно сильно отличается от предыдущих двух святых, возросших под влиянием преп. Сергия: преп. Павла Обнорского и Сергея Нуромского, как и Кирилла Белозерского. При том, что в характеристиках, которые, не скупясь, дает святому агиограф, мы читаем именно слова о нищелюбии, нестяжании, смирении и труде, все же, если исходить из поступков, дел, образ св. Дионисия воспринимается несколько иным. Количество поставленных им монастырей, достаточно частое общение с «сильными мира сего» и при всей личной нестяжательности — все же «стяжание» для создания обителей, активное их строительство, расширение имеющихся, строительство просто храмов в селах, возникающих вокруг монастыря, по просьбе жителей этих сел, забота обо всем, что требует внимания к «материальному», соответственно, поездки, переговоры, закупка всего необходимого — все это создает образ очень активного человека. И сам его аскетический склад в том изложении, которое мы читаем, все же «дышит» суровостью, жесткой аскезой, сродной отцам-пустынникам древнего монашества, но по-прежнему все же палестинского. Св. Дионисий подобно св. Савве Освященному создавал монастыри, устраивал там духовную жизнь по строгому уставу, постоянно наблюдал за этой жизнью. Судя по этой деятельности, жертвователей было много, и материальная сторона жизни была достаточной. Но это, повторим, не касалось личного имущества мо-

нахов, которым было запрещено иметь что-либо в келье, и принцип нестяжания тут соблюдался, как и принцип милосердия (кормили всех в голодные времена), был неукоснительным. Образ преподобного Дионисия Глушицкого соединяет в себе черты аскета-отшельника и активного деятеля, нацеленного на служение миру для преображения его в мир Христов.

Житие это несет в себе черты эпохи книжности XVI в. с характерными для литературы этого периода биографизмом, конкретикой описываемой действительности, сниженностью символического в повествовательной структуре текста. Если жития XV в., созданные в русле епифаниевской традиции, как и жития, написанные Пахомием Логофетом, носят в большей мере созерцательный характер, слово призвано передавать сакральные смыслы, то в житиях XVI в. слово более прагматично. Это не значит отсутствия символики, т. к. в любом случае житийный канон, наличие которого обеспечивается самим фактом святости описываемого подвижника, присутствует, более того, доминирует. Нет неиконичного жития. В житийном контексте все иконично, следовательно, символично. И в этом плане интересно изображение агиографом конкретных портретных деталей, что несвойственно было житиям еще в XV в.

Так, в конце Жития преподобного Дионисия Глушицкого агиограф описывает его смерть, в которой существенна визуальная составляющая: в сам момент смерти его со-молитвенник и ученик Амфилохий «виде на главе его венец яко солнце сияющ, а лице его яко снег светляся»; тут же помещается и его портрет: «Бысть же видением мал телом, и сух излише плотию, главу име немалу, брови окружене, лице долго, влущене скрани, тихе име очи, браду име до перси, негуста, и скранеи тонка. Власы, светлы русы вполысед» [РНБ, Соф. 438, л. 61]. («Внешне он был телом мал и сух излишне плотью, голову имел немалую, брови округлые, лицо удлиненное, щеки впалые, глаза спокойные, борода была до груди, не густая и на щеках тонкая, волосы светло-русые, наполовину седые»[175]. Функция этого портрета вовсе не художественная и носит сугубо прагматический характер. Вероятнее всего, его присутствие в тексте продиктовано стремлением агиографа оставить визуальный образ святого в житии для изображения лика на иконе. Сам факт подобного включения портретного описания говорит и о существенной прагматизации сознания в XVI в., о чем пишет, характеризуя тип писательского сознания в XVI в., А. Н. Ужанков [см.: Ужанков, 2011, с. 358—359].

[175] Перевод Г.М. Прохорова [см.: Святые подвижники и обители … с. 378—409].

То же самое можно сказать и о ***Житии Александра Куштского***[176], составленном, как это предполагает Г.М. Прохоров, в начале XVI в., по-видимому, его учеником или, во всяком случае, лично знавшим его человеком. [СК, 1988, вып. 2, ч 1, с. 241—243]. Мы видим то же стремление к монашеству, затем постриг в Спасо-Каменном монастыре на Кубенском озере и много лет, проведенных там в полном послушании, далее поиск б*о*льшего уединения и углубление в это уединение также и в географическом смысле. Он уходит из монастыря в лесные болотистые места под названием Сянежма, но переходит оттуда вскоре по причине находящихся недалеко сел, или деревень, поселяется в диком месте на р. Кушта, где уже был подвижник Евфимий, уступивший ему свое место, и где св. Александр проходит следующий этап подвижничества, перед тем как построить там свой монастырь. Его в строительстве поддерживает местный князь Дмитрий Ярославский со своей женой княгиней Марией. Житие включает ряд сцен, в которых участвуют князья, дающие средства на создание обители и к которым святой при этом весьма строг. Облик св. Александра Куштского обретает сходство с вышеописанными образами святых «северного» направления — смиренного и строгого подвижника, молитвенника, сочетающего уединенность с социальным служением, при доминанте в его облике некоторой строгости, сказавшейся в тех наказаниях, которым подвергались нарушавшие заповеди, в т.ч. и вдовствующая княгиня Мария. Нужно только помнить, что, как и в других житиях, эта строгость вовсе не означает отсутствия смирения и любви, т. к. направлена не против человека, но против дьявола, искусившего человека, что свойственно сознанию и святого и агиографа. Смирение этого святого кротким не назовешь, в нем больше суровости, по характеру он ближе св. Дионисию Глушицкому, нежели святым Кириллу Белозерскому или Павлу Обнорскому.

Обратим также еще раз внимание на особенности, свойственные для агиографии начала XVI в. (а именно к этому периоду относят исследователи его написание [СК, вып. 2, ч. 1, с. 242—243]), заключающиеся в характере повествования, исполненного конкретно-исторических деталей, а также — в наличии портретного описания, весьма схожего с тем, которое мы встречали в Житии преп. Дионисия Глушицкого. И здесь же заметим, что ни одна из этих особенностей, число которых можно продолжить, отмечая и некоторый биографизм

---

[176] Критическое издание Жития Александра Куштского [см.: Святые подвижники и обители …, 2005, с. 261—278].

повествования, и даже психологизацию, все же не оказывает принципиального влияния на содержание образа святого, на тип его поведения, напротив, способствуют проявлению личностных свойств святого, хар**а**ктерности его духовного, и отчасти душевного, облика. Мы уже не раз встречались и с кротким смирением и с активным, деятельным поведением, которое тоже выражает смиренный тип личности. Конечно, в «чистом» виде какой-либо тип смирения трудно обнаруживается (на наш взгляд, только образы Бориса и Глеба вполне выражают кроткий тип, что свойственно житиям страстотерпческим). И этому есть основания в типе подвига, в содержании служения святого, зачастую обусловленного и историческими процессами, и собственно-литературными.

3.4. Образ смиренной жены в литературе Древней Руси XVI — первой трети XVII в. и процессы обмирщения: к проблеме каноничности

Изучающие древнерусскую книжность исследователи постоянно обращаются к проблеме соотношения *канона* церковного (а только таким и мог быть канон в древнерусской литературе) и *форм его выражения* и отмечают их внутренне напряженные, живые отношения *взаимодействия* либо *конфликта*. Древнерусская книжность на протяжении, по крайней мере, четырех веков была глубоко церковной, а значит, причастной Священному Преданию в самом полном смысле этого слова. И, как это свойственно средневековой литературе церковного характера, созданные книжниками произведения не могли выражать точку зрения автора, отличную от общецерковной, т. к. это посягало на Истину, полнота которой была только в Церкви. Но это не означает статичности, и на протяжении семи веков происходили существеннейшие изменения в творческом сознании писателей, в их способе «познания=отражения» [см.: Ужанков, 1996, с. 20—27; 2011, с. 28—55], что выражалось не только в содержательном плане, но и *в обновлении* форм — жанра, стиля, типа повествования и т.д. Изменения более интенсивные начинают происходить с начала XVII в., все более «набирая обороты» к его концу. Об изменениях на уровне жанра, стиля, форм повествования, о смене типа героя в XVII в., а также способа изображения человека существует большая исследовательская литература, в которой, помимо определявших стратегию изучения древнерусской книжности трудов Д.С. Лихачева, ведущее место занимают труды А. Панченко, Н.С. Демковой, А.С. Демина, Е.К. Ро-

модановской и мн. др. (см.: Библиография). Общим выводом всех исследователей является идея об обмирщении литературы и ее демократизации как главных процессов, проявившихся на всех уровнях текста произведений и, прежде всего, на жанрово-стилевом. Как утверждает В.В. Калугин, «требование абсолютной точности в передаче текста касалось только высокой книжности: церковной литературы, богословия, философии, риторики» [Калугин, 1996, с. 613].

Мы же обращаемся к агиографии и именно к проблеме изображения человека — святого — в этом процессе всеобщего обмирщения, помня, что житие принадлежит, прежде всего, Церковному Преданию.

Нераздельную связь канона с Писанием и Преданием отмечает О.В. Гладкова, опираясь на труды Н.И. Прокофьева [Прокофьев, 1975, с. 26, и др.]: «Канон, т.е. *Св. Писание* и *закрепленные церковной и литературной традицией образцы, восходящие к нему* и опирающиеся на его тексты (в первую очередь новозаветные), определяют художественную структуру жития: принцип обобщения при создании облика святого, тип повствователя, правила построения и развития действия, свои словесные трафареты. Канонично то, что *согласуется с Писанием и принято церковью*…» [Гладкова, 2004, с. 26]. И тут же исследовательница добравляет важную для нас мысль. Соглашаясь с общеутверждаемой идеей о «неизбежности образования топосов» вследствие этой «зависимости от образцов», она делает оговорку: «Однако не всегда тип святости предполагает жесткий набор топосов и определяет жанровый подвид жития, особенно это касается ранних житий…» [Гладкова, 2004, с. 26]. Но мы добавим — не только для ранних житий характерна эта свобода от «жесткого набора топосов», но и в поздних житиях, а именно второй половины XVI — первой трети XVII в., мы наблюдаем эту особенность.

На наш взгляд, внутренний конфликт, движущий литературный процесс в древнерусский период, и состоял в напряженных отношениях канона и форм его выражения в условиях авторского выбора своей личной позиции по отношению к Священному Писанию и Преданию. Что такое секуляризация древнерусской литературы в XVII в., как не перемена *типа авторской позиции по отношению к текстам Священного Предания и литературному тексту*?[177] [см. об этом: Ужанков, 2007, 2011].

[177] Хотя первое произведение такого рода появилось значительно раньше, в XV в. — «Сказание о Дракуле», — и оно считалось еретическим.

Но возникает вопрос: можно ли относить повести житийного характера, или тексты не сугубо церковные, но связанные с Церковным Преданием, к выражению процесса секуляризации, или «обмирщения» именно в смысле *расцерковления*? Безусловно, наблюдается обновление форм житий уже в XVI и тем более в XVII в. И не без основания «Повесть о Петре и Февронии Муромских» XVI в., и «Повесть об Ульянии Осорьиной» начала XVII в., и многие другие произведения этого периода исследователи связывают с процессом так называемой демократизации и раскрепощения форм. Соотношение языческих фольклорных образов в «Повести о Петре и Февронии», или насыщенность бытовыми реалиями, одновременно с изменением характера подвига «семейной» святой в «Повести об Ульянии Осорьиной» всегда расценивались как признаки, проявляющие принципиальные внутренние изменения творческого процесса древнерусской литературы.

И все было бы ладно, если бы дело касалось не житийной литературы, которая обладает обязательным свойством — строгой каноничностью. Оттого, что каноничность длительное время понималась с формальной точки зрения — как внешнее правило, жесткая форма, некая схема, а не как выражение живой жизни Священного Предания, — изменения в житийных текстах трактовались как трансформация жанра в целом и, соответственно, как расцерковление этого жанра.

Не обращаясь к подробной характеристике агиографического канона, которая представлена в первой главе, отметим здесь лишь самое существенное: его основу составляет не сугубо формально организованное единство, а прежде всего — воплощенная в образе идея святости. А если точнее — явленная в образе человека святость [см. об этом: Федотов, 1990; Топоров, 1995, 1998; Кологривов, 1961, и др.]. Цель спасения души является главной для агиографа, включающегося лично в этот путь и включающего туда желающего спастись читателя (слушателя). Таково свойство и действие Церковного Предания, одной из форм которого и является житие.

Если это так, и жанровую доминанту составляет идея святости, определяемая целью спасения души, то в противоречие с ней не могут входить избираемые автором средства создания текста жития. Если же в тексте появляются новые, нетрадиционные для жития формы, взятые из другого контекста, то их функция должна определяться жанровой доминантой, и семантика в контексте Священного Предания должна изменяться.

Рассмотрим в заявленном аспекте «Повесть о Петре и Февронии Муромских» и «Повесть об Ульянии Осорьиной».

3.4.1. Повесть о Петре и Февронии Муромских

На протяжении длительного времени «Повесть о Петре и Февронии», созданная Ермолаем-Еразмом, трактовалась как повесть о любви, бытовая в своей основе, с богатым присутствием фольклорного начала в формах языческой мифологии, из-за чего многие исследователи вплоть до последнего времени отказывали ей в праве считаться житием[178]. О ее принадлежности фольклорной традиции писали также многие [см.: Скрипиль, 1949, с. 131—167; Померанцева, 1958, с. 261—265; Шайкин, 1987, с. 20—26; Демин, 1998, с. 204—205; Чекова, 2002, с. 181—192, и др.][179].

В последние годы появились исследования, в которых глубоко и интересно рассматривается соотношение агиографического и фольклорного начал. Отметим в этом отношении работу Ю.Г. Фефеловой, которая, обобщая сделанное предыдущими исследователями, предагает свой способ интерпретации текста, обращаясь к народной обрядовой практике, анализируя «средневековый нарратив» и стремясь при этом «категориально разделять текст и его содержание» [Фефелова, 2005, с. 483]. В результате исследовательница приходит к выводу о том, что «за метафорическим способом образования понятий /образов/ сюжетов часто стоит общий прием — субституции (замещения, подмены), в чем-то близкой к медиации по К. Леви-Строссу» [Фефелова, 2005, с. 483]. Конечно, Ю.Г. Фефелова постоянно говорит о принадлежности «Повести» к агиографии, но отмечает все же и его «культурную амбивалентность», вследствие «открытости этого памятника к языческим культурным моделям» [Фефелова, 2005, с. 433], что, на наш взгляд, оставляет вопрос о характере соотношения агиографических и фольклорных форм открытым, и, более того, открытым остается и смысловое содержание образов святых, ценностное их наполнение.

---

[178] В.О. Ключевский говорил о «неразборчивости» древнерусских книжников, вводивших «в круг церковно-исторических преданий образы народного поэтического творчества» [Ключевский, 1871, с. 287], Ф.И. Буслаев видел в «Повести о Петре и Февронии» прежде всего отражение индоевропейских мифов о «добывании меча» и о «мудрой деве» [Буслаев, 1861, т. 1], а А.Н. Веселовский — скандинавского сюжета о женитьбе короля на простой девушке [Веселовский,1871, апрель].

[179] Р.П. Дмитриева, проведя основательный анализ записей фольклорных преданий о Петре и Февронии, а также структурно сопоставив с волшебной сказкой, выводит эту повесть «за рамки житийной тематики», считая, что ее содержание «находится в противоречии с агиографическим жанром» [Дмитриева, 1976, с. 248].

Мы рассматриваем «Повесть о Петре и Февронии Муромских» как произведение житийного характера, где изображение святости — лика святого — главная цель автора и, соответственно, главная тема — спасение души, соединенная с мотивами любви, семьи, власти и т. д. Следует заметить, что мысль о принадлежности этой повести агиографии все настойчивее утверждается в последние годы[180]. Обоснование этому находим в высказанной А.Н. Ужанковым мысли о том, что при несомненных переменах в литературе XVI века в сторону ее обмирщения «…эти изменения в отношении к предмету изображения касаются мирской литературы, пребывающей в стадии становления. В творчестве агиографа сохраняется прежний подход, ибо говорит он о следовании святым путем Христовым, то есть об Истине…» [Ужанков, 2007, с. 207]. В соответствии с принципом иерархичности, который является непременным условием организации житийного произведения, главным для жития является контекст Церковного Предания, что мы будем учитывать при анализе текста[181].

В «Повести…» исследователями давно выявлены и многократно описаны два основных источника из устного народного творчества: мотив змееборчества и сюжет о мудрой деве.

Остановимся на втором и зададимся вопросом: насколько мотив любви, связываемый исследователями с фольклорным сюжетом — сказкой о мудрой деве, — сохраняет свое сказочное происхождение?

На наш взгляд, этот фольклорный мотив, помещенный в агиографический сюжет о святых, то есть в контекст Священного Предания, обретает иной смысл: не состязания в уме, что составляет основу сказочного сюжета, а исцеления от телесной болезни, кото-

---

[180] М.Б. Плюханова одной из первых представила совершенно новый взгляд на идейное содержание повести и природу жанра, который она определила как богословско-аллегорическое житие, и увидела в фольклорном по происхождению мотиве змееборчества его христианское переосмысление автором — как «подвиг сохранения “малой церкви” семьи брата и как победу над внешним врагом» [Плюханова, 1995, с. 217]. В религиозно-духовном аспекте анализирует тему ума и разума в повести О.В. Гладкова, рассматривающая религиозный контекст повести как основной [Гладкова, 1998]. Христианский смысл любви супругов, ведущий их к святости, к спасению души, «чтобы вместе, как единое целое, предстать пред Богом и обрести спасение в будущем веке», усматривает в повести в качестве основного ее смысла А.Н. Ужанков, тем самым указывая на ее очевидный агиографический характер [Ужанков, 2005, №4, с.18].

[181] Более подробно анализ с этой точки зрения [см.: Дорофеева, 2005, с. 33—51].

рая ведет к *исцелению от гордости*, уязвляющей душу Петра, мешающей его спасению [см. об этом: Демкова, 1997, с. 79]. Условием же его исцеления является его мягкосердие и *смирение*: «Аще будет мяхкосердъ и смирен во ответех, да будет здрав». Обращает на себя внимание фраза Февронии, сказавшей отроку князя: «Аще бо не имам быти супруга ему, не требе ми есть врачевати его» [Повесть о Петре и Февронии …, 1991, с. 113]. В этом слове «не требе», то есть нет нужды, в значении «нет смысла» его врачевать — и кроется духовный смысл исцеления, так как Петр «болен» прежде всего сословной гордыней, а не только внешне, физически. Здесь проявляется прозорливость Февронии и *ее смирение перед волей Божьей*, которую она и выполняет, ведя князя к спасению его души, для чего ему необходимо на ней жениться.

Нужно заметить, что идея смирения изначально связана и с образом Петра. В его облике есть черты образа смиренного персонажа. Так, в первой части повести Петр не проявляет достоинств, характерных для фольклорного героя: храбрости, ловкости, богатырской удали, доброты. Напротив, он тих и смиренен, любит одиночество и молитву, что напрямую связано с агиографическим каноном. И, по сути дела, в своем подвиге битвы со змеем он смиряется до смерти, идя на защиту чести семьи брата. Но остается в нем сословная гордость, что и мешает его спасению и от чего призвана его исцелить мудрая дева Феврония.

В Февронии на протяжении всего повествования подчеркивается сила ее смирения и кротости, которая побеждает все козни, как мирские, так и духовные. Сюжет развивается по законам агиографии, а не фольклора. Формы устного предания, помещенные в контекст Священного Предания, *преображаются*, обретают духовную глубину, христианский смысл. Автор, изображая отношения Петра и Февронии, фактически раскрывает смысл христианского брака, цель которого — спасение в «малой церкви» — семье, в которой у каждого свое служение, предписанное свыше. И муж здесь — всегда *глава* (Петр — и защитник чести семьи, и «самовластный», т.е. самодержавный князь, правитель своего княжества, осуществляющий свое, данное ему Богом, служение), а жена — всегда *помощница* (Феврония помогает, исцеляя князя, и в жизни земной, и на пути спасения его души, будучи всегда как бы в стороне, рядом, но не во главе). А оба они составляют, по слову Евангелия, одну плоть, разделение которой означает духовную смерть, гибель души в вечности. Это и есть основная мотивировка

действий Февронии — евангельские заповеди. Так, в третьей части Жития, когда решается вопрос выбора героем сохранения власти земной или исполнение заповеди Божественной, Феврония *помогает* князю преодолеть сомнения в правильности выбора — покинуть княжество, то есть отказаться от власти в царстве земном ради сохранения святости брака, значит, ради Царствия Небесного. В этот момент Феврония совершает чудо с выросшими за одну ночь деревьями, духовно укрепляя князя, и это было не первое ее чудо, описанное автором. Вспомним крошки хлеба, обратившиеся в ладан, который обладает символическим значением очищения души от греха. Или их одновременную кончину по договоренности, что часто воспринимается как легенда. Здесь возникает проблема чуда и как неотъемлемой части агиографического канона, и как обязательного явления в литературе сказочно-мифологической. Его смысл и функция в этих разных контекстах различны.

Чудо в литературе церковного происхождения совершенно отличается от фольклорного, по условиям которого герой совершает его для собственной цели, пусть и благой, и делает это с помощью волшебства или «помощников» — мифологических животных. В отличие от последнего, чудо в христианском смысле «есть доступное внешнему наблюдению действие, или событие сверхъестественное, но не противоестественное, производимое непосредственно силой Божьей для достижения важных религиозных целей на пути спасения» [Полный православный …, 1992, стб. 2370]. Это значит, что чудо есть лишь видимая помощь Бога в трудные моменты на пути спасения человека, и без цели *спасения души* чудо бессмысленно. Так, имеющий фольклорное происхождение сюжет о чудесной помощи Агрикова меча в контексте житийной повести обретает вполне христианский смысл духовной защиты и победы над злом[182]. В этом смысл и чудесного прозорливого дара Февронии предвидеть — ведь она *не все* предвидит, а только то, что имеет особое значение для дела спасения души и связано с видением греха человека. Так, она предвидела отказ князя Петра от данного ей слова — обещания жениться, что есть и грех гордыни, и грех обмана. И второй раз она прозорливо увидела грешный помысел

[182] Первым на связь с идеей защиты и образом святителя Николая, в частности, с чудом об Агриковом сыне в Житии святителя Николая, указал А.Н. Веселовский [см.: Веселовский, 1971, с. 95—142]. Расматривает символику Агрикова меча в Повести и М.Б. Плюханова [см.: Плюханова, 1995].

попутчика в лодке и вразумила его, также совершая дело спасения свят. Николая не как «волшебница», а как святая, обладающая даром чудотворения и прозрения от Бога, и этот дар дается святой тоже только по ее смирению. А это уже характеристика агиографического персонажа.

Так смирение героини перед волей Божией как главная добродетель явилась основанием и ее святости, и затем — святости ее мужа Петра, смирившего свою гордыню, во-первых, самим выбором в жены Февронии, во-вторых, отказом от власти ради соблюдения заповеди о сохранности и неделимости семьи. Так соединяются идея святости с мотивом любви и семьи и раскрывается их смысл в спасении души как главной цели. Причем ведущей добродетелью и основанием святости является *смирение.*

3.4.2. Повесть об Ульянии Осорьиной

Эта повесть, созданная в первой трети XVII в., по целому ряду признаков отвечает процессам обмирщения литературы. Первым Ф. И. Буслаев отмечает, что изображение женщины в этом произведении нарушает привычный агиографический канон, поскольку в качестве идеала здесь предстает «не монахиня, удалившаяся от мира, а супруга и мать» [Буслаев, 1861, т. 2, с. 268]. Большинство исследователей считают ее ярким свидетельством трансформации житийного жанра[183].

Но если рассмотреть образ Ульянии, выявляя в нем архетипическое, т. е. восходящее к евангельскому и — шире — библейскому типу святости, и типическое в смысле конкретно-исторического содержания ее жизненного пути, ведущего ее к святости,

[183] М. О. Скрипиль это произведение отнес к бытовой повести — светской биографии, считая, что агиографический канон выполняет здесь роль сугубо формальную — внешней оболочки: «за привычными формами житийной характеристики виден портрет живого лица — умной и энергичной женщины второй половины XVI века» [Скрипиль, 1948, с. 259]. Д. С. Лихачев в книге «Человек в литературе Древней Руси», говоря о «кризисе средневековой идеализации человека в житиях XVII века», именно «Повесть об Ульянии Осорьиной» приводит в качестве одного из примеров проникновения быта в чисто церковные произведения. Причем, заметим, что ученый не отказывает данной повести в принадлежности к агиографии, называя агиографическим сочинением, и видит в ней начало тенденции появления «нового типа житийной литературы XVII века, которая была прочно соединена с бытом и нашла наиболее яркое воплощение в “Житии” протопопа Аввакума» [Лихачев, 1970, с. 106].

то обнаруживается, что перед нами житие, а не биография[184]. Только образ святой воплощает в себе уже новую, нетипичную для литературы более раннего периода, святость — праведницы, достигшей спасения в мирской семейной жизни.

Каков характер подвига здесь? На наш взгляд, именно добродетель смирения становится определяющей образ Ульянии в «Повести об Ульянии Осорьиной». Все этапы ее жизненного пути выстраиваются в движении к полноте смирения. Первый этап — ее возрастания у бабушки, которая воспитывала ее шесть лет «в благоверии и чистоте» [Повесть об Ульянии Осорьиной, 1991, с. 154—163][185]. После смерти бабушки ее берет к себе тетка, где она терпит насмешки за прилежание посту и молитве и тем самым являет собой образец «послушания и смирения». Но, с другой стороны, одновременно она тогда же являет образец *силы* воли, источником которой является «от младых ногтей» любовь к Богу и Божьей Матери: Ульяния не поддается уговорам и насмешкам, сохраняя свою внутреннюю свободу и при этом искренне считая себя хуже всех. Этот этап длится с десяти лет до замужества.

Следующий период, самый длительный, — жизнь в замужестве. Это настоящая школа смирения, терпения и любви, путь к святости.

Говоря о святости, следует помнить, что она есть, прежде всего, явление *духа*, хоть проявляется в видимых формах. Движение в духе имеет свои законы.

Духовный путь Ульянии с начала этого периода выстраивается в соответствии с логикой духовного возрастания, которую излагает преп. Макарий Оптинский, опираясь на творения преп. Иоанна Лествичника: «От послушания рождается смирение, от смирения рассуждение, от рассуждения рассмотрение, от сего прозрение», — и приводит слова святого Кассиана, сказанные им в слове Леонтию игумену: *«Истинное рассуждение не приходит, аще не от истинного смирения»* [Душеполезные поучения …, 2006, с. 328]. Выстраивается такая логическая цепочка в духовном пути Ульянии,

[184] Укажем на исследования Т.Р. Руди, рассмотревшей обстоятельно и подробно текст «Повести об Ульянии Осорьиной» с точки зрения наличия необходимых агиографических топосов и обнаружившей полное соответствие этого памятника агиографическому канону [см: Руди, 1996, с. 133—143; Она же, 2001, с. 84—92].

[185] Повесть об Ульянии Осорьиной // Русская бытовая повесть XV—XVII вв. / Сост. Ужанков А.Н. М., 1991. Здесь и далее цитаты из текста приводятся в скобках по данному изданию.

выраженная в ее поведении: послушание — смирение — молитва и пост — милостыня, и только затем, уже как результат, «вселися в ню страх Божий» [156], который, как известно, по слову Священного Писания, есть «начало мудрости» (Притч. 1:7).

Эпизод венчания и выстраивание затем всей жизни в замужестве говорит о нацеленности Ульяны лишь к одному: к спасению души. Во время венчания священник поучил их «по правилам святых отец закону Божию. Она же послуша учения и наказания внятно и делом исполняше» [156]. Евангельское учение о спасении, хранимое и передаваемое своим чадам Церковью, определяет *способ жизни* Ульянии, и, конечно, отношение к мужу. В повести подчеркивается добродетельность мужа, «именем Георгий» [156], которому она является, как и Феврония, настоящей помощницей в деле спасения души: приучает к постоянной и длительной молитве, ведет к целомудренной жизни и т.д. Затем особо выделяется ее смирение и послушание свекру и свекрови. Причем автор делает даже специальный акцент на этом, как бы удивляясь, что она «ни в чем ни ослушася, ни вопреки глагола, но почиташа, яко всем дивитися о ней» [156], да и не раз указывается на удивление людей «разуму ея», т. к. она «многим искушающим ю в речах и во ответах… ко всякому вопросу благочинен и смыслен ответ даяше» [156]. Вообще, весь образ ее замужней жизни дает образец идеальной матери, жены, невестки, хозяйки, участвующей в деле Божественного Домостроительства, то есть со-действующей делу спасения всех домочадцев, при этом она не нарушает чьей-либо свободы, живя по Божьей правде в каждом своем движении и во всех обстоятельствах.

Смирение является качеством ее души, источником всех ее поступков, всей ее жизни.

Что же дает смирение Ульяне? Принять уклад жизни семьи мужа и взять на себя его «строение» как *послушание (*категория, относящаяся к духовной жизни и означающая смирение перед волей Божией в том деле, которое Богом дается). В тексте звучит фраза «они (родители мужа) *повелеста* ей все домовное строение правити» [156]. Если помнить о смысле, который вкладывался в понятие домовного строения, т.е. Божьего Домостроительства, то ответственность возлагалась на Ульянию особая. И естественным было ее внимание к молитвенной жизни, которой она отдавала много времени и сил, молясь и днем и, особенно, ночью. При этом такую молитвенную жизнь принял и ее добродетельный муж.

Важно, что в доме она была полновластной хозяйкой, но власть употребляла для служения тем, кто ей служил, ибо управляла так

мудро, что это было благом и содействовало спасению души работников: давала им «дело по силе» [157], не требуя привычного для помещиков услужения себе, не унижая их, а при какой-либо провинности «неразумные рабы и рабыни *смирением и кротостью* наказуя и исправляше, и на ся вину возлагаше» [157]. Здесь очевидна параллель с поведением преподобных Феодосия Печерского и Сергия Радонежского, которые научали иноков своим смирением, тем самым пробуждая в них совесть.

В Ульянии мы видим проявление смирения в христианском понимании этого свойства личности: смирение перед волей Бога, но не человека, и любовь к ближним своим, которых она не осуждает, но и не подчиняется их воле, дела милосердия, путь подвижничества и духовного делания, — примет истинно-монашеской жизни. Наконец, смирение Ульянии проявляется и в ее пожизненном стремлении быть монахиней, но несении мирского служения. При этом она считала, что только по ее грехам не дан был ей «ангельский образ». Всю жизнь нести в себе эту жажду и всю жизнь смиряться с невозможностью — так формируется качество души, это путь ее спасения, так как цель — достижение именно внутреннего состояния смирения *как свойства личности, качества души*, свободной от гордыни.

Таким образом, подытоживая сказанное, можно сделать вывод о том, что в рассматриваемых повестях трансформации жанра как такового не происходит благодаря соблюдению главного условия житийного канона — «проявления Первообраза в образе» [Левшун, 2001, с. 18]. Оба произведения относятся к житийным повестям, одинаков здесь и тип святости — святых праведных Февронии и Ульянии. Обе они достигли высшей христианской добродетели — смирения. Фольклорные элементы в «Повести о Петре и Февронии Муромских» вполне сочетаются с контекстом Церковного Предания и, что самое главное, *преображаются* в нем, отвечая уже характеру христианской символики. Практически все они получают житийный смысл и могут восприниматься в русле церковной литературы и христианской символики Предания. А бытовые реалии и «семейный» характер подвига святой в «Повести об Ульянии Осорьиной» вполне укладываются в требования агиографического канона в изображении святых угодников-праведников. И можно утверждать, что происходит не трансформация, или «обмирщение», или тем более не расцерковление, а *встреча жанрового канона с новыми формами повествования* благодаря включенности этих текстов в контекст вечно Живого Предания.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Первое и главное условие, которого мы придерживались в своем исследовании, стремясь к *пониманию* древнерусского агиографа и воссоздаваемого им образа смиренного человека, заключается в рассмотрении произведений в контексте, и даже «изнутри», того Предания, которому они принадлежат.

Агиография как литература о святых и святости входит в состав богослужебных текстов, изначально связана с Уставными Чтениями, следовательно, относится к Церковному Преданию по своему происхождению и главной функции, и это определяет ее содержательно-формальную специфику.

Образ человека в древнерусской литературе формируется и получает свое развитие в результате «трансплантации» (Д.С. Лихачев) (или, скажем по-другому, — вхождения в одно Предание, делания его *своим*) византийской переводной литературы, значительную часть которой составляет агиография. Идеал человека в переводных житийных текстах XI в. воплощен в образе святых, принцип изображения которых выражается универсальной для агиографии категорией *уподобления* Образцу — Христу.

Благодаря вхождению в одно с византийской культурой и всеми восточнославянскими странами православное Предание, русская агиография, воплотившая в слове — и образе — историю русской святости, также естественно восходит к Евангельскому Образцу, опирается на византийскую традицию и создает свои неповторимые образцы святости.

Открывается *универсальный принцип, организующий образ смиренного человека,* в Евангельском идеале, как в образе Самого Спасителя, так и в образе Божией Матери, и далее апостолов. Но этот общий принцип настолько универсален, что сводится к одному — закону *синергии*[186], или отказа человека от *своей* воли, предания ее воле *Божией*, соединения не на основе равноправия, а на основе *свободы* и *любви*.

Рассматривать категорию смирения применительно к литературе Древней Руси нельзя вне христианской картины мира и христианской антропологии, ведь в каждом ином контексте она будет иметь иное смысловое и ценностное содержание, иную структуру. Это со всей отчетливостью проявляется в сопоставлении христианского понима-

---

[186] О категориях синергии, подвига, совершенства, спасения и др. [см.: Хоружий, 1995, 1997, 1998].

ния смирения с его осознанием в ближайшем историческом контексте: в советский период смирение понималось как отказ от своей воли и предание человеком себя воле *чужой*, человеческой, а значит, как бессилие, несопротивляемость, несвобода и т. д. Это связано с антропоцентричной картиной мира, в которой пространство является ограниченным — историческим и конечным, как и жизнь человека. В этой картине мира воля человека обретает особую ценность как способ самоутверждения, и такая система может породить лишь идею сверхчеловека с его сильной *собственной* волей «право имеющего». Об этом, впрочем, уже достаточно написано.

Смирение в христианском его понимании — и этимологически, о чем свидетельствует словарь Фасмера[187], — происходит от слова «мера» и выражается в чувстве дистанции человека в отношении к Образцу — Христу, Который и есть *явленная мера совершенства*. Смиренный человек осознает *меру своего несовершенства в отношении к Образцу, или Первообразу* (как определяют св. отцы Образ Христа в отношении к образу святого человека), и это есть отправная точка в движении к совершенству, почему *покаяние* — или перемена мыслей — путь освобождения от греха, является главной характеризующей чертой образа смиренного человека.

В центре отношений человека с Творцом, как мы это видим в сюжетах древнерусской литературы, находится проблема *воли*: они построены именно на этой внутренней драматургии — *борьбы со своей волей*, поиска воли Высшей, покаяния, возвращения в Отчий Дом (сюжет блудного сына) как воссоединения с волей Отца, и в разных других вариантах.

Но при этом каждый святой совершает *свой путь* к святости, сохраняя личностные свои черты при общей — единой для всех святых — причастности к божественной Благодати, присутствующей в человеке в *меру* его смирения.

Антропология образа смиренного человека соответствует главному положению библейской антропологии о человеке как образе и подобии Бога. Вариативность типов смиренного поведения и типология образа смиренного человека в древнерусской агиографии определяются главным антропологическим законом *свободы* выбора и творческого богоподобия личности. В рассматриваемых образах русских святых мы наблюдаем не омертвевшую статичность, а со-творчество с Богом в *духе*, проявляющееся в житии в разных формах. Это сотворчество совершается не в абстрактном мире, а в конкретно-исто-

[187] См. об этом: Раздел 1.2. настоящего издания.

рической и биографической реальности, которая в тексте по-разному себя проявляет в разные периоды развития агиографии. И именно потому, что обстоятельства, в которых совершает свой подвиг святой, различны, — как различаются святые и личностными чертами, — поведение в этих обстоятельствах может быть совершенно разным по форме, но всегда будет выражать идею смирения и смиренный тип личности. Соответственно, *количество типов смиренного поведения и вариантов образа человека велико и трудно поддается структурированию и подсчету*. Но *основные типы смиренного человека* все же выделяются *по поведенческой доминанте*.

Как показал анализ житий, образ святого, его содержание, зависит от типа подвига, но все же не определяется только им. Основной идеей во всех житиях, как и основной целью агиографа, является идея и цель спасения души. И это тоже универсально для любого жития любого века и любой литературы, византийской ли или восточнославянской, входящей в пространство православного Предания. Но дальше нужно говорить об *отличиях* смиренного типа поведения и форм его выражения. Прежде всего, отличия обусловлены разностью типа святости. И это естественно. Но недостаточно и слишком упрощенно было бы говорить о «преподобническом» образе смирения, «мученическом», «юродском» и т.д. Отличие в данном случае будет не в самом типе смиренного поведения, а в характере подвига. Но не все в образе святого определяется характером самого подвига — мученичества ли, монашеского подвижничества и т.д. Здесь определяющую роль все же играют особенности личности святого.

Все рассмотренные *переводные жития* значительно отличаются друг от друга по способу изложения, типу повествования и проч. Жития о преподобных, составленные св. Кириллом Скифопольским или Афанасием Александрийским, а также Житие Симеона Эмесского, составленное епископом Леонтием, и Житие Марии Египетской отличаются строго выдержанной каноничностью и, при стилевом различии, все же обладают общей стилевой агиографической доминантой с ее риторичностью повествования, дидактизмом, необходимой агиографической топикой. Другой ряд житий, прежде всего мартирии, которые, естественно, анонимны, а также Жития Андрея Юродивого и Алексея человека Божия, отличаются легендарностью, остросюжетностью, известной беллетристичностью, восходящей к греческому роману, о чем неоднократно писали исследователи. Но анализ сюжетно-композиционной структуры, символики образов, визуальности и других форм в ценностном пространстве агиографического текста позволяет говорить о том, что при всем разнообразии форм,

при всей беллетристичности повествования, сюжетной разветвленности и т. д., мы не видим разрушения агиографического канона. В каждом случае *имеем дело с жанром жития, и именно потому, что неразрушимым остается изображаемый образ святого*. Везде изображен *лик*, а не лицо, *икона*, а не портрет. В соответствии с законами жанра иконичен не только этот образ, но все пространство текста, все образы, присутствующие в нем.

Понимая, что любая классификация обедняет, сужает, усекает богатство содержания и произведения, и самого образа, мы все же *попытаемся классифицировать поведенческий тип святых, по которому можно типологизировать и образ смиренного человека*.

Совершенно очевидно в рассматриваемых нами переводных житиях представлены два основных типа смиренного человека, полноценным воплощением которого является святой: *кроткий смиренный* и *дерзновенный смиренный*. Сразу оговоримся: в каждом образе святого мы встречаем и кротость и дерзновенность, выделяются эти типы по поведенческой доминанте. А *тип поведения* определяется все же в значительной мере личностными особенностями святого, что, в конечном итоге, и сказывается *в типе образа смиренного человека* — святого.

Образ *Евстафия Плакиды* явно определяется идеей кротости и кротким типом поведения, что обусловливается и библейским *образцом* его личного пути к спасению — он идет путем *Иова Многострадального*. Именно поэтому его смерть от мучителя сопоставима в бо́льшей степени с закланием жертвы, на которую в кротости своей отдает себя добровольно святой, нежели с подвигом более героического плана, свойственного дерзновенному типу святого, каковым является великомученик *Дмитрий Солунский*. Сюжет Евстафия выстраивается на *последовательном принятии воли Божией, явленной в обстоятельствах*, он *не оказывает на обстоятельства активного влияния*, ограничиваясь лишь молитвой, в которой мы видим борьбу, прежде всего, с самим собой. Он обретает свободу от привязанностей к земному (даже если это привязанность к своей семье) — путем испытания терпения, веры и надежды. В результате он достигает полноты веры, любви к Богу и истинной любви к своей семье, с которой теперь чает соединиться навечно во Христе. И его мученичество несет этот характер *кроткого* принятия воли Божией.

Рисунок сюжета в Житии Дмитрия Солунского иной. Здесь активный тип поведения, святой героичен, он жаждет подвига в защиту веры, в ее утверждение, да в нем уже и есть эта полнота веры, которая делает его бесстрашным и свободным от всего земного. Нужно заметить, что именно дерзновенный тип поведения характеризует боль-

шинство житий-мартирий. Действительно, в большинстве своем святые внешне *дерзки* в отношении к мучителю (с точки зрения мучителя, конечно), потому что *дерзновенны* в вере и молитве к Богу. Они часто сами идут на мучение, объявляют себя христианами, чтобы принять это мучение во имя Христово. На эту особенность подвига уже не раз указывали исследователи, но и выводили ее как *основную черту всех* переводных житий, *не намечая различий внутри одного и того же типа святости*. Между тем, уже Житие Евстафия Плакиды говорит нам и о другом типе поведения святого-мученика, что не изменяет при этом внешне того же образа (схемы) мучения: требования поклонения ложным богам, отказ святого поклониться и изменить Христу, и предание его мучениям и смерти. Можно утверждать, что *в этой общей неотменяемой схеме*, как это мы видели, возможны *разные типы поведения и разные типы образов смирения.*

Образы преподобных также содержат эти две доминанты поведенческого типа — кротости (в большей мере Савва Освященный) и дерзновения (Антоний Великий), при всей одинаковости типа жития и типа подвига, здесь — монашеского.

Особняком находится житие Марии Египетской, тип поведения которой можно охарактеризовать словом *«покаяние»*. И тут трудно определить, чего же в нем больше — кротости или дерзновения.

При всем том, что образ святого Алексея человека Божия также не укладывается вполне и в эти выделенные типы поведения — кротости и дерзновенности, кротость в нем доминирует, дерзновенным его не назовешь. Но все же и не это качество определяет специфику сюжета, а тот особый характер подвига, те неповторимые нюансы его *внутреннего человека*, его внутреннего облика, который так полюбился на Руси. Он очень близок блаженным по степени самоотречения, по глубине той *нищеты духа*, которой он достиг. Его можно назвать *самоотреченным*, т. к. его путь весь выстраивается из этой цели — предания себя всего целиком без остатка: своего ума, души, тела, — Богу, в Котором затем и становится возможным обретение полноты любви, соединяющей человека в Нем, т.е. в Боге, со всем остальным — неразрывно-любовной связью этого самоотречения.

Рассмотрение образов юродивых Симеона Эмесского и Андрея Юродивого, самых сложных с точки зрения выявления специфики поведенческого типа, позволило нам выделить их в отдельную группу, которую характеризует сочетание *самоотреченности* с *дерзновенностью*, выраженной в самой «взрывной» форме.

Образ святителя Николая дает нам образец подвига святительского в миру, для которого характерна активность, энергичность, деятельный характер поведения при максимальной самоотреченности.

Таково служение пастыря. При этом образ святого Николая в метафрастовском житии отмечен и кротостью, которая выражается через концепт *беззлобия*.

Проведенный герменевтический анализ памятников русской агиографии также говорит о двух основных типах образа смиренного человека: *кротком* и *дерзновенном*, каждый из которых может быть, в свою очередь, в равной мере либо *пассивным, внешне недеятельным* (при внутреннем сильном движении, как это мы видим в образах Бориса и Глеба), либо *активным и внешне деятельным*, что не исключает внутренней напряженной жизни.

Многое — но не все, как мы видим, — определяется типом подвига. Кроткий тип поведения, восходящий к Образу кроткого Христа — Агнца, отдаваемого на заклание, сопровождает страстотерпцев. (Таковы образы князей-страстотерпцев Бориса и Глеба, убиенного киевлянами князя Игоря Ольговича, благоверного князя Андрея Боголюбского, черты страстотерпца несет в себе и образ св. князя Михаила Тверского). Дерзновенность как тип поведения отличает образы русских князей-мучеников — Василька Ростовского, Михаила Черниговского и др. Деятельная активность естественна для типа княжеского подвига, подобно образу св. князя Александра Невского. Тип монашеского жития дает нам образцы смиренной кротости (доминантное качество в образах преп. Феодосия Печерского, Сергия Радонежского, Кирилла Белозерского, Павла Обнорского и др.) и одновременно внешне активно-деятельного типа поведения в ряде житий, связанных не столько со строительством монастырей (т. к. на Руси почти все святые монахи создавали обители), сколько с характерными чертами личности святого (например, преп. Дионисия Глушицкого, Александра Куштского и др.). Кроткое смирение — черта женских образов святых, раскрываемых через концепт «*помощницы*». И так далее.

Но и эта градация также слишком универсальна и схематична и не раскрывает всей глубины индивидуальных отличий в смиренных образах святых. Тут на помощь приходят *концепты*, или *ценностные категории*, выражающие особенности духовно-душевного типа личности святого и одновременно характерную черту его внутреннего облика и духовного склада.

Категория смирения в агиографическом контексте в целом и ценностном пространстве образа святого обладает своей *концептосферой*, в которую входят на условиях взаимосвязи и взаимозависимости основные ценностные понятия: *свободы — любви — терпения — кротости — тишины — покаяния — плача (слез) — умиления — радости* и др., — выражающие духовное состояние человека в ду-

шевно-эмоциональных переживаниях, что проявляется на стилевом уровне, в типе повествования, в передаваемых агиографом внутренних и внешних монологах святого. Так, с категорией *тишины* связан образ преп. Сергия, и она является основной в характеристике его духовного облика и идеи служения Троице. Концепт *умиления* является главным при характеристике внутреннего облика преп. Кирилла Белозерского. С концептами *плача* и одновременно *радости* связаны образы Бориса и Глеба и т. д.

Важнейшее значение для выявления поэтики образа святого имеет агиографический канон, который заключается в самом факте святости, явленном в лике святого и в исполнении им христианских заповедей. Образ святого в житии, подобно образу святого в иконе, подчинен поэтике иконичности вне зависимости от времени создания жития. Подобно иконе, житие обладает схемой, которая выражается в сюжетно-композиционных формах, целом ряде устойчивых и повторяющихся в житиях топосов, которые при этом могут отличаться — и, как правило, отличаются — такими содержательными нюансами, которые указывают на конкретного святого, а не абстрактно-мученика или абстрактно-преподобного и т. д.

Поэтика композиции житий определяется именно смиренным типом и агиографа как писательского типа, и святого как смиренного человека. Дистанция «предстояния» и ощущение собственного несовершенства агиографа рождает вступления с формулами смирения. Образ святого раскрывается по принципу обратной перспективы, «сверху», от той точки святости, которая уже явлена в его лике. Отношения смиренного человека к миру и с миром дают нам *особый тип конфликта*, в котором мир обретает гармонию в результате смиренного типа поведения святого. Поэтому и категория смирения со временем обретает смысл не только «меры», но и «мира» как умирения, утишения, гармонизации.

При неизменности канона, литературные формы, в которые облекается житие святого, меняются в соответствии с историко-литературным процессом. Анализ житий в хронологическом плане показал, что формальные изменения, которые претерпевают агиографические тексты (ведь очевидна разница в формах изображения святого в житиях одного типа, но разных веков, например, стиль житий преп. Феодосия Печерского, преп. Сергия Радонежского, преп. Кирилла Белозерского) вполне объяснимы принадлежностью жития особому типу писательского сознания, которые выявил в своем исследовании А. Н. Ужанков[188]. И символизм мышления писателя XI—XIII веков

[188] Ужанков А. Н. Историческая поэтика древнерусской словесности. С. 242.

проявлен в характере символики житий этого периода и внешней статичности образов при внутреннем духовном гармоничном движении в вечности, которое только и можно выразить символически. В XIV—XV вв. жития, созданные преп. Епифанием Премудрым и Пахомием Логофетом в период второго южнославянского влияния, проникновения на Русь исихазма, отмечены особым типом созерцательности, выражаемой в стиле плетения словес, который имеет характеристики внешние «экспрессивно-эмоционального стиля» (Д. С. Лихачев), но направленного не на украшательство и абстрактизацию образов, а на открытие духовного содержания святости, что отвечает именованию литературной формации как синергетической и типу писательского мышления как идеалистического, когда «мир познается “умом” — “очами духовными” через Божественную благодать — веру»[189]. В XVI — первой трети XVII в. наблюдаются изменения в агиографическом стиле, что неоднократно отмечали исследователи. Эти изменения заключаются в «повышенном интересе к биографиям», в «самостоятельном интересе к жизни исторического лица», в «развитии повествовательности» и т. д.[190]. Но связывали эти процессы в основном с социально-историческими причинами. Между тем именно неизменность житийного канона и в этот период, при изменениях в стиле повествования и образной системе, свидетельствует о причинах изменений в типе творчества, которые кроются в рационализации способа познания и все большей прагматизации типа писательского сознания, как и мышления древнерусского человека того времени, относимого А. Н. Ужанковым к эпохе антропоцентризма[191].

* * *

Итак, попытаемся представить в самом общем виде классификацию типов смиренного человека на том материале, который нам удалось исследовать, осознавая всю меру условности и неокончательности этой классификации.

Подчеркнем еще раз универсальность главного принципа организации этого образа, который основан на законе синергии — взаимодействия воль человека и Творца. Такой принцип обусловливает с*вободу форм выражения* смиренного типа поведения и *разность* этих форм.

Мы выделяем два основных типа смиренного поведения (*по доминанте*) — *кроткого* и *дерзновенного*. Кротость выражает в качестве основной идею *беззлобия*, дерзновенность — идею креп-

---

[189] Там же. С. 507.
[190] См.: Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. С. 98.
[191] Ужанков А.Н. Указ. соч. С. 510.

кой, непоколебимой и радостно-уверенной *веры*. Но и то и другое не исключает друг друга и исходит из *любви*.

На другом уровне, связанном с сочетанием личностных особенностей человека и внешних обстоятельств, мы видим также *две основные поведенческие формы*: 1) *внешне пассивного, созерцательно-молитвенного* (при внутренней активности) поведения, когда внешнее зло, казалось бы, торжествует, но в результате проигрывает, побежденное кроткой любовью (Алексей человек Божий, Евстафий Плакида, св. Борис и Глеб, св. Михаил Черниговский и др.); 2) *внешне активного, деятельностного поведения* (также не исключающего, а предполагающего внутреннюю активность человека), часто с проявлением внешней силы, но при этом все равно — смиренного (Дмитрий Солунский, Владимир-Креститель, Александр Невский, князья, Владимир Мономах, преп. Сергий второй половины своей жизни, Дионисий Глушицкий и др.).

Каждый тип образа смиренного человека обладает своим ценностно-смысловым пространством, выражающимся в системе ценностных категорий, или концептосфере, концентрирующейся вокруг главного концепта — ценностно-духовной доминанты личности: кротости или умиления, радости или тишины, покаяния, плача или благодарения и т. д.

Поэтика образа смиренного человека включает в себя две составляющие:

1. Константные черты, выражающиеся в каноничности, иконичности, синергийности и провиденциальности сюжета.

2. Переменные черты, выражающиеся в типе повествования, особенностях стиля, образных средствах, присущих литературной эпохе.

И все же смиренного человека невозможно заключить в какую-либо схему при всем схематизме агиографического канона, и это связано с законом *свободы*, выражающемся в достижении человеком свободы от действия страстей, что делает его принадлежащим — *причастным* — Истине, которая, по слову Евангельскому, и делает человека свободным: «…если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин., 8:31). В образах святых мы и видим свободу проявления их личностных свойств, того «человеческого», которое находит свое выражение в «универсальном», что дает нам разные типы смиренного поведения. Саму эту «универсальность» образно представляют святые отцы, сравнивая смиренного человека с подсолнечником (греч. □λιοτρόπϊον) [см.: Иоанн Тобольский, 2008], который, как известно, неизменно оборачивает свою голову-шляпу в сторону солнца.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

БЛДР — Библиотека литературы Древней Руси.

ВВ — Византийский временник.

ВМУ: Филол. — Вестник Московского университета. Сер.: филология. М., 1966.

ВМЧ — Великие Минеи Четии.

ЖМНП — Журнал Министерства народного просвещения.

ИВИ РАН — Институт всеобщей истории РАН (Москва).

ИМЛИ РАН — Институт мировой литературы РАН (Москва).

ИРЛИ — Институт русской литературы (Пушкинский Дом) РАН (Санкт-Петербург).

МДА — Московская духовная академия.

НИОР — Научно-исследовательский отдел рукописей.

ПЛДР — Памятники литературы Древней Руси.

ПЭ — Православная энциклопедия.

РАН — Российская академия наук.

РГБ — Российская государственная библиотека (Москва).

РНБ — Российская национальная библиотека (Санкт-Петербург).

СбОРЯС — Сборник Отделения русского языка и словесности.

СК — Словарь книжников и книжности Древней Руси.

ТОДРЛ — Труды отдела древнерусской литературы ИРЛИ (Пушкинский Дом) РАН.

ЧОИДР — Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете

БИБЛИОГРАФИЯ

Тексты

1. *Арефы* мученика // ВМЧ. 24.10. М.: Синодальная типография, 1901. Стб. 1834, 1839—1862.

2. *Вера,* Надежда, Любовь и их матерь София. Мучение // ВМЧ. 17.09. Стб. 1228—1229, 1231—1242.

3. *Гурий*, Самон, Авив. Мучение // ВМЧ. 15.11. Стб. 2025, 2028—2938, 2044—2057. М.: Синодальная типография, 1901.

4. *Житие* Александра Куштского / подг. текста С.А. Семячко // Святые подвижники и обители Русского Севера: Усть-Шехонский Троицкий, Спасо-Каменный, Дионисьев Глушицкий и Александров Куштский монастыри и их обитатели. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 234—298.

5. *Житие* Алексея человека Божия // БЛДР / РАН. ИРЛИ; Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Понырко. СПб., 1999. Т. 2: XI—XII века. С. 244—252.

6. *Житие* Андрея Юродивого / подг. текста, перевод и комм. А.М. Молдована // БЛДР: в 20 т. / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. СПб.: Наука, 1999. Т. 2: XI—XII века. С. 330—543; 541—544.

7. *Житие* Антония Великого // Святитель Афанасий Великий. Творения: в 4 т. М.: Спасо-Преображенский Валаамский монастырь, 1994. Т. III. С. 178—251. (Репринтное воспроизведение издания: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902—1903, из фондов Государственной исторической библиотеки). С. 178—250.

8. *Житие* великомученицы Варвары // ВМЧ. Декабрь. Дни 1—5. Стб. 102—104. М.: Синодальная типография, 1901.

9. *Житие* Галактиона и Епистимии // ВМЧ. 1897. Ноябрь. Дни 1—12. М.: Синодальная типография, 1901. Стб. 146—147, 149—160.

10. *Житие* Дионисия Глушицкого / подг. текста С.А. Семячко // Святые подвижники и обители Русского Севера: Усть-Шехонский Троицкий, Спасо-Каменный, Дионисьев Глушицкий и Александров Куштский монастыри и их обитатели / под ред. Г.М. Прохорова и С.А. Семячко. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005. С. 77—103, 104—217.

11. *Житие* Дионисия Глушицкого // Жития Димитрия Прилуцкого, Дионисия Глушицкого и Григория Пельшемского: Тексты и словоуказ. / ред. А.С. Герд. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2003. С. 11—68, 95—145.

12. *Житие* Дмитрия Солунского // БЛДР: в 20 т. / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. СПб.: Наука, 1999. Т. 2: XI—XII века. С. 175—188.

13. *Житие* и Страдание святой великомученицы Варвары // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Дмитрия Ростовского: в 12 кн. М.: Синодальная типография, 1903. Кн. 4. С. 75—96.

14. *Житие* и страдание святой великомученицы Екатерины // Жития святых на русском языке, изложенные по руководству Четьих-Миней св. Дмитрия Ростовского. М.: Синодальная типография, 1902. Кн. 3. С. 659—681.

15. *Житие* Кирилла Белозерского / подг. текста Е.Г. Водолазкина, пер. и комм. Е.Г. Водолазкина и Г.М. Прохорова // БЛДР: в 20 т. / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. СПб.: Наука, 1999. Т. 7: Вторая половина XV в. С. 132—217, 506—512.

16. *Житие* Марии Египетской // БЛДР: в 20 т. / подг. текста, пер. и комм. О.В. Творогова / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. СПб.: Наука, 1999. Т. 2: XI—XII века. С. 190—215, 530—533.

17. *Житие* Мефодия / подг. текста и перевод О.А. Князевской, комм. А.А. Алексеева // БЛДР: в 20 т. / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. СПб.: Наука, 1999. Т. 2: XI—XII века. С. 66—81.

18. *Житие* Михаила Ярославича Тверского / подг. текста В.И. Охотниковой и С.А. Семячко, пер. и комм. С. Семячко // Там же. СПб.: Наука, 1999. Т. 6: XIV — середина XV в. С. 68—91, 525—528.

19. *Житие* преподобного Дионисия Глушицкого (Слово Похвалы) // РНБ. Соф. 438. XVI в. Л. 23—68 об.

20. *Житие* преподобного отца нашего Антония Великого. Списано Афанасием, архиепископом Александрийским // Леннгрен Т.П. Соборник Нила Сорского: в 3 ч. М.: Языки славянской культуры, 2004. Ч. 3. С. 147—236.

21. *Житие* преподобного Павла Обнорского. Пространная редакция (без чудес) XVI в. // РНБ. Погод. 659. XVI в. Л. 487—519.

22. *Житие* Саввы Освященного // ВМЧ. Дек. Дни 1—5. Стб. 444—551. Л. 122а—150а. М.: Синодальная типография, 1901.

23. *Житие* Сергия Радонежского / подг. текста Д.М. Буланина, перевод М.Ф. Антоновой и Д.М. Буланина, комм. Д.М. Буланина // БЛДР: в 20 т. / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. СПб.: Наука, 1999. Т. 6: XIV — середина XV в. С. 254—411, 555—563.

24. *Житие* Симеона Эмесского: Жизнь и деяния аввы Симеона, Юродивого Христа ради, записанные Леонтием, епископом Неаполя Критского // Византийские легенды / отв. ред. Д.С. Лихачев; подг. изд. С.В. Полякова. Л.: Наука, Ленингр. отд-ние, 1972. С. 53—83.

25. *Житие* Феодосия Печерского / подг. текста, пер. и комм. О.В. Творогова // БЛДР: в 20 т. / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. СПб.: Наука, 1997. Т. 1: XI—XII века. С. 352—433, 532—534.

26. *Игнатий* Богоносец. Мучение // ВМЧ, 20.12. М.: Синодальная типография, 1901. Стб. 1574—1575, 1578—1588.

27. Из «Измарагда» / пер., подг. текста, комм. В.О. Творогова // БЛДР.: в 20 т. / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева и др.]. СПб.: Наука, 2003. Т. 10. С. 100—115, 579—580.

28. *Ипатьевская* летопись (Повесть об убиении Игоря Ольговича). / 2-е изд. СПб.: Типография М.А. Александрова, 1908 // ПСРЛ. Т. 2. Стб. 327—360.

29. *Ипатьевская* летопись // ПСРЛ: в 43 т. Изд. 5-е. Т. 1 / предисл. Б.М. Клосса. М.: Языки русской культуры, 1998. Т. 2.

30. *Киево*-Печерский патерик / подг. текста Л.А. Ольшевской, пер. Л.А. Дмитриева, комм. Л.А. Дмитриева и Л.А. Ольшевской // БЛДР: в 20 т. / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. СПб.: Наука, 1997. Т. 4: XII век. С. 296—489, 640—667.

31. *Киприан* и Иустина // ВМЧ. 2.10. Стб. 41—42, 45—80. М.: Синодальная типография, 1901.

32. *Летописные* повести о монголо-татарском нашествии / подг. текста, перевод и комм. Д.М. Буланина // БЛДР: в 20 т. / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. СПб.: Наука, 1997. Т. 5: XIII век. Из Лаврентьевской летописи. С. 92—105, 470.

33. *Мучение* Ирины // Успенский сборник XII—XIII вв. / подг. изд. О.А. Князевской [и др.]; под ред. Каткова. М.: Наука, 1971. С. 135—162.

34. *Мучение* св. Екатерины, и Виргилиа и Ветиа. (Нач.: «Лета третиагодесяте и пятаго царствующа нечестиваго царя Максентиа») // НИОР РГБ. Ф. 304.I. Рук. 682. Л. 40 об.—59 об.

35. *Мучение* святаго великомученика Никиты // ВМЧ. Сент. Дни 14—24. 15 сент. Стб. 1203—1208. Л. 554б—556б. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1869.

36. *Никитино* мучение. (Из полууст. Торжественника XVI в., принадл. Румянц. музею. №436. Л. 30). Месяца сентября 15 // Памятники отреченной русской литературы: в 2-х т. / собр. и изд. Н. Тихонравовым. М.: В университетской типографии (Катков и К°), 1863. Т. 2. С. 112—120.

37. *Память* и похвала князю русскому Владимиру / подг. текста, пер. и комм. Н.И. Милютенко // БЛДР: в 20 т. / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. СПб., 1997. Т. 1.: XI—XII века. С. 316—327, 525—527.

38. *Параскева* Иконийская. Мучение // ВМЧ. 28.10. Стб. 1968—1969; 1972—1979. М.: Синодальная типография, 1901.

39. *Повесть* о Петре и Февронии Муромских // Русская бытовая повесть XV—XVII веков. М.: Советская Россия, 1991. (Сокровища древнерусской литературы). С. 107—119.

40. *Повесть* об убиении Андрея Боголюбского / подг. текста, пер. и комм. В.В. Колесова // БЛДР: в 20 т. / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. СПб.: Наука, 1997. Т. 4: XII век. С. 206—217.

41. *Повесть* об Ульянии Осорьиной // Русская бытовая повесть XV—XVII вв. / сост. А.Н. Ужанков. М.: Советская Россия, 1991. С. 154—163.

42. *Поучение* Владимира Мономаха / подг. текста и комм. О.В. Творогова; пер. Д.С. Лихачева // ПЛДР: Начало русской литературы: XI — начало XII в. М.: Художественная литература, 1978. С. 392—413.

43. *Симеон* Метафраст. Жизнь и деяния святого отца нашего Николая // Византийские легенды / отв. ред. Д. С. Лихачев, подг. изд. С.В. Полякова. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972. С. 140—155.

44. *Сказание* о Борисе и Глебе / подг. текста, пер. и комм. Л.А. Дмитриева. БЛДР: в 20 т. / РАН ИРЛИ / под ред. Д. С. Лихачева. СПб.: Наука, 1997. Т. 1: XI—XII века. С. 328—351, 527—531.

45. *Сказание* об Евстафии Плакиде. Там же; под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. СПб.: Наука, 1999. Т. 3: XI—XII века. С. 10—27, 36—362.

46. *Сказание* об убиении в Орде князя Михаила Черниговского и его боярина Феодора / подг. текста, пер. и комм. Л.А. Дмитриева. Там же. Т. 5: XIII век. С. 156—163, 479.

47. *Слово* иже во святых отца нашего Николы, о житьи его и о хожении его и погребении // Ключевский В.О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., Издание К. Солдатенкова, 1871. С. 453—459.

48. *Слово* о Законе и Благодати / сост., вступ. ст., пер. В.Я. Дерягина; реконстр. древнерус. текста Л.П. Жуковской; комм. В.Я. Дерягина, А.К. Светозарского. М.: Столица, Скрипторий, 1994.

49. *Слово* о Законе и Благодати митрополита Киевского Иллариона / подг. текста и комм. А.М. Молдована, пер. диакона Андрея Юрченко // БЛДР: в 20 т. / РАН ИРЛИ / под ред. Д. С. Лихачева. СПб.: Наука, 1997. Т. 1: XI—XII века. С. 26—61, 481—487.

50. *Сорок* мучеников Севастии // ВМЧ. Март. Дни 1—11. Стб. 146—152. Weiner Freibugr 1 Br., 1997.

51. *Сочинения* Ермолая-Еразма. Повесть о Петре и Февронии Муромских / подг. текста и комм. Р.П. Дмитриевой, пер. А.А. Алексеева и Л.А. Дмит-

риева // БЛДР: в 20 т. / РАН. ИРЛИ; под ред. Д. С. Лихачева [и др.]. СПб.: Наука, 2000. Т. 9: Конец XIV — первая половина XVI в. С. 452—471, 562—563.

53. Федор Тирон. Мучение // Памятники отреченной русской литературы: в 2 т. / собр. и изд. Н. Тихонравовым. Т. 2. М.: В университетской типографии (Катков и К°), 1863. Т. 2. С. 93—99.

52. *Чудо* Георгия о змие / подгот. текста, перевод и комментарии В. В. Колесова) // БЛДР: в 20 т. / РАН. ИРЛИ; под ред. Д.С. Лихачева [и др.]. СПб.: Наука, 1997. Т. 5: XIII век. С. 448—454, 525—526.

Исследования

1. *Абрамович Д.И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике (магист. диссерт.) СПб.: Б. и., 1902.

2. *Абрамович* 1916 = Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / подг. к печати Д.И. Абрамович // Издание Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук. Петроград: Типография Императорской Академии наук, 1916.

3. *Абрамович Д. И.* Киево-Печерський патерик. У Києві, 1931 (репринт: Das Paterikon des Kiever Höhlenklosters. Nach der Ausg. von D. Abramovic neu hrsg. von D. Tschizewskij. München, 1964)

4. *Аверинцев С.С.* Историческая подвижность категории жанра: опыт периодизации // Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. М.: Наука, 1986. С. 104—116.

5. *Аверинцев С.С.*, Андреев М.Л., Гаспаров М.Л. [и др.]. Категории поэтики в смене литературных эпох // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания: сб. ст. М.: Наследие, 1994. С. 3—38.

6. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М: Наука, 1977.

7. *Аверинцев С.С.* Поэтика ранневизантийской литературы. М.: Coda, 1997.

8. *Аверинцев С.С.* От берегов Босфора до берегов Евфрата. М.: Наука, 1987.

9. *Адрианова-Перетц В. П.* О реалистических тенденциях в древнерусской литературе (XI—XV вв.) // ТОДРЛ / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом); отв. ред. Д.С. Лихачев. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1960. Т. 16. С. 5—36.

10. *Адрианова-Перетц В.П.* Житие Алексея человека Божия в древнерусской литературе и народной словесности. Пг.; Б. и., 1917. С. 69—126.

11. *Адрианова-Перетц В.П.* К вопросу об изображении «внутреннего» человека в русской литературе XI—XIV вв. // Вопросы изучения русской литературы XI—XX вв. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1958. С. 15—24.

12. *Адрианова-Перетц В.П.* Человек в учительной литературе Древней Руси // ТОДРЛ / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом); отв. ред. А.М. Панченко. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972. Т. 27: История жанров в русской литературе X—XVII вв. С. 3—68.

13. *Адрианова-Перетц В.П.* Задачи изучения «агиографического стиля» Древней Руси // ТОДРЛ / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом); отв. ред. А.М. Панченко. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1964. Т. 20. С. 41—71.

14. *Адрианова-Перетц В.П.* Очерки поэтического стиля Древней Руси. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947.

15. *Александр* Куштский // П. Э. Т. 1. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 1998. С. 527—528.

16. *Алексеев А.А.* Кирилло-мефодиевское переводческое наследие и его исторические судьбы (Переводы св. Писания в славянской письменности) // История, культура, этнография и фольклор славянских народов: X Международный съезд славистов. София, сент. 1988 г. Доклады советской делегации / АН СССР. Отд-ние истории, Сов. комитет славистов; отв. ред. И.И. Костюшко. М.: Наука, 1988. С. 124—145.

17. *Алексеев А.А.* Цели и методы текстологического исследования лингвистических источников XI—XVII вв. // Русистика сегодня. Язык: система и ее функционирование / АН СССР. Ин-т рус. яз.; отв. ред. Ю.Н. Караулов. М.: Наука, 1988. С. 188—209.

18. *Андреева Е.А.* «Блаженый Христов воин». Изображение Михаила Ярославича Тверского в житии // Русская речь. 2009. №1: янв. — февр. С. 80—83.

19. *Андроник* (Трубачев), игум. Агиология // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. Т. 1. С. 252—253.

20. *Антоний* (Амфитеатров) архим. Учение о человеке // Антоний (Амфитеатров) архим. Догматическое богословие Православной кафолической восточной церкви. 6-е изд., испр. Киев: Универс. тип., 1856. С. 147—387.

21. *Антонова М. В*, Семенюк Ю.В. Общие принципы композиционного строения славяно-русских переводных житий Киевского периода // Ученые записки Орловского государственного университета: научный журнал. Сер. «Гуманитарные и социальные науки». Орел, 2008. №1. С. 147—155.

22. *Артамонов Ю.А.* Проблема реконструкции древнейшего Жития Антония Печерского // Средневековая Русь. М., 2001. Ч. 3. С. 5—81.

23. *Артамонов Ю.А.* Княжеская власть и русская агиография XI—XII вв.: История создания агиографических сочинений Киево-Печерской традиции: дис. … канд. ист. наук. М., 2001.

24. *Афанасьев Э.* Предисловие // Буслаев Ф. О литературе: Исследования; Статьи / сост., вступ. ст., примеч. Э. Афанасьева. М.: Худож. лит., 1990. С. 3—30.

25. *Афиногенов Д.Е.* Acta Sanctorum // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2000. Т. 1. С. 420.

26. *Афиногенов Д.Е.* Житийная литература // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия», 2008. Т. 19. С. 283—345.

27. *Барсуков Н.П.* Источники русской агиографии. СПб.: Изд-е О-ва любителей древней письменности, 1882.

28. *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979.

29. *Бахтин М.М.* Творчество Франсуа Рабле и народная культура Средневековья и Ренессанса. М.: Художественная литература, 1990.

30. *Бахтина О.Н.* Проблемы анализа житийных текстов русской литературы (культурно-историческая традиция и код культуры) // Вестник Томского государственного университета. Сер. Филология. 2009. №4 (8). С. 47—61.

31. *Башлыкова М.Е.* Образ доброго пастыря в Киево-Печерском патерике // Русская речь. 2005. №2: март—апрель. С. 70—72.

32. *Башлыкова М.Е.* Топика житий в Киево-Печерском патерике редакции 1661 года: дис. … канд. филол. наук. М.: Б. и., 2008.

33. *Бедина Н.Н.* К вопросу о внутреннем сюжете «Повести о Петре и Февронии» // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. 2011. №3: сентябрь. С. 15.

34. *Беневич Г.И.* Житие преподобного Алексия, человека Божия (преодоление чуждости в контексте церковного предания) // Чужое: Опыты преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья / ред. Р.М. Шукуров. М.: Алетейа, 1999. С. 95—159.

35. *Бетти Э.* Герменевтика как общая методология наук о духе / пер. с нем.: Е.В. Борисов. М.: Канон+, 2011.

36. *Биобиблиографический* словарь / сост. Л.В. Соколова; под ред. О.В. Творогова. М.: Просвещение, 1996.

37. *Бобров А.Г.* Житие Алексея человека Божия // СК. XI — первая половина XIV в. Л.: Наука, Ленинградское отд-е, 1987. С. 129—131.

38. *Брянчанинов* Игнатий, свт. Аскетические опыты: в 7 т. М.: Правило веры, 1993. Т. 1.

39. *Бугославский С.А.* Текстология Древней Руси: в 2 т. / сост. Ю. Артамонов. М.: Языки славянских культур, 2007. Т. 2: Древнерусские литературные произведения о Борисе и Глебе (Серия: Studia philologica).

40. *Бугославский С.А.* Жития // История русской литературы: В 10 т. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1941. Т. 1, ч. 1. С. 323—331.

41. *Буланин Д.М.* Древняя Русь // История русской переводной художественной литературы: Древняя Русь. XVIII век. Проза. СПб.: Издательство «Дмитрий Буланин», 1995. Т. 1. С. 17—73.

42. *Булгаков Сергий*, прот. Православие. Очерки учения православной церкви. Киев: «Лыбидь», 1991.

43. *Буслаев Ф.И.* О литературе: Исследования; Статьи / сост., вступ. статья, примеч. Э. Афанасьева. М.: Худож. лит., 1990.

44. *Буслаев Ф.И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства / изд. Д.Е. Кожанчикова. СПб.: В типографии товарищества «Общественная польза», 1861. Т. 1: Русская народная поэзия.

45. *Буслаев Ф.И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства / изд. Д.Е. Кожанчикова. СПб.: В типографии товарищества «Общественная польза», 1861. Т. 2: Древнерусская народная литература и искусство.

46. *Буслаев Ф.И.* Идеальные женские характеры Древней Руси // Древнерусская литература в исследованиях: хрестоматия / сост. В.В. Кусков. М.: Высшая школа, 1986. С. 254—283.

47. *Бычков В.В.* Духовно-эстетические основы древнерусской иконы. М.: Ладомир, 1995.

48. *Бычков В.В.* К вопросу о древнерусской эстетике (методологические заметки) // Проблемы изучения культурного наследия. М.: Наука, 1985. С. 303—310.

49. *Бычков В.В. Эстетические* аспекты иконографического канона в восточнохристианском искусстве // Вопросы теории и истории эстетики. М.: МГУ, 1972. Вып. 7. С. 98—115.

50. *Бычков В.В.* Эстетика: учебник для гуманитарных направлений и специальностей вузов России. М.: Академический проект, 2009.

51. *Василий Великий*. Беседа первая о сотворении человека «по образу…» // Журнал московской патриархии. 1972. №1. С. 30—38. (Пер. по изд.: Sources chretiennes. 160. Paris, 1970. P. 166—220).

52. *Василий Великий*. Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиеп. Кесарии Каппадокийской. СПб., 1911. Т. 1—3. (Репринт. М.: Паломник, 1993).

53. *Веселовский А.Н.* Новые отношения Муромской легенды о Петре и Февронии и сага о Рагнаре Лодброке // ЖМНП. 1871. Апр. С. 122—142.

54. *Веселовский А.Н.* Избранное: Историческая поэтика / сост., вступ. ст., комм. И.О. Шайтанова. М.: РОССПЭН, 2006.

55. *Веселовский А.Н.* Избранное: На пути к исторической поэтике / сост., авт. вступ. ст. и комм. И.О. Шайтанов. М.: Автокнига, 2010.

56. *Веселовский А.Н.* Историческая поэтика. М.: Высшая школа, 1989.

57. *Видмарович Н.* Язык агиографии: текст и контекст. М.: МПА-Пресс, 2009.

58. *Византийские* легенды / отв. ред. Д.С. Лихачев, подг. изд. С.В. Полякова. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1972.

59. *Виноградов В.П.* Уставные чтения (проповедь книги): Историко-гомилетическое исследование. Сергиев Посад, 1914. Вып. 1: Уставная регламентация чтений в Греческой церкви. С. 7—10.

60. *Владимиров П.В.* Древняя русская литература Киевского периода XI—XIII веков. Киев, 1900.

61. *Власов В.Г.* Новый энциклопедический словарь изобразительного искусства: в 10 т. СПб.: Азбука-классика, 2009. Т. 3.

62. *Войтенко А.А.* «Житие прп. Антония Великого» свт. Афанасия Александрийского и начало христианского монашества // ВВ. 2001. Т. 60. С. 83—98.

63. *Вышеславцев Б.П.* Образ Божий в грехопадении // Русская религиозная антропология. Антология / сост. Н.К. Гаврюшин. М.: МДА, 1997. Т. 2. С. 401—416.

64. *Гадамер Х.-Г.* Истина и метод: Основы философской герменевтики / пер. с нем.; общ. ред и вступ. ст. Б.Н. Бессонова. М.: Прогресс, 1988.

65. *Гадамер, Х.-Г.* Что есть истина? / пер. М.А. Кондратьевой при участии Н.С. Плотникова // Логос. 1991. №1. С. 30—37.

66. *Гаричева Е.А.* «Мир станет Красота Христова». Категория преображения в русской словесности XVI—XX веков: монография. Великий Новгород: МОУ ПКС «Ин-т образовательного маркетинга и кадровых ресурсов», 2008.

67. *Гаричева Е.А.* Христианская символика в «Повести от жития святых Петра и Февронии» // Образы России в отечественной и мировой словесности, истории, культуре: матер. Междунар. науч. конф. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2006. С. 33—55.

68. *Геллер Л.* Воскрешение понятия, или Слово об экфрасисе // Экфрасис в русской литературе: труды Лозаннского симпозиума / под ред. Л. Геллера. М.: МИК, 2002. С. 5—23.

69. *Герменевтика* древнерусской литературы. М.: (издательства разные), 1989—2010. Вып. 1—15.

70. *Герменевтика* // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр РПЦ «Православная энциклопедия», 2006. Т. 11. С. 360—390.

71. *Гладкова О.В.* Тема ума и разума в «Повести от жития Петра и Февронии» (XVI в.) // Герменевтика древнерусской литературы. М.: Наследие, 1998. Сб. 9. С. 223—235.

72. *Гладкова О.В.* Житие Евстафия Плакиды. Особенности идейно-художественной структуры // Литература Древней Руси: коллективная монография. К 95-летию профессора Н.И. Прокофьева. М.: Прометей, 2004. С. 25—46.

73. *Гладкова О.В.* О трех смыслах в агиографии // Русская речь. 2009. №3. С. 67—72.

74. *Гладкова О.В.* Агиографический канон и «западная тема» в «Житии Исидора Твердислова, Ростовского юродивого» // Древняя Русь. 2001. №4. С. 81—87.

75. *Голубинский Е.Е.* Преподобный Сергий Радонежский и созданная им Троицкая Лавра. 1. Жизнеописание преподобного Сергия // ЧОИДР. 1909. Кн. 2, отд. III, стб. 3—11.

76. *Голубинский Е.Е.* История канонизации святых в русской церкви. 2-е изд., испр. и доп. М.: Императорское общество истории и древностей российских при Московском университете, 1903.

77. *Голубинский Е.Е.* История Русской церкви. Т. 1. М.: Крутицкое патриаршье подворье, 1997. 1-я половина тома. (Репринт. изд.: М., 1901).

78. *Голубинский Е.Е.* История Русской церкви. Т. 1. М.: Крутицкое патриаршье подворье, 1997. 2-я половина тома. (Репринт. изд.: М., 1904).

79. *Голубинский Е.Е.* История Русской церкви. Т. 2. М.: Крутицкое патриаршье подворье, 1997. 1-я половина тома. (Репринт. изд.: М., 1911).

80. *Голубинский Е.Е.* История Русской церкви. Т. 2. М.: Крутицкое патриаршье подворье, 1997. 2-я половина тома. (Репринт. изд.: М., 1911).

81. *Гордеева Л.И.* Повесть о Петре и Февронии Муромских. М.: У Никитских ворот, 2008.

82. *Горский А.А.* «Всего еси исполнена земля русская…» Личность и ментальность русского Средневековья. Очерки. М.: Языки славянской культуры. 2001.

83. *Горский А.В.* Памятники духовной литературы времен великого князя Ярослава I // Прибавления к творениям святых отцов в русском переводе. М.: МДА, 1844. Ч. 2. С. 206—208.

84. *Гребенюк В.П.* Икона Богоматери Владимирской и духовное наследие Москвы. М.: Биоинформсервис, 1997.

85. *Гребенюк В.П.* Первое сказание о национальной святыне Русской земли — иконе Владимирской Богоматери // Русская словесность. 1993. №3. С. 11—13.

86. *Григорий Богослов* 1994а = Григорий Богослов. О душе // Собрание творений. Т. 2. Св. — Троиц. Серг. Лавра, 1994. С. 31—35.

87. *Григорий Богослов* 1994б = Григорий Богослов. О человеческой природе // Там же. С. 41—44.

88. *Григорий Богослов* 1994в = Григорий Богослов. Слово 14, о любви к бедным // Собрание творений в 2-х т. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1. С. 224—225.

89. *Григорий Нисский.* Об устроении человека / пер., прим. и послесл. В.М. Лурье. СПб.: Аксиома, Мифрил, 1995.

90. *Григорий Палама.* Триады в защиту священно-безмолвствующих / пер., послесл. и комм. В. Вениаминова. М.: Канон, 1995 (История христианской мысли в памятниках).

91. *Грихин В.А.* Проблемы стиля древнерусской агиографии XIV—XV вв. М.: МГУ, 1974.

92. *Гумилев Л.Н.*, А.М. Панченко. Чтобы свеча не погасла: Диалог: научное издание. Л.: Сов. писатель, 1990. С. 48—49.

93. *Гуревич А.Я.* К читателю // Одиссей. Человек в истории. Исследования по социальной истории и истории культуры. М.: Наука, 1989. С. 5—10.

94. *Гуревич П.С.* Философия человека: монография. М.: ИФРАН, 1999. Ч. 1.

95. *Даль В.И.* Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 томах. СПб.; М.: Издание книгопродавца-типографа М.О. Вольфа, 1882. Т. 4.

96. *Дамаскин Петр*, преп. Творения. М.: Московское подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2001.

97. *Данилевский И.Н.* Повесть временных лет. Герменевтические основы изучения летописных текстов. М.: Аспект Пресс, 2004.

98. *Демин А.С.* О художественности древнерусской литературы / отв. ред. В.П. Гребенюк. М.: Языки русской культуры, 1998.

99. *Демин А.С.* О древнерусском литературном творчестве. Опыт типологии с XI по середину XVIII в. от Илариона до Ломоносова. М.: Языки славянских культур, 2003.

100. *Демин А.С.* Поэтика древнерусской литературы (XI—XIII вв.) / отв. ред. В.П. Гребенюк. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. (Studia philologica).

101. *Демкова Н.С.* Средневековая русская литература. Поэтика, интерпретации, источники: сб. ст. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 1997.

102. *Дергачева И.В.* Эсхатологические представления в русской литературе XI—XIX веков: На материале Житий и Синодиков: дис. … д-ра филол. наук. М., 2004.

103. *Дергачева И.В.* Посмертная судьба и «иной мир» в древнерусской книжности. М.: Кругъ, 2004.

104. *Дерягин В.Я.* Иларион. Жизнь и «Слово» // Слово о Законе и Благодати / сост., вступ. ст., пер. В.Я. Дерягина; реконстр. древнерус. текста Л.П. Жуковской; комм. В.Я. Дерягина, А.К. Светозарского. М.: Столица, Скрипторий, 1994. С. 5—25.

105. *Дмитриев Л.А.* Сказание о Борисе и Глебе // СК / отв. ред. Д.С. Лихачев. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1987. Вып. 1 (XI — первая половина XII в.). С. 398—408.

106. *Дмитриев Л.А.* Сюжетное повествование в житийных памятниках XIII—XV вв. // Истоки русской беллетристики. Л.: Наука, 1970. С. 208—262.

107. *Дмитриев Л.А.* Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв. Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л.: Наука, Ленинградское отд-е, 1973.

108. *Дмитриева Р.П.* О структуре Повести о Петре и Февронии // ТОДРЛ. Т. 31. Л.: Наука, 1976. С. 247—270.

109. *Давыденков Олег*, иерей. Догматическое богословие: курс лекций. Ч. 1—2. М.: Свято-Тихоновский богословский институт, 1997.

110. *Дорофеева Л.Г.* «Повесть о Петре и Февронии Муромских» в контексте Священного предания // Кирилл и Мефодий: духовное наследие: матер. Междунар. науч. конф. Калининград: РГУ им. И. Канта, 2005. С. 33—51.

111. *Дорофеева Л.Г.* «Поучение» Владимира Мономаха как исповедь-самоотчет: к проблеме интерпретации // Вестник Российского государственного университета им. Иммануила Канта. Вып. 8. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2010. С. 97—101.

112. *Дорофеева Л.Г.* Выбор Бориса в «Сказании о Борисе и Глебе». (К проблеме типологии образа смиренного человека) // Вестник Литинститута. 2011. №2. С. 78—102.

113. *Дорофеева Л.Г.* Образ смиренного человека в Житии Алексея человека Божия // Вестник Литинститута. 2011. №2. С. 52—72.

114. *Дорофеева Л.Г.* Подвиг смирения. Жанровый канон в «Повести об Ульянии Осорьиной» // Вестник Литературного института им. А.М. Горького. 2009. №1. С. 5—19.

115. *Дорофеева Л.Г.* Священное предание: к проблеме изучения традиции в русской литературе //Аксиоанализ как метод исследования художественного произведения: матер. Междунар. науч. конф. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2009. С. 2—13.

116. *Дробленкова Н.Ф.* Житие Алексея (Алексия) человека Божия // Литература Древней Руси: биобиблиографический словарь. М.: Просвещение, 1996. С. 59—60.

117. *Душеполезные* поучения преподобных оптинских старцев: в 2 т. Т 2. Введенский ставропигиальный мужской монастырь Оптина Пустынь, 2006.

118. *Дьяченко Григорий*, протоиерей. Полный церковнославянский словарь. М.: Отчий дом, 2009.

119. *Еремин И.П.* Киевская летопись как памятник литературы // ТОДРЛ. 1949. Т. 7. С. 67—97.

120. *Еремин И. П.* О византийском влиянии в болгарской и древнерусской литературах IX-XII вв. // Славянские литературы: Доклады советской делегации. V Международный съезд славистов. М.: Изд-во АН СССР, 1963. С. 5—13.

121. *Еремин И.П.* К характеристике Нестора как писателя // Еремин И.П. Литература Древней Руси (Этюды и характеристики). М.; Л.: Наука, 1966. С. 28—41.

122. *Еремин И.П.* Лекции и статьи по истории древней русской литературы. 2-е изд., доп. Л.: Изд-во ЛГУ, 1987.

123. *Есаулов И.А.* Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского университета, 1995.

124. *Есаулов И.А.* Проблема визуальной доминанты русской словесности // Евангельский текст в русской литературе XVIII—XX веков. Петрозаводск: Изд-во Петрозаводского университета, 1998. С. 42—53.

125. *Есаулов И.А.* Преподобный Серафим Саровский в беседе с Н.А. Мотовиловым и проблема границ между земным и небесным в русской культуре // Материалы второй и третьей научно-практической конференции по проблемам истории, культуры и воспитания. Саров, 1999. Вып. 2. С. 24—30.

126. *Есаулов И.А.* Пасхальность русской словесности. М.: Кругъ, 2004.

127. *Есаулов И.А.* Новые категории филологического анализа для понимания сущности русской литературы // Литературоведческий журнал. 2007. №21. С. 3—14.

128. *Есаулов И.А.* Традиция и предание как принципы понимания художественного текста // Теория традиции: Христианство и русская словесность: коллективная монография. Ижевск: Удмуртский ун-т, 2009. С. 21—40.

129. *Есаулов И.А.* Русская классика: новое понимание. СПб.: Алетейя, 2012.

130. *Живов В.М.* Святость. Краткий словарь агиографических терминов. М.: Гнозис, 1994.

131. *Крутова М.С.* Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности. М.: Мартис, 1997.

132. *Крутова М.С.* Жития святых в древнерусской письменности: Тексты. Исследования. Материалы / отв. ред., предисл., сост. М.С. Крутова. М.: ПСТБИ, 2002.

133. *Захаров В.Н.* Умиление как категория поэтики Достоевского // Теория традиции: Христианство и русская словесность: коллективная монография. Ижевск: Удмуртский ун-т, 2009. С. 163—185.

134. *Захаров В.Н.* Проблемы исторической поэтики: Этнологические аспекты. М.: Индрик, 2012.

135. *Зеньковский В.В.* Об образе Божием в человеке // Вопросы философии. 2003. №12. С. 147—161 (переизд.: Православная мысль. Вып. 2. Париж, 1930. С. 102—126).

136. *Зеньковский В.В.* Принципы православной антропологии // Русская религиозная антропология. М., 1997. Т. 2. С. 431—466 (переизд.: Вестник РСХД. 1989. №153. С. 5—20; 1989. №154. С. 67—91; Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси: сб. М., 1991. С. 115—148).

137. *Иванов С.А.* Блаженные похабы (культурная история юродства). М.: Языки славянских культур, 2005.

138. *Иванов С.А.* Византийское юродство. М.: Международные отношения, 1994.

139. *Иванова О.В.* Святой великомученик Димитрий Солунский // Православная энциклопедия. М., 2007. Т. 15. С. 155—195.

140. *Игнатий (Брянчанинов) свят.* Слово о человеке // Богословские труды. Сб. 29. М.: Изд-е Московской патриархии, 1989. С. 284—320.

141. *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Аскетические опыты: в 4 т. Т. 1. СПб.: Издание книгопродавца И.Л. Тузова, 1886. (Репринт. М.: Правило веры, 1993).

142. *Игнатий (Брянчанинов), свят.* Аскетические опыты: в 4 т. Т. 4. СПб.: Издание книгопродавца И.Л. Тузова, 1886. (Репринт. М.: Правило веры, 1993.

143. *Икона* в русской словесности и культуре: сб. ст. / сост. В. В. Лепахин. М.: Паломник, 2012.

144. *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта: в 2 т. Вологда: ТОО «Рарогъ», 1993. Т. 1—2.

145. *Иннокентий (Просвирнин), архим.* Троице-Сергиева лавра и взаимодействие культур // Богословские труды. Сб. 29. М.: Изд-е Московской патриархии. 1989. С. 207—214.

146. *Иоанн Лествичник, преп.* Лествица. Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994 (Репринт: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1898).

147. *Иоанн Лествичник, преп.* Лествица, или Скрижали духовные. М.: Сибирская Благозвонница, 2013.

148. *Иоанн Тобольский, свят.* Илиотропион / предисл. и примеч. свящ. Александра Гумерова. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2008.

149. *Исаак Сирин, преп.* Преподобного Исаака Сирина слова подвижнические. Слово 8. М.: Лепта Книга, 2008.

150. *Историческая* поэтика. Итоги и перспективы изучения. М.: Наука, 1986.

151. *История* русской литературы в 10 т. Т. 1 Литература XI — нач. XIII в. / ред. тома А.С. Орлов [и др.]. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1941.

152. *История* русской литературы в 4 т. Т. 1. Древнерусская литература. Литература XVIII века / под ред. Д.С. Лихачева, Г.П. Макогоненко. Л.: АН СССР. ИРЛ (Пушкинский дом). 1980.

153. *История* русской переводной художественной литературы. Древняя Русь. XVIII век: в 2 т. Т 1. Проза. СПб., 1995.

154. *Истрин В.М.* Апокрифическое мучение Никиты. Одесса: Экономическая тип. 1899.

155. *Истрин В.М.* Рецензия на книгу С. Виленского. Житие Василия Нового // ЖМНП. 1914. Июнь. С. 365—369; Сентябрь. С. 179—208.

156. *Кадлубовский А.П.* Русские жития XV—XVI вв. и современные им направления русской религиозной мысли // РФВ. 1901. №3—4. С. 15—32.

157. *Кадлубовский А.П.* Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава: Тип. Варш. учеб. окр., 1902.

158. *Казанский П.* История православного монашества на Востоке. Часть первая. Монашество в Египте. М.: В типографии Александра Семена на Софийской улице, 1854.

159. *Казанский П.* История православного русского монашества, от основания Печерской обители преподобным Антонием до основания Лавры св. Троицы преподобным Сергием. М.: В типографии Александра Семена на Софийской улице, 1855.

160. *Калугин В.В.* Теории текста в русской литературе XVI в. // ТОДРЛ / Российская академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский дом); редколл.: А.А. Алексеев [и др.]. СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. Т. 50. С. 611—616.

161. *Калугин В.В.* «Кънигы»: отношение древнерусских писателей к книге // Древнерусская литература: Изображение общества. М.: Наука, 1991. С. 85—117.

162. *Камчатнов А.М. 1998а* = Камчатнов А.М. Философы-имяславцы о связи смысла и звука // Ежегодная Богословская конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского института. Материалы 1998 г. М.: ПСТБИ, 1998. С. 79—85.

163. *Камчатнов 1998б* = Камчатнов А.М. История и герменевтика славянской Библии. М.: Наука, 1998.

164. *Камчатнов А.М.* История русского литературного языка: IX — первая половина XIX в: учеб. пособие для студ. филол. ф-тов высш. пед. учеб. заведений. М.: Академия, 2005.

165. *Камчатнов А.М.* О семантическом словаре древнерусского языка // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2000. №1 (1). С. 61—65.

166. *Каравашкин А.В.* Библейские тематические ключи // Ученые записки МГПИ. М.: МГПИ, 2005. Т. 3. С. 363—382.

167. *Каравашкин А.В.* Герменевтическая усталость (кризис интерпретаций в гуманитарных исследованиях): выступление на круглом столе «Статус гипотезы в гуманитарных исследованиях» // Источниковедение культуры: альманах. М.: РГГУ, 2009. С. 425—477.

168. *Каравашкин А.В.* Понимание древнерусского источника: традиции и современность // Ученые записки МГПИ. М.: МГПИ, 2004. Т. 2. С. 81—84.

169. *Каравашкин А.В.*, Юрганов А.Л. Опыт исторической феноменологии: Трудный путь к очевидности. М.: РГГУ, 2003. 382 с.

170. *Каравашкин А.В.* Власть мучителя. Конвенциональные модели тирании в русской истории XI—XVII вв. // Россия XXI. 2006. №4. С. 62—109.

171. *Каравашкин А.В.* «Фатализм» Владимира Мономаха: уникальный опыт самопознания на рубеже XI—XII вв. // Ex cathedra: Современные методы изучения культуры. Сборник 1. Русская средневековая публицистика: Иван Пересветов, Иван Грозный, Андрей Курбский. М.: Прометей, 2000. С. 35—49.

172. *Каравашкин А.В.* Литературный обычай Древней Руси (XI—XVI вв.). Серия «Humanita». М.: РОССПЭН, 2011.

173. *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской Церкви: в 2 т. Т. 1. М.: Терра, 1997.

174. *Кассиан (Безобразов), епископ.* Водою и кровию и духом. Толкование на Евангелие от Иоанна. Лекции по Новому Завету. Евангелие от Иоанна. Пушкино: Грааль, 2001.

175. *Кашин В.В.* Онтологические и гносеологические проблемы генезиса понимания. Уфа: Изд-е Башкирск. ун-та, 2000.

176. *Кириллин В.М.* Символика чисел в литературе Древней Руси. (XI—XVI века). СПб.: Алетейя, 2000.

177. *Киселева М.С.* Учение книжное: текст и контекст древнерусской книжности. М.: Индрик, 2000.

178. *Клибанов А.И.* Сборник сочинений Ермолая-Еразма // ТОДРЛ / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом); отв. ред. Д.С. Лихачев. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1960. Т. 16. С. 178 —207.

179. *Клосс Б.М.* Избранные труды. Т. 1. Житие Сергия Радонежского. М.: Языки русской культуры, 1998.

180. *Клосс Б.М.* Избранные труды. Т. 2. Очерки по истории русской историографии XIV—XVI вв. М.: Языки русской культуры, 2001.

181. *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М.: Издание К. Солдатенкова, 1871.

182. *Ключевский В.О.* Исторические портреты. Деятели исторической мысли. / сост., вступ. ст. и примеч. В.А. Александрова. М.: Правда, 1991.

183. *Ключевский В.О.* Курс русской истории. Ч. 1. 3-е изд. М.: Гос. издат. Петроград, 1923.

184. *Ковалевский И.* Юродство о Христе и Христа ради юродивые восточной и русской церкви. М., 1902 (Репринт: М., 1991).

185. *Кожинов В.В.* Размышления о русской литературе. М.: Современник, 1991.

186. *Колесов В. В.* Умное слово в «Слове» Илариона Киевского // Альманах библиофила. М., 1989. Вып. 26. С. 95—113.

187. *Колесов В.В.* Сергий Радонежский: художественный образ и символ культуры // Жизнь и житие Сергия Радонежского. М., 1991. С. 328—333.

188. *Колесов В.В.* Древнерусский святой // ТОДРЛ / Российская академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский дом); отв. ред. Д.С. Лихачев. СПб.: Дмитрий Буланин, 1993. Т. 48. С. 96—99.

189. *Колесов В.В.* Древняя Русь: наследие в слове. Книга вторая. Добро и зло. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2001.

190. *Колесов В.В.* Философия русского слова. СПб.: Юна, 2002.

191. *Кологривов И.* Очерки по истории русской святости. Брюссель: Жизнь с Богом, 1961.

192. *Концевич И.М.* Стяжание Духа Святаго на путях Древней Руси. М.: Лепта, 2002.

193. *Конявская Е.Л.* К вопросу об авторском самосознании Епифания Премудрого // Древняя Русь, 2000. №1. С. 70—85.

194. *Конявская Е.Л.* Очерки по истории Тверской литературы XIV—XV в. М.: Свой круг (Вишневый пирог), 2007.

195. *Коробейникова Л.Н.* «Жития Галактиона и Епистимии» в составе Пролога: по спискам XIII—XIV вв. собрания Московской Синодальной типографии РГАДА // Герменевтика древнерусской литературы. М.: ИМЛИ РАН, 2004. Сб. 10. С. 182—195.

196. *Костомаров Н.И.* Русская история в жизнеописаниях ея главнейших деятелей: в 3 т. Т. 1. Господство Дома св. Владимира: X—XVI столетия. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1912.

197. *Котельников В.А.* «Что есть истина?» (Литературные версии критического идеализма). СПб.: Пушкинский дом, 2009.

198. *Крутова М.С.* Святитель Николай Чудотворец в древнерусской письменности. М.: Мартис, 1997.

199. *Крушельницкая Е.В.* Автобиография и житие в древнерусской литературе: Жития Филиппа Ирапского, Герасима Болдинского, Мартирия Зеленецкого, Сказание Елеазара об Анзерском ските: Исслед. и тексты / отв. ред. Н.В. Понырко. СПб.: РАН. ИРЛИ (Пушкинский дом), 1996.

200. *Кузнецов В.Г.* Герменевтика и гуманитарное познание. М.: МГУ, 1991.

201. *Древнерусские* княжеские жития / подг. текстов, пер. и комм. В.В. Кускова. М.: Кругъ, 2001.

202. *Кусков В.В.* История древнерусской литературы. 7-е изд. М.: «Высшая школа», 2003.

203. *Кусков В.В.* Эстетика идеальной жизни. М.: МГУ им. Ломоносова, 2000.

204. *Кутковой В.С.* Краски мудрости. М.: Паломник, 2008.

205. *Кучкин В.А.* Повести о Михаиле Тверском. М.: Наука, 1974. С. 224—234.

206. *Лебедев А.П.* Эпоха гонений на христиан и утверждение христианства в греко-римском мире при Константине Великом. СПб., 1910. (Репринт: М.: Изд. Отдел Спасо-Преображенского Ставропигиального монастыря, 1994).

207. *Левшун Л.В.* История восточнославянского книжного слова XI—XVII вв. Минск: Экономпресс, 2001.

208. *Левшун Л.В.* Категориальная структура «поэтики истины» средневековой восточнославянской книжности // Древняя Русь: вопросы медиевистики. 2006. №2 (24). С. 5—13.

209. *Лепахин 1998а* = Лепахин В. Страсть и лѣствица страстей // Lemessager. Вестник РХД, №179, Париж, 1998. С. 5—22.

210. *Лепахин 1998б* = Лепахин В. Иконы и иконописцы в Киево-Печерском патерике // Hungaro-Ruthenica. 1998. №5. С. 117—132.

211. *Лепахин 2000а* = Лепахин В. Икона и иконичность. Сегед: JATEPress., 2000.

212. *Лепахин 2000б* = Лепахин В. Христианские мотивы в изображении воинства в древнерусской литературе и иконописи // Армия и общество в России (XVII—XVIII вв.). Сомбатхей: Изд-во Сомбатхейского пединститута им. Берженьи, 2000. С. 99—146.

213. *Лепахин В.В.* Икона и иконичность. СПб.: Успенское подворье Оптиной пустыни, 2002.

214. *Лепахин В.В.* Преподобный Моисей Угрин — «второй» или «другой» Иосиф // ТОДРЛ / Российская академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский дом) / отв. ред. О.В. Творогов СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. Т. 54. С. 370—389.

215. *Лепахин В.* Иконология и иконичность // Икона и образ, иконичность и словесность. М.: Паломник, 2007. С. 129—164.

216. *Лепахин В.* Житие преп. Алипия как череда сказаний о чудотворных иконах. По Киево-Печерскому патерику // Hungaro-Ruthenica. IV. Szeged. 2008. С. 131—158.

217. *Лепахин В.В.* Икона и образ // Икона в русской словесности и культуре: сб. ст. / сост. В.В. Лепахин. М.: Паломник, 2012. С. 1—71.

218. *Лепахин В.* Воинство в древнерусской литературе и иконописи URL. http://nesusvet.narod.ru/ico/books/lepahin_4/ (дата обращения: 17.09.2012).

219. *Литература* Древней Руси. Биобиблиографический словарь / сост. Л.В. Соколова; под ред. О.В. Творогова. М.: Просвещение, 1996.

220. *Лихачев Д.С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1947.

221. *Лихачев Д.С.* Изображение людей в житийной литературе конца XIV—XV в. // ТОДРЛ / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом); отв. ред. И.П. Еремин. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1956. Т. 12. С. 105—115.

222. *Лихачев Д.С.* Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. М.: Изд-во АН СССР, 1958. 67 с.

223. *Лихачев Д.С.* Литературный этикет древней Руси (к проблеме изучения) // ТОДРЛ / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом); отв. ред. Н.А. Казакова. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1961. Т. 17. С. 5—16.

224. *Лихачев Д.С.* Культура Руси времени Андрея Рублева и Епифания Премудрого. (Конец XIV — нач. XV в.). М.; Л.: АН СССР, 1962.

225. *Лихачев Д. С.* К изучению художественных методов русской литературы XI—XVII вв. // ТОДРЛ / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом); отв. ред. Д. С. Лихачев. М.; Л.: Наука, 1964. Т. 20: Актуальные задачи изучения русской литературы XI—XVII веков. С. 5—28.

226. *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси. М.: Наука, 1970.

227. *Лихачев Д. С.* Развитие русской литературы X—XVII веков. Эпохи и стили. Л.: Наука, 1973.

228. *Лихачев Д. С.* Великое наследие. Классические произведения литературы Древней Руси. 2-е изд., доп. М.: Современник, 1979.

229. *Лихачев Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд., доп. М.: Наука, 1979.

230. *Лихачев Д. С.* Зарождение и развитие жанров древнерусской литературы // Исследования по древнерусской литературе. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1986. С. 79—95.

231. *Лихачев 1987а* = Лихачев Д. С. Владимир Всеволодович Мономах // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1987. Вып. 1. С. 98—102.

232. *Лихачев 1987б* = Лихачев Д. С. Избранные работы: в 3 т. Т. 2. Великое наследие; Смех в Древней Руси: монографии; заметки о русском. Л.: Худож. лит., 1987.

233. *Лихачев 1987в* = Лихачев Д. С. Человек в литературе Древней Руси // Избранные работы: в 3 т. Л.: Худож. лит., 1987. Т. 3. С. 3—164.

234. *Лихачев Д. С.* От Илариона и до Аввакума // ПЛДР: XVII век. М.: Худож. лит., 1994. Кн. 3. С. 620—630.

235. *Лихачев Д. С.* Вступление. Переводная литература в развитии литературы домонгольской Руси. // БЛДР / Российская академия наук. Институт русской литературы; под ред. Д. С. Лихачева [и др.]. СПб.: Наука, 1999. Т. 2: XI—XII века. С. 5—19.

236. *Лопарев Хр. М.* Византийские жития святых VIII—IX вв. // Византийский временник (1910). СПб.: К. Л. Риккер, 1910. Т. 17. С. 1—224.

237. *Лопарев Хр. М.* Византийские жития святых VIII—IX вв. // Византийский временник. Т. 18. Отд. 1. СПб.: К. Л. Риккер, 1911. С. 1—147.

238. *Лопарев. Хр. М.* Византийские жития святых VIII—IX вв. // Византийский временник. Т. 19. Отд. 1. СПб.: К. Л. Риккер, 1912. С. 1—151.

239. *Лосев А. Ф.* О понятии художественного канона // Проблема канона в древнем и средневековом искусстве Азии и Африки: сб. ст. / отв. ред. И. Ф. Муриан. М.: Наука, 1973. С. 6—15.

240. *Лосев А. Ф.* Проблема вариативного функционирования живописной образности в художественной литературе // Литература и живопись. Л.: Наука, 1982. С. 31—65.

241. *Лосев А. Ф.* Имя: Сочинения и переводы. СПб.: Алетейя, 1997.

242. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991.

243. *Лосский В.Н.* Предание и предания // Андрей Кураев, диакон Традиция. Догмат. Обряд. Апологетические очерки. М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1995. С. 371—394.

244. *Лурье В. М.* Введение в критическую агиографию. СПб.: Axioma, 2009.

245. *Лэпахін В.* Еонотопос в Киево-Печерському патерику. Деякі особливості зображения простору, часу і вічності свт. Симоном Володимирівським // Hungaro-Ruthenica, II. Szeged, 2001. С. 7—21.

246. *Макарий (Булгаков М.П.)*. История русской церкви: в 12 т. СПб.: Тип. Имп. акад. наук, 1857—1883.

247. *Маутхаузерова С.* Древнерусские теории искусства слова. Прага: Б. и., 1976.

248. *Мень А., прот.* Возвращение к истокам // Федотов Г.П. Святые Древней Руси / Предисл. Д.С. Лихачева и А.В. Меня; Комм. С.С. Бычкова. М.: Моск. рабочий, 1990. С. 7—26.

249. *Мень А., прот.* Библиологический словарь: в 3 т. М.: Фонд имени Александра Меня, 2002. Т. 3. URL: http://www.agape-bibliaorg/books/ Book04/ (дата обращения: 15.04.2013).

250. *Мейендорф Иоанн, прот.* Живое предание. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института, 1997.

251. Мещерский Н.А. Проблемы изучения славяно-русской переводной литературы XI—XV вв. // ТОДРЛ / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом) / отв. ред. Д.С. Лихачев. М.; Л.: Наука, 1964. Т. 20: Актуальные задачи изучения русской литературы XI—XVII веков. С. 180—231.

252. *Мещерский Н. А.* Источники и состав древней славяно-русской письменности IX-XV вв. Л.: Изд-во ЛГУ, 1978. 130 с.

253. *Мильков В.В.* Концепция малых дел в Древней Руси (об одной из особенностей морально-этического сознания отечественного средневековья) // Философский журнал. 2010. №1 (4). URL: http://iph.ras.ru/page 21744260.htm (дата обращения: 03.09.2012).

254. *Милютенко Н.И.* Святые князья-мученики Борис и Глеб. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005.

255. *Михайлов А.А.* Современная философская герменевтика. Минск: Изд-во «Университетское», 1984.

256. *Михайлов А.В.* Методы и стили литературы / ред. — сост., послесл. и комм. Л.И. Сазонова. М.: ИМЛИ РАН, 2008.

257. *Молдован А.М.* «Слово о законе и благодати» Иллариона. Киев: Наукова думка, 1984.

258. *Молдован А.М.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М.: Азбуковник, 2000.

259. *Мосалева Г.В.* Лик преподобного Сергия Радонежского в творчества А.С. Островского и И.С. Шмелева // Андрей Рублев и мир русской культуры: к 650-летию со дня рождения: матер. Междунар. науч. конф. Калининград-Клайпеда-Вильнюс, 17—22 окт. 2010 г. Калининград: Аксиос, 2011. С. 268—279.

260. *Мочалов Е.В.* Проблема человека в святоотеческом наследии // Церковь и общество на пороге третьего тысячелетия: X Рождественские правосл. — филос. чтения. Н. Новгород: НГЦ, 2001. С. 210—219.

261. *Муравьёв А.Н.* Русская Фиваида на Севере. СПб.: В тип. III Отд. Собственной Е.И.В. канцелярии, 1855.

262. *Муравьёв А.В.*, Турилов А.А. Алексий, человек Божий // Православная энциклопедия / под общ. ред. Патриарха Моск. и всея Руси Алексия II. Т. 2. М.: Изд-во «Православная энциклопедия», 2000. С. 8—12.

263. *Мурьянов М.Ф.* Алексей человек Божий в славянской рецензии византийской культуры // ТОДРЛ / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом) / отв. ред. Д.С. Лихачев. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1968. Т. 23. С. 109—126.

264. *Мюллер Л.* Летописный рассказ и Сказание о св. Борисе и Глебе: Их текстуальное взаимоотношение // Russia Mediaevalis. 2002. Т. 10, №1. С. 22—33.

265. *Неизданная* глава из «Исторической поэтики» А.Н. Веселовского / публ. В.М. Жирмунского // Русская литература. 1959. №2—3.

266. *Немезий Эмесский.* О природе человека / пер. с греч. Ф.С. Владимирского; сост., послесл., общ. ред. М.Л. Хорькова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2011.

267. *Никольский Н.К.* Исторические особенности в постановке церковно-учительного дела в Московской Руси и их значение для современной гомилетики // Христианское чтение. №2. 1901. С. 220—236.

268. *Никольский Н.К.* Рукописная книжность древнерусских библиотек (XI— XVII вв.): материалы для словаря владельцев рукописей, писцов, переводчиков, справщиков и книгохранителей. СПб.: Б.и., 1914. Вып. 1. А—Б. XLIV.

269. *Нил Сорский, преп.* Устав преподобного Нила Сорского. Слово осьмое. О слезах и что потребно с нашей стороны, чтобы приобрести дар слез. URL: http://stnil.narod.ru/slovo8.htm (дата обращения: 13.12.2012).

270. *Нисский Григорий.* Об устроении человека / пер., прим. и послесл. В.М. Лурье. СПб.: Аксиома, Мифрил, 1995. С. 67—68.

271. *Одиссей.* Человек в истории 1989: Исследования по социальной истории и истории культуры. М.: Наука, 1989.

272. *Ожегов С.И.* Словарь русского языка: 70000 слов / под ред. Н.Ю. Шведовой. 22-е изд., стер. М.: Рус. яз., 1990.

273. *Октоих*, сиречь осьмогласник. Гласы 5—8. М.: Изд. Московской патриархии, 1981.

274. *Ольшевская Л.А.* Об авторах Киево-Печерского патерика // Литература Древней Руси. М.: Наука, 1978. Вып. 2. С. 13—28.

275. *Ольшевская Л.А.* Патерик Киево-Печерский // СК. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1987. Вып. 1. С. 308—313.

276. *Охотникова В.И.* Повесть о житии Александра Невского // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л.: Наука, 1987. Вып. 1. С. 354—63.

277. *Пак Н.И.* Древнерусская культура в художественном мире Б.К. Зайцева. М.; Калуга: Изд-во пед. ун-та им. К.Э. Циолковского, 2003.

278. *Панченко А.М.* Древнерусское юродство // Лихачев Д.С., Панченко А.М., Понырко Н.В. Смех в Древней Руси. Л.: Наука, 1984. С. 72—153.

279. *Панченко А.М.* О русской истории и культуре. СПб.: Азбука, 2000.

280. *Панченко О.В.* Поэтика уподоблений (к вопросу о «типологическом» методе в древнерусской агиографии, эпидейктике и гимнографии) // ТОДРЛ / Российская академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский дом); отв. ред. О.В. Творогов. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. Т. 54: Памяти Д.С. Лихачева. С. 491—534.

281. *Парамонова 2003а* = Парамонова М.Ю. Святые правители Латинской Европы и Древней Руси: сравнительно-исторический анализ вацлавского и борисоглебского культов. М.: ИВИ РАН, 2003.

282. *Парамонова 2003б* = Парамонова М.Ю. Вацлавский и борисоглебский культы: Сравнительно-исторический анализ латинского и древнерусского культов святых правителей: дис. … д. истор. наук. М.: Б. и., 2003.

283. *Патерик* Киевского Печерского монастыря / под ред. Д.И. Абрамовича. СПб.: Издание Императорской археографической комиссии, 1911.

284. *Пентковский А.М.* Церковные уставы Древней Руси и некоторые проблемы изучения памятников письменности традиционного содержания. Круглый стол: 1000-летие христианизации Руси // Советское славяноведение. 1988. №6. С. 39—43.

285. *Петрова В.Д.* О содержании термина «плетение словес» в средневековой славянской книжности // Вестник Нижегородского университета им. Н.И. Лобачевского. №6, ч. 2. Новгород: Изд-во ННГУ им. Н.И. Лобачевского, 2009. С. 314—320.

286. *Перетц В.Н.* К вопросу о сравнительном методе в литературоведении // ТОДРЛ / Академия наук СССР. Институт русской литературы; ред. А.С. Орлов. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1934. Т. 1. С. 327—340.

287. *Пиккио Р.* Slavia orthodoxa: Литература и язык / отв. ред. Н.Н. Запольская, предисл. В.В. Калугин. М.: Знак, 2003.

288. *Пиккио Р.* История древнерусской литературы. М.: Кругъ, 2002.

289. *Плюханова М.Б.* О национальных средствах самоопределения личности: самосакрализация, самосожжение, плавание на корабле // Из истории русской культуры (XVII — начало XVIII века). М.: Языки славянской культуры, 1996. Т. 3. С. 424—425.

290. *Плюханова М.Б.* Сюжеты и символы Московского царства. М.: Акрополь, 1995.

291. *Полный* православный богословский энциклопедический словарь в 2 т. М.: Б. и., 1992 (репринт). Т. 2. 2464 стб.

292. *Померанцева Э.В.* Сказка о Петре и Февронии // Славянский сб. Вып. 2. Филолог. Воронеж: Изд. Воронеж. ун-та, 1958. С. 255—265.

293. *Прокофьев Н.И.* О мировоззрении русского Средневековья и системе жанров древнерусской литературы XI—XVI вв. // Литература Древней Руси: сб. тр. Вып. 1. М.: МГПИ, 1975. С. 3—18.

294. *Прохоров Г.М.* Повесть о Батыевом нашествии в Лаврентьевской летописи // ТОДРЛ. Л.: Наука, Ленинградское отд-е, 1974. Т. 28. С. 77—98.

295. *Прохоров Г. М.* Книги Кирилла Белозерского // ТОДРЛ. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1981. Т. 36. С. 50—70.

296. *Прохоров Г. М.* Памятники переводной и русской литературы XIV—XV веков. Л.: Наука, 1987.

297. *Прохоров Г. М.* Житие Александра Куштского // СК. 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 241—243.

298. *Прохоров Г. М.* Иринарх Глушицкий // СК. 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 439.

299. *Прохоров Г. М.* Кирилл Белозерский // СК. 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 475—479.

300. *Прохоров Г. М.* «Лествица» Иоанна Синайского // СК, 1989, вып. 2 (вторая половина XIV — XVI в.), ч. 2. С. 9—17.

301. *Прохоров Г. М.* Святые в истории Руси X—XVIII веков // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. Т. 54. С. 78—98.

302. *Прохоров Г. М.* «Сице помыслих лепо…» (Автограф Кирилла Белозерского и устройство его обители. По данным сборника РНБ, Кирилло-Белозерское собр., №XII) // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 2003. Т. 53. С. 59—75.

303. *Прохоров Г. М.* «Так воссияют праведники…». Византийская литература XIV в. в Древней Руси. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2009.

304. *Прохоров Г. М.* «Некогда не народ, а ныне народ Божий…». Древняя Русь как историко-культурный феномен. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010.

305. *Псалтирь* следованная. Канон молебный Божьей Матери, 1—2.

306. *Ранчин А. М.* К вопросу Борисоглебского цикла // ВМУ: Филол. 1987. №1. С. 73—80.

307. Ранчин А. М. Князь — страстотерпец — святой: Семантический архетип литературных памятников о князьях Вячеславе-Вацлаве и Борисе и Глебе // Герменевтика древнерусской литературы. М.: ИМЛИ РАН, 1994. Сб. 7, ч. 1. С. 225—251.

308. *Ранчин А. М.* Статьи о древнерусской литературе. М.: Диалог-МГУ, 1999.

309. *Ранчин А. М.* О принципах герменевтического изучения древнерусской словесности Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2001, №4. С. 69—81.

310. *Ранчин А. М.* Вертоград Златословный: Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М.: Новое литературное обозрение, 2007.

311. *Ревелли Дж.* Старославянские легенды Святого Вячеслава Чешского и древнерусские княжеские жития // Герменевтика древнерусской литературы. М.: Наследие, 1998. Сб. 9. С. 94—100.

312. *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / пер. с фр. и вступит. ст. И. Вдовиной. М.: Канон-пресс-Ц; Кучково поле, 2002. (Серия «Канон философии»).

313. *Робинсон А. Н.* Литература Древней Руси в литературном процессе Средневековья XI—XIII вв.: Очерки литературно-исторической типологии / АН СССР, ИМЛИ; отв. ред. О. А. Державина. М.: Наука, 1980.

314. *Розов Н.Н.* Из истории лингвистических публикаций литературных памятников XI в. (издание А.В. Горским «Слова о законе и благодати») // Вопросы теории и истории языка. Сб. в честь Б.А. Ларина. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1963. С. 270—278.

315. *Романов Ю.А.* Люди и нравы Древней Руси (Историко-бытовые очерки XI—XIII вв.). М.; Л.: Наука, 1966.

316. *Ромодановская Е.К.* Избранные труды. Сибирь и литература. XVII век. Новосибирск: Наука, 2002.

317. *Руди Т.Р.* О композиции и топике «Жития Юлиании Лазоревской» // ТОДРЛ / Российская академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский дом); редколл.: А.А. Алексеев [и др.]. СПб.: Дмитрий Буланин, 1996. Т. 50. С. 133—143.

318. *Руди Т.Р.* Праведные жены Древней Руси (к вопросу типологии святости) // Русская литература. 2001. №3. С. 84—93.

319. *Руди Т.Р.* Топика русских житий (вопросы типологии) // Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. С. 59—101.

320. *Руди Т.Р.* О композиции и топике житий преподобных // ТОДРЛ / Российская академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский дом) / отв. ред. О.В. Творогов. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. Т. 57. С. 431—500.

321. *Руди Т.Р.* О топике житий юродивых // ТОДРЛ / Российская академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский дом). СПб.: Дмитрий Буланин, 2007. Т. 58. С. 443—484.

322. *Руди Т.Р.* «Малая трилогия» Ермолая-Еразма // ТОДРЛ. СПб.: Наука, 2010. Т. 61. С. 219—264.

323. *Русская* агиография. Исследования. Публикации. Полемика / ред.: С.А. Семячко (отв. ред.), Т.В. Руди. Т. 1. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005.

324. *Русская* агиография: Исследования. Материалы. Публикации / отв. ред.: Т.Р. Руди, С.А. Семячко. Т. 2. СПб.: Пушкинский дом, 2011.

325. *Савельева Н.В.* Сказания XVII века о святых, святых и подвижниках Русского Севера: Пинега и Мезень. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2010.

326. *Сакулин П.Н.* Синтетическое построение истории литературы. М.: Государственная академия художественных наук, 1925.

327. *Сапунов Б.В.* Книга в России в XI—XIII вв. Л.: Наука, 1978.

328. *Св. Ефрем Сирин*. Творения. Т. 4. М.: Отчий дом, 1995.

329. *Святые* подвижники и обители Русского Севера: Усть-Шехонский Троицкий, Спасо-Каменный, Дионисьев Глушицкий и Александров Куштский монастыри и их обитатели / РАН ИРЛИ (Пушкинский дом); изд. подг. Г.М. Прохоров и С.А. Семячко. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005.

330. *Седакова О.А.* Церковнославянско-русские паронимы: матер. к словарю. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2005.

331. *Селиванов Ю. Б.* К вопросу о литературных источниках жития Марии Египетской // Герменевтика древнерусской литературы. Сборник 6. Часть 1. М.: ИМЛИ РАН,1993. С. 5—26.

332. *Семенюк Ю.В.* Сюжетно-композиционная структура славяно-русской переводной агиографии Киевского периода: дис. … канд. филол. наук. Орел, 2009.

333. *Семячко С.А.* Дионисиев Глушицкий мон-рь как центр агиографии // Монастырская культура: Восток и Запад: сб. ст. / РАН. ИРЛИ (Пушкинский дом); сост.е.Г. Водолазкин. СПб: Алм. «Канун»: Фонд «Сервантес», 1999. С. 86—92.

334. *Семячко С.А.* Проблемы изучения региональных агиографических традиций (на примере вологодской агиографии) // Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика / ред.: Семячко С.А. (отв. ред.), Руди Т.В. СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. С. 122—142.

335. *Сергий (Спасский), архиеп.* Полный месяцеслов Востока / по благ. Святейшего патриарха Московского и Всея Руси Алексия II. М.: Православная энциклопедия, 1997. Т. 3. Святой Восток. Ч. 2—3.

336. *Серебрянский Н.* Древнерусские княжеские жития. Обзор редакций и тексты. М.: Общество истории древностей росс. при моск. ун-те, 1915.

337. *Сидоров А.И.* Древнехристианский аскетизм и зарождение монашества. М.: Православный паломник, 1998.

338. *Скрипиль М.О.* Повесть о Петре и Февронии в ее отношении к русской сказке // ТОДРЛ / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом); Ред. В. П. Адрианова-Перетц. — М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1949. Т. 7. С. 131—167.

339. *Скрипиль М.О.* Переводная литература XI — нач. XIII в. Гл. 4. Житийная литература // История русской литературы в 10 т. Т. 1. Литература XI — нач. XIII в. / ред. тома А.С. Орлов [и др.]. М.; Л.: Издательство АН СССР, 1941. С. 87—113.

340. *Скрипиль М.О.* Повесть об Ульянии Осорьиной (Исторические комментарии и текст) // ТОДРЛ / АН СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом); ред.: В.П. Адрианова-Перетц, И.П. Еремин. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1948. Т. 6. С. 256—323.

341. *Словарь* библейского богословия / под ред. К. Леон-Дюфруа и [и др.]. 3-е изд. / пер. с фр. Киев; М.: Кайрос, 1998. С. I—XXIV, 1288 стб. С. I—X.

342. *Словарь* церковно-славянского и русского языка, составленный вторым отделением Императорской академии наук. Т. 4. СПб.: Типография Императорской академии наук, 1847.

343. *Смирнов Ю.М.* Христианство и язычество в «Повести о Петре и Февронии» // Рождественский сборник: матер. конф. Ковров: Маштеко, 2000. С. 42—45.

344. *Соболевский А.И.* «Память и похвала» св. Владимиру и «Сказание о свв. Борисе и Глебе»: По поводу статьи г. Левитского // Христианское чтение. СПб., 1890. №5—6. С. 791—804.

345. *Соболевский А.И.* История русского литературного языка. Л.: Наука, 1980.

346. *Солоненко Л.В.* Поэтика древнерусских женских житий: автореф. дис. … канд. филол. наук. Владивосток, 2006.

347. *Софроний (Сахаров), архимандрит*. Рождение в Царство Непоколебимое / под ред. иеродиак. Николая (Сахарова). Эссекс; М.: Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь; Паломникъ, 2000.

348. *Срезневский И. И.*. Житие Андрея Юродивого // СбОРЯС. 1880. Т. 20, ч. 4. С. 149—184.

349. *Срезневский И.И.* Словарь древнерусского языка: в 4 т. СПб.: Типография Императорской Академии наук, 1912. Т. 3. Р-Я. 910 стб.

350. *Степанов Ю.С.* Константы: Словарь русской культуры. Опыт исследования. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997.

351. *Стефан (Лобачевский), свящ*. Св. Антоний Великий: (Его жизнь, писания и нравственно-подвижническое учение). Одесса: Б. и., 1906.

352. *Схиг. Савва*. Близок к нам Господь: Жизнеописание, воспоминания духовных чад и труды схиигумена Саввы (Остапенко) / сост. М.Г. Жуковой. М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2010.

353. *Тальберг Н.* История Русской Церкви: в 2 т. Джондарвиль: типография преп. Иова Почаевского, 1959. Т. 1 (Репринт: Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994).

354. *Творогов О.В*. Задачи изучения устойчивых литературных формул Древней Руси // ТОДРЛ / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом) / отв. ред. Д.С. Лихачев. М.; Л.: Наука, 1964. Т. 20: Актуальные задачи изучения русской литературы XI—XVII веков. С. 29—40.

355. *Творогов О. В.* Житие Марии Египетской // СК. Вып. I (XI — первая половина XIV в.) / отв. ред. Д.С. Лихачев. Л.: Наука, Ленинградское отделение, 1987. С. 161—162.

356. *Творогов 1988а* = Творогов О.В. Свое и чужое: переводные и оригинальные памятники в древних сборниках XII—XIV веков // Русская литература. 1988. №3. С. 135—145.

357. *Творогов 1988б* = Творогов О.В. Древнерусские четьи сборники XII—XIV вв. // ТОДРЛ / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский Дом) / отв. ред. Д.С. Лихачев. Л.: Наука, 1988. Т. 41. С. 197—214.

358. *Творогов О.В.* Древнерусские четьи сборники XII—XIV вв.: (Статья вторая. Памятники агиографии) // ТОДРЛ / Академия наук СССР. Институт русской литературы (Пушкинский дом) / отв. ред. Д.С. Лихачев. Л.: Наука, 1990. Т. 44. С. 196—225.

359. *Творогов О.В.* Древняя Русь: События и люди. СПб.: Наука, 1994.

360. *Творогов О.В.* Владимир Всеволодович Мономах // Литература Древней Руси: Биобиблиографический словарь / сост. Л.В. Соколова; под ред. О.В. Творогова. М.: Просвещение, 1996. С. 32—33.

361. *Творогов О.В*. Древнерусская книжность XI—XIV веков: Каталог памятников // ТОДРЛ / Российская академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский дом) / отв. ред. О.В. Творогов. СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. Т. 56. С. 3—45.

362. *Творогов О.В.* О «Своде древнерусских житий» // Русская агиография. Исследования. Публикации. Полемика / ред.: С.А. Семячко (отв. ред.), Т.В. Руди СПб.: Дмитрий Буланин, 2005. С. 3—58.

363. *Творогов О.В.* Древнерусская книжность XI—XIV веков: Каталог памятников (Продолжение) // ТОДРЛ / Российская академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский дом) / отв. ред. О.В. Творогов. СПб.: Дмитрий Буланин, 2006. Т. 57. С. 368—430.

364. *Творогов 2008а* = Творогов О.В. Переводные жития святых в древнерусской книжности XI—XV вв. // ТОДРЛ / Российская академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский дом) / отв. ред. Н.В. Понырко. СПб.: Наука, 2008. Т. 59. С. 115—132.

365. *Творогов 2008б* = Творогов О.В. Переводные жития в русской книжности XI—XV веков. Каталог. М.; СПб.: Альянс-Археo, 2008.

366. *Тихон Задонский, святитель*. Т. 2. Сокровище духовное, от мира собираемое. М.: Изд-во им. Святителя Игнатия Ставропольского, 2003.

367. *Тихон Задонский, святитель*. Творения иже во святых отца нашего Тихона Задонского: в 5 т., в 2 кн. Кн. 2, т. 4. Издание Свято-Успенского Псково-Печерского монастыря, 1994. (Репринтное издание: М.: В синодальной типографии, 1889).

368. *Тихонравов* = Памятники отреченной русской литературы: в 2 т. / собр. и изд. Н. Тихонравовым. Т. 2. М.: В университетской типографии (Катков и К°), 1863. Т. 1—2.

369. *Толковый* словарь русского языка: в 4 т. / под ред. проф. Д.Н. Ушакова. Т. 4. С — Ящурный. М.: Гос. изд-во иностр. и нац. слов., 1940.

370. *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре: в 2 т. М.: Школа: «Языки русской культуры», 1995. Т 1. Начало христианства на Руси.

371. *Топоров В.Н.* Святость и святые в русской духовной культуре: в 2 т. М.: Языки русской культуры, 1998. Т. 2. Три века христианства на Руси (XII—XIV вв.).

372. *Троице*-Сергиева Лавра / сб. ст. Сергиев Посад: Изд. Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры, 1919.

373. *Турилов А.А.* Южнославянские памятники в литературе и книжности Литовской и Московской Руси XV — первой пол. XVI в.: Парадоксы истории и географии культурных связей // Славянский альманах 2000 / отв. ред. Михаил Андреевич Робинсон. М.: Индрик, 2001. С. 247—285.

374. *У истоков* культуры святости. Памятники древнецерковной аскетической и монашеской письменности / вступ. ст., пер. и комм. А.И. Сидорова. М.: Паломникъ, 2002.

375. *Ужанков А.Н.* Истоки русской художественной прозы // Русская бытовая повесть. М.: Советская Россия, 1991, С. 5—18.

376. *Ужанков А.Н.* О принципах построения истории русской литературы XI — первой трети XVIII в. М.: Б. и., 1996.

377. *Ужанков А.Н.* Из лекций по истории русской литературы XI — первой трети XIII в. «Слово о Законе и Благодати» Илариона Киевского. М.: НИЦ «Инженер», 1999.

378. *Ужанков А.Н.* Святые страстотерпцы Борис и Глеб: К истории канонизации и написания житий // Древняя Русь: Вопр. медиевистики. М., 2000. №2. С. 28—50; 2001. №1 (3). С. 37—49.

379. *Ужанков А.Н.* Повесть о Петре и Февронии Муромских (Герменевтический опыт медленного чтения) // Русский литературоведчесский альманах: сб. науч. тр., посвященный 75-летию В.Н. Аношкиной (Касаткиной). М.: Пашков дом, 2004. С. 7—35.

380. *Ужанков А.Н.* Повесть о Петре и Февронии Муромских // Литература в школе. 2005. №4. С. 13—18.

381. *Ужанков А.Н.* О проблемах периодизации и специфике развития русской литературы XI — первой трети XVIII в. Калининград: Изд-во РГУ им. И. Канта, 2007.

382. *Ужанков А.Н.* «Хытрець» или «Художникъ»? (Осмысление писательского труда древнерусскими книжниками) // Вестник Литературного института им. А.М. Горького. М.: Изд-во Лит. института им. А.М. Горького, 2008. С. 226—230.

383. *Ужанков А.Н.* Стадиальное развитие русской литературы XI — первой трети XVIII в. Теория литературных формаций: монография. М.: Изд-во Лит. института им. А.М. Горького, 2008.

384. *Ужанков 2009а* = Ужанков А.Н. О специфике развития русской литературы XI — первой трети XVIII в.: Стадии и формации. М.: Языки славянской культуры, 2009.

385. *Ужанков 2009б* = Ужанков А.Н. Проблемы историографии и текстологии древнерусских памятников XI—XIII вв. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009.

386. *Ужанков А.Н.* Историческая поэтика древнерусской словесности. Генезис литературных формаций. М.: Издательство Литературного института им. А.М. Горького, 2011.

387. *Успенский Б.А*. Семиотика искусства. М.: Языки русской культуры, 1995.

388. *Успенский Б.А.* Семиотика истории. Семиотика культуры. М.: Языки русской культуры, 1996.

389. *Успенский Б.А.* Борис и Глеб: восприятие истории в Древней Руси. М., 2000.

390. *Успенский Б. А.* 2004а = Успенский Б.А. Крестное знамение и сакральное пространство. М.: Языки славянской культуры, 2004.

391. *Успенский Б.А.* 2004б = Успенский Б.А. Историко-филологические очерки. М.: Языки русской культуры, 2004.

392. *Успенский Л.А.* Богословие иконы. Париж: Издательство западноевропейского экзархата. (Репринт). М., 1996.

393. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / пер. с нем. М.: Прогресс, 1967. Т. 2.

394. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского языка: в 4 т. / пер. с нем. М.: Прогресс, 1971. Т. 3.

395. *Федотов Г.П.* Трагедия древнерусской святости // Путь, 1931. №27. С. 43—70.

396. *Федотов. Г.П.* Святые Древней Руси. М.: Московский рабочий, 1990.

397. *Федотова М.А.* Житие святой Варвары в Древней Руси // ТОДРЛ / Российская академия наук. Институт русской литературы (Пушкинский дом) / отв. ред. О.В. Творогов. СПб: Дмитрий Буланин, 2003. Т. 53. С. 76—89.

398. *Феофан Затворник, святитель*. Мысли на каждый день года по церковным чтениям из Слова Божия. День 215. URL: http://azbyka. ru/?otechnik/Feofan_Zatvornik/calendar=215 (дата обращения: 14.12.2012).

399. *Филарет, святитель*, митрополит Московский и Коломенский. Творения (Слова и речи): в 5 т. М., 1873—1885. Т. 4. (Репринтное издание). М.: Издательство Новоспасского ставропигиального мужского монастыря, 2007.

400. *Флоренский П*. Антоний романа и Антоний предания. Сергиев Посад: Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1907.

401. *Флоренский П.* Антоний романа и Антоний предания // Он же. Сочинения: в 4 т. / сост. и общ. ред. игумена Андроника (А.С. Трубачева). М.: Мысль, 1994. Т. 1. С. 490—527.

402. *Флоренский П.* Троице-Сергиева Лавра и Россия // Троице-Сергиева Лавра: сб. ст. Сергиев Посад: Изд. Комиссии по охране памятников искусства и старины Троице-Сергиевой Лавры), 1919. С. 3—29.

403. *Флоренский П.А.* Имена: Сочинения. М.: ЭКСМО-Пресс; Харьков: Фолио, 1998.

404. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Вильнюс: Вильтис, 1991. (Репринтное издание. Париж, 1937).

405. *Хализев В.Е.* Теория литературы. М.: Высшая школа, 2002.

406. *Хализев В.Е.* Ценностные ориентации русской классики: монография. М.: Гнозис, 2005.

407. *Хоружий С.С.* Концепция Совершенного Человека в перспективе исихастской антропологии // Совершенный Человек. Теология и философия образа / ред. Ш.М. Шукуров. М.: Валент, 1997. С. 41—71.

408. *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М.: Издательство гуманитарной литературы, 1998.

409. Хоружий С.С. Аналитический словарь исихастской антропологии // Синергия. Проблемы аскетики и мистики. Православие: сб. ст. / под общ. ред. С.С. Хоружего. М.: Ди-Дик, 1995.

410. *Хоружий С. С.* Синергия. // «Энциклопедии философских наук». Тт. 1—6 (в печати). URL: http://www.wco.ru/biblio/books/horuzhy1/ H01-T. htm#1s (последнее обращение — 3 декабря 2012 г.).

411. *Христианство 1993* = Христианство: энциклопедический словарь: в 3 т. / ред. колл. С.С. Аверинцев (гл. ред.) [и др.]. М.: Большая российская энциклопедия, 1993. Т. 1.

412. *Христианство 1995* = Христианство: энциклопедический словарь в 3 т. / под ред. С.С. Аверинцева [и др.] М.: Большая российская энциклопедия, 1995. Т. 2.

413. *Чекова И.* Змей, князь и мудрая дева в житийной «Повести о Петре и Февронии муромских» // Мир житий: сб. матер. конфер. Москва, 3—5 октября 2001 г. / отв. ред. О.В. Гладкова. М.: Имидж-Лаб., 2002. С. 181—192.

414. *Человек* в контексте культуры. Славянский мир / отв. ред. И.И. Свирида. М.: Индрик, 1995.

415. *Человек* и культура. Индивидуальность в истории культуры: сб. ст. / под ред. А.Я. Гуревича. М.: Наука, 1990.

416. *Черная Л.А.* Антропологический код древнерусской культуры. М.: Языки славянских культур, 2008.

417. *Чумакова Т.В.* Природа человека в отечественной религиозно-философской мысли конца XVI — начала XVIII в. // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 6. Философия. Политология. Культурология. Право. Международные отношения. 2009. №1. С. 61—70.

418. *Чумакова Т.В.* «В человеческом жительстве мнози образы зрятся». Образ человека в культуре Древней Руси. СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2001.

419. *Чумакова Т.В.* Образ человека в культуре Древней Руси: Опыт философско-антропологического анализа: дис. … д. филос. наук. СПб.: Б. и., 2002.

420. *Шайкин А.А.* Фольклорные традиции в «Повести о Петре и Февронии муромских» // Фольклорные традиции в русской и советской литературе. М.: МГПИ, 1987. С. 20—26.

421. *Шмелев И.С.* Богомолье // Сочинения: в 2 т. / сост., подг. текста и комм. О. Михайлова. М.: Худож. лит., 1989. Т. 2. С. 47—176.

422. *Шмеман А., протопресвитер*. Евхаристия. Таинство Царства. М.: Паломник, 1992.

423. *Юрганов А.Л.* Категории русской средневековой культуры. М.: МИРОС, 1998.

424. *Юрганов А.Л.* Нелепое ничто, или Над чем смеялись святые Древней Руси? // Каравашкин А.В., Юрганов А.Л. Опыт исторической феноменологии: Трудный путь к очевидности. М.: РГГУ, 2003. С. 211—290.

425. *Яблонский В.* Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб.: Б. и., 1908.

426. *Яхонтов И.* Жития св. севернорусских подвижников Поморского края как исторический источник: составлено по рукописям Соловецкой библиотеки. Казань: Типография Императорского университета, 1881.

О. В. Иванайнен

«АЗЪ» ЛЕТОПИСЦА В «ПОВЕСТИ ВРЕМЕННЫХ ЛЕТ», ЕГО ВАРИАНТЫ И СПОСОБЫ ВЫРАЖЕНИЯ

ВВЕДЕНИЕ

Категория автора не обделена вниманием в современном литературоведении[1]. Специфика древнерусских произведений не только в том, что значительная их часть анонимна, но и в том, что древнерусскому автору не свойственно индивидуальное авторское сознание, известное нам по литературе нового времени. С. С. Аверинцев, выясняя лексическую этимологию слова «авторство», приходит к заключению, что «у истоков» его значение смыкается с понятием «авторитет», т.е. для архаического сознания имя «автора» есть знак «авторитета»[2]. В установившемся представлении «о едва ли не полном отсутствии авторского самосознания у древнерусских писателей» Е. Л. Конявская видит причину того, что вопросы «авторского комплекса» «принадлежат к наименее изученным в современной медиевистике»[3]. Не способствует решению проблемы отсутствие общепринятой терминологии, разнотолки в определении ключевых понятий авторского комплекса и в их соотношении.

Общетеоретические исследования по проблеме «автора» базируются, как правило, на творчестве писателей Нового времени[4], поэтому разрабатываемый понятийный аппарат оказывается плохо применим к литературе Древней Руси. Достаточно указать на разграничение между древнерусской и новой литературами по категориям вымысла/достоверности, чтобы осознать, что такие термины, как «сюжет», «образ героя», «образ автора» имеют в этих типах литератур разное наполнение.

Применительно к «Повести временных лет» сложно решаемым остаётся вопрос о целостности летописного текста как литературного произведения[5], как и вообще его отнесённости в числе других древнерусских памятников собственно к «литературе»[6]. Между тем, как отмечают теоретики литературы, «единство и целостность лите-

ратурного произведения напрямую связаны с фигурой (образом) автора»[7].

«Сводный» характер летописей, «жанровая пестрота», отсутствие «единого» автора обусловили то, что господствующими в науке остаются историческое и текстологическое направления (иногда объединённые в историко-текстологическое). Текстологи пытаются отыскать, реконструировать реальные летописные своды или слои и, по возможности, атрибутировать их, причём определение сводов делается на основе всякого рода стыков, вставок, перестановок. «Шахматовский метод»[8] имеет многочисленных сторонников и продолжателей, к их числу, в частности, относятся Д. И. Абрамович[9], Н. Серебрянский[10], Н. Н. Воронин[11], М. Д. Присёлков[12], Д. С. Лихачёв[13], Б. А. Рыбаков[14]. Гипотезы двух последних наряду с «шахматовской» вошли в учебные пособия[15]. «Шахматовский метод» остаётся господствующим и в работах исследователей, выступающих с критикой тех или иных конкретных положений А. А. Шахматова. В числе оппонентов А. А. Шахматова были С. А. Бугославский[16], В. М. Истрин[17], Л. В. Черепнин[18], Н. Н. Ильин[19], А. Н. Насонов[20], А. Г. Кузьмин[21], Л. Мюллер[22], А. В. Поппэ[23] и ряд других учёных, которые предложили собственные гипотезы развития начального этапа русского летописания.

Предлагаются новые методы определения авторства в рамках всё того же текстологического направления. Л. В. Милов берёт за основу формально-количественную методику[24], в результате которой подтверждает авторство Нестора по текстам «Чтения о Борисе и Глебе», Жития Феодосия, «Печерской повести» (летописные статьи 1051, 1074, 1091 гг.) и летописной статьи 1015 года. А. А. Гиппиус использует лингвистический аспект — архаичные или новые грамматические формы[25]. Методика стратификации текста, опробованная А. А. Гиппиусом, легла в основу гипотетических построений С. М. Михеева[26]. А. Л. Никитин в поисках очередного соавтора «Повести временных лет», названного исследователем «киевлянином-краеведом», обращает внимание «на индивидуальные особенности стиля, на повторяющиеся в разных «новеллах» одни и те же синтагмы, на излюбленные автором «словечки» и манеру полемизировать с невидимыми оппонентами»[27]. «С позиции «идеологии» летописца» осуществляет отбор и атрибуцию текстов М. Х. Алешковский, которому, между прочим, принадлежит ценное замечание по поводу целостности «Повести»: «перед нами произведение, отличающееся необычайной цельностью авторского мировоззрения, ав-

торской политической и художественной позиции, несмотря на многосоставное, противоречивое и в то же время контрастное разнообразие речевых средств»[28].

Одним из первых с позиции литературного труда подошёл к изучению «Повести временных лет» М. И. Сухомлинов[29]. Он сделал интересные наблюдения над стилистикой летописного текста, в сравнительно-типологическом аспекте исследовал особенности литературной манеры древних писателей, выделил два типа летописных статей: «краткие заметки» и «подробные описания». Впоследствии наблюдения над жанровыми формами летописных статей были развиты в исследованиях И. П. Хрущова[30], И. П. Ерёмина[31], О. В. Творогова[32]. Важным дифференциальным признаком жанровых форм выступает, по мысли И. П. Ерёмина, наличие/отсутствие автора: «летописный рассказ» отличается от «погодной записи» появлением «автора», который «заявляет о себе оценками тех или иных событий, попытками комментировать их, прямой характеристикой действующих лиц, отступлениями в сторону (морально-дидактические сентенции), даже отбором слов, в особенности же своей индивидуальной манерой излагать рассказ»[33].

Литературоведческий подход, предполагающий изучение «Повести временных лет» как реально существующего «целого» текста, исследование «автора» как литературной, текстовой категории, был обоснован А. А. Шайкиным[34]. Выражая разочарование в возможностях только текстологического подхода, учёный замечает: «к какой именно из десятков существующих текстологических версий следует привязывать литературоведческий подход?»[35]. И далее: «Даже если текстологи сумеют дать не гипотетическую, а абсолютно достоверную картину «движения текста» летописи, сумеют точно отделить один слой от другого, то и в этом случае для литературоведческого анализа учёт «слоистости» имел бы обязательный, но тем не менее вспомогательный характер. Литературоведческий анализ должен иметь дело, прежде всего, с реально существующей редакцией, с той цельностью и противоречивостью, какая сложилась в существующем тексте»[36]. Учёт «единства» ПВЛ как художественного произведения важен и при исследовании проблемы автора-летописца. Как считает А. А. Шайкин, «прежде чем появится возможность категориальной характеристики древнерусского автора, необходимо провести немало эмпирических исследований, выявляющих типовые слу-

чаи авторских экспликаций, их идеологию, способы и формы в древнерусских текстах»[37].

Попытки объединить традиционную текстологическую методику с собственно литературоведческим подходом впервые наметились в исследованиях Д. С. Лихачёва[38] и И. П. Ерёмина[39]. Д. С. Лихачёву принадлежат суждения о характерных для средневекового искусства коллективных чувствах и коллективном отношении к изображаемому, а также о жанровых отличиях образа автора (образ автора-агиографа, автора-летописца и т. д.)[40]. Противоречивость теоретических построений учёного заключается в признании, с одной стороны, цельности «Повести временных лет», с другой стороны — её «сводного» характера. Последнее определяет мировоззрение летописца, которое под пером Д. С. Лихачёва тоже становится «сводным»: «летопись не отражает даже единого, цельного мировоззрения летописца»[41].

С точки зрения реального единства «Повести временных лет» подошёл к изучению текста И. П. Ерёмин: «Реально дошедший до нас текст «Повести» должен лечь в основу анализа и потому, что он реальный, то есть безусловно достоверный»[42]. В работе «Повесть временных лет». Проблемы её историко-литературного изучения» учёный сосредоточивает пристальное внимание на особенностях *литературной* работы летописцев, их стиля. Между тем, абсолютизация «погодного принципа» привела И. П. Ерёмина к выводам о «допрагматическом», «фрагментарном» мышлении летописцев, проявившемся в характере и способах оценки летописных персон и событий. Отталкиваясь в своих построениях от теории «фрагментарности», концентрируясь на «противоречиях», «швах», «загадках» летописного текста, ни И. П. Ерёмин, ни Д. С. Лихачёв так и не смогли оторваться от традиционных текстологических подходов[43].

Выражая неудовлетворённость сегодняшним состоянием медиевистики, нерешённостью многих вопросов «авторского комплекса», Е. Л. Конявская обращается к изучению особенностей авторского самосознания[44] и выявлению форм авторского присутствия в летописных текстах[45]. В результате сопоставительного анализа текстов Германа Вояты и пономаря Тимофея исследовательница выделяет характерные черты двух авторов (высказывания от 1-го лица; эмоциональные оценки; излюбленные эпитеты, оговорки; рассуждения в духе христианского провиденциализма; комментарии к событиям; «самоотсылки» и т. д.), которые свидетельствуют об их индивидуальном стиле.

С точки зрения этнического самосознания древних авторов анализируют летописные сообщения «Повести временных лет» Н. И. Толстой[46] и В. М. Живов[47].

Вопрос о специфике авторского самовыражения в «Повести временных лет» был поднят в работе В. Ф. Харпалёвой[48]. Исследовательница предлагает рассматривать некоторые типы авторских ремарок «как своеобразный способ организации структуры летописного текста в единое целое». При этом «характерные особенности авторского своеобразия» вслед за Д. С. Лихачёвым она связывает с «жанровой принадлежностью памятника»[49].

В последнее время возрастает интерес к герменевтическому направлению в изучении древних текстов и их авторов. В ряду таких исследователей назовём С. Я. Сендеровича[50], Р. Пиккио[51], И. Н. Данилевского[52], которые предлагают рассматривать текст «Повести временных лет» в контексте Священной истории. С точки зрения эсхатологизма объясняются «характерные черты древнерусского летописания»[53], авторские интенции. В работах А. С. Дёмина актуализируются особенности повествовательной манеры летописцев[54].

Попытки систематизации текстовых сообщений «Повести временных лет», помеченных авторским присутствием, предпринимались ещё в конце XIX — начале XX века. И. И. Срезневский, используя в качестве маркирующих признаков высказывания от 1-го лица, авторские ремарки, сообщения, похожие на запись очевидца, и др., сделал выборку летописных материалов и пришёл к заключению, что «в написании летописи приняли участие последовательно, по крайней мере, два лица, отделённые одно от другого чуть не полувеком»[55]. Обращая внимание на «характер» речи летописца, событийные подробности при изложении исторических фактов, идеологические предпочтения, оценки и т.д., П. П. Толочко[56] выделяет эпизоды, где ощущается авторское присутствие, и выстраивает научные гипотезы о времени написания летописных статей и имени их составителя.

В своём исследовании мы стремимся уйти от атрибутирования пластов текста «Повести временных лет» тому или иному летописцу и предпринимаем попытку изучения «автора» как литературной категории, т.е. изучению того, в каких формах, в каких экспликациях предстаёт автор летописи; в каких ситуациях преодолевается безличность летописного изложения, и текст окрашивается той или иной авторской оценкой, пронизывается субъективизмом.

Глава 1

ЛЕТОПИСЕЦ — ОЧЕВИДЕЦ

Мы исходим из понимания «Повести временных лет» (далее ПВЛ) как целостного произведения, обладающего структурной завершённостью и общей идейной направленностью. Отсюда намечается определённый подход к рассмотрению проблемы автора-летописца: не реконструкция сводов и определение имён конкретных авторов, причастных к работе над летописью, а выявление типовых случаев авторских экспликаций в реально дошедшем до нас тексте ПВЛ и их классификация.

При фиксировании авторских проявлений нами использовался метод семантического и лексического отбора текстовых сообщений, обладающих признаками оценочности, субъективности, включённости авторской позиции в структуру повествования. Позиции авторской вненаходимости, метапозиции можно противопоставить позицию включённости в описание, выражающую субъективность восприятия настоящего[57]. На основе разных форм авторских проявлений нами были разработаны две классификации: *семантическая и внешних (словесных) форм*[58]. Тексты первой группы представилось возможным подразделить на две подгруппы: *очевидческие* и *аксиологические*. Настоящая глава посвящена *очевидческим* текстам.

1. Прямые сообщения автора о себе

Тексты с прямым сообщением автора о себе встречаются в ПВЛ в летописных статьях 1051, 1091, 1093 и 1110 гг. Первое упоминание летописца о себе обнаруживается в так называемой Печерской повести, датируемой 1051 годом. Рассказав об истории создания Печерского монастыря, его игуменах и чернецах, автор в числе пришедших к Феодосию называет себя: **азъ придохъ худый и недостойный рабъ, и приять мя лѣт ми сущю 17 от роженья моего. Се же написахъ и положихъ, в кое лѣто почалъ быти манастырь, и что ради зоветься Печерьскый**[59]. Исходя из написанного, узнаём, что летописец пришёл в Печерский монастырь в возрасте 17 лет, был принят Феодосием и является автором рассказа о Печерской обители. В заслугу себе автор ставит только рассказ о Печерском монастыре, видимо потому, что здесь потребовались

его самостоятельные изыскания, тогда как остальной материал он находил уже готовым и только вносил в летопись.

На протяжении нескольких столетий учёные спорят об имени этого летописца, но так и не пришли к единому мнению. А. А. Шахматов атрибутирует текст о 17-летнем юноше, пришедшем в монастырь, Нестору, несмотря на противоречия, имеющиеся в «Житие Феодосия», где Нестор «совершенно ясно говорит о себе, что он пришёл в Печерский монастырь после смерти Феодосия при его преемнике Стефане»[60]. Е. Е. Голубинский, А. Г. Кузьмин сообщение 1051 года связывают с именем Сильвестра, полагая, что прежде он мог быть монахом Киево-Печерского монастыря, а оттуда выведен в игумены Выдубицкого. Для нас представляется важным не определение имени конкретного *летописателя*, а выявление вполне чёткой «*аз-позиции*», которую занимает здесь автор.

Для текстов с прямым сообщением автора о себе характерно использование самоуничижительных формул. В вышеозначенном примере это **хѹдый и недостойный рабъ**. Рассматривая подобные формулы в контексте проблемы авторского самосознания в литературе Древней Руси, Е. Л. Конявская отмечала глубокие традиции такой «скромности» и предостерегала от чрезмерного доверия к авторскому самоуничижению: «традиционный образ автора — «недостойного» и «неразумичного» — нельзя воспринимать слишком буквально и отождествлять с внутренним самосознанием древнерусского писателя»[61]. Исследовательница говорит об ориентированности самоуничижительных формул на профессиональную сторону собственного несовершенства. На наш взгляд, в статье 1051 года речь идёт скорее о духовном несовершенстве, которое проистекает от неопытности, юности. Автор сообщает о себе в конце летописной статьи после подробного описания заслуг Феодосия, к которым относит увеличение числа монастырской братии, введение монашеского устава и, как следствие, возросший авторитет и влиятельность Печерского монастыря. То есть на тот момент, когда Феодосий, благодаря своим добродетельным поступкам, приобрёл в церковной среде уважение и авторитет, будущий автор (очевидно, что статья написана позднее самого события) лишь только сделал маленький шажок на пути к познанию Бога и, придя в монастырь, проявил готовность отречься от земных благ взамен духовным. Он «худый» и «недостойный» по отношению к Феодосию, своему учителю и наставнику.

Погодная статья 1091 года написана от первого лица участником перезахоронения мощей преподобного Феодосия. Рассказывая о личном участии в этом процессе, летописец называет себя грешным:

азъ грѣшный первое самовидець, еже скажю, не слухомъ бо слышавъ, но самъ о семь началникъ (138). Осознание собственной греховности — одна из отличительных черт самоуничижительных формул древнерусского книжника[62]. В новом развитии темы о казнях Божьих 1093 года автор причисляет себя к тем грешникам, которые разгневали Бога и ввергли Русь в череду бедствий и страшных мучений: **Се бо азъ грѣшный и много и часто Бога прогнѣваю, и часто согрѣшаю по вся дни** (147). По мысли П. П. Толочко, летописец, обозначивший своё причастие к описываемым событиям, занимает чёткую гражданскую позицию[63]. Мы считаем, что здесь имеет место синкретизм религиозно-гражданской позиции летописца, причём с явным превалированием религиозной, которая определяет и включает в себя гражданственность.

Ориентированность самоуничижительной формулы на профессиональное несовершенство имеет место в ПВЛ в статье 1091 года. О сложности подобрать достойные слова в адрес своего духовного наставника автор «сокрушается» в похвале Феодосию: **Азъ же, грѣшный твой рабъ и ученикъ, недоумѣю, чимь похвалити добраго твоего житья и въздержанья** (140). Недоумение по поводу способа словесного воспевания заслуг учителя соотносится с недостатком литературной образованности и таланта, что связано со стремлением русских книжников выразить высокую значимость словесного творчества[64]. Автор похвалы называет себя «рабом» и «учеником» Феодосия. И если понятие «раб» заключает в себе момент уничижения, то «ученик» звучит гордо, с определённым достоинством и самоуважением, свидетельствует о преемственности. Быть учеником самого Феодосия Печерского — великая честь, ведь ученичество предполагает последовательность во взглядах и интересах, необходимость соответствовать образцу.

Семантическая и лексическая однородность текстов 1051, 1091 и 1093 гг. может свидетельствовать в пользу единого авторства.

Между тем некоторые тексты с прямым сообщением автора о себе содержат элементы авторского эгоцентризма. Так, заключительные слова хвалебной речи в адрес Феодосия (1091 г.) противоречат традиционному образу древнерусского автора «недостойного» и «неразумичного». Обращаясь на страницах летописи к своему духовнику, книжник просит не за всех христиан, а за себя: **Молися за мя, отче честный, избавлену быти от сѣти неприязнины, и от противника врага сблюди мя твоими молитвами** (141). С подобным вариантом молитвы к святому встречаемся в погодной записи 1110 года, в

авторской приписке игумена Сильвестра: **Игуменъ Силивестръ святаго Михаила написах книгы си Лѣтописець, надѣяся от Бога милость прияти, при князи Володимерѣ, княжащю ему Кыевѣ, а мнѣ в то время игуменящю у святаго Михаила въ 6624, индикта 9 лѣта; а иже чтеть книгы сия, то буди ми въ молитвахъ** (188). Приписка Сильвестра по стилистике и интонации отличается от других прямых авторских проявлений. В ней нет уничижения, наоборот, слышен голос человека, который знает себе цену, требует от читателей поминания своей личности в молитвах и надеется за свой труд получить специальную милость от Бога. Как отмечает А. П. Толочко, «колофон Сильвестра свидетельствует о том, что он был летописателем, а не простым коппистом. …в приписке Сильвестра нет ни одной формулы, приличествующей скромному труду копииста. Напротив, это выдержанное в твёрдых выражениях и даже несколько самоуверенное утверждение»[65].

Итак, большинство авторских высказываний о себе связано с Киево-Печерским монастырём и именем Феодосия Печерского. Свою причастность к описываемым событиям автор отмечает в отступлении о казнях Божьих. Осознавая важность своего труда, летописец обозначает своё имя. Одни тексты о себе содержат самоуничижительные топосы (летописец называет себя худым и недостойным рабом, осознаёт собственную греховность), что являлось данью литературной традиции, в других случаях автор называет себя учеником Феодосия, осознаёт «авторские права» в отношении рассказа о Печерском монастыре и Летописца в целом, проявляет «личностную» авторскую позицию.

2. Летописец — очевидец, участник событий

«Очевидческие» тексты показательны с точки зрения авторского самовыражения. Большинство из них обнаруживается в печерских известиях, например, в рассказе о жизни киево-печерских подвижников. Начало повествования строится по принципу устного рассказа. Летописец стремится «привлечь внимание читателя через понятие «чудного», то есть необычного, выдающегося», что сближает летописный рассказ с патериковым, который «по сути тождествен устному рассказыванию»[66]: **Таци бо бѣша любовници, и въздержьници, и постници, от них же намѣню нѣколико мужь чюдных** (126). Перечислив удивительные способности каждого из черноризцев, автор приступает к повествованию об Исакии: **Яко се бысть другый черноризець, именемь Исакий, яко же и еще сущю ему в мирѣ, в житьи**

мирьстѣмь, и богату сущю ему, бѣ бо купець, родом торопечанинь, и помысли быти мнихъ, и раздая имѣнье свое требующим и манастыремъ, и иде к великому Антонью в печеру, моляся ему, дабы 'и створилъ черноризцемь (127). Интересные наблюдения с точки зрения выявления авторской позиции в рассказе об Исакии предложил С. Б. Чернин, обративший внимание на такие свойства автора-повествователя, как осведомлённость о жизни Исакия до принятия монашества, сознательный отказ от придания рассказу черт агиографичности (краткость описания таких важных событий, как принятие решения об уходе в монастырь, о пришествии к старцу-отшельнику и о пострижении), намеренное употребление сниженной, бытовой лексики в расчёте на повседневный опыт читателя. Документальность придают рассказу отмеченные автором событийные подробности. Он знает, как Исакий облёкся во власяницу, где именно он уединился, называет размер кельи — **яко четырь лакотъ**; его рацион питания; каким образом Антоний передавал ему пищу — **и подаваше ему оконцемъ, яко ся вмѣстяше рука**; как Исакий спал и сколько лет продолжалось затворничество.

С точки зрения непосредственного наблюдателя описывается видение Исакия: **Единою же ему сѣдящю, по обычаю, и свѣщю угасившю, внезапу свѣт восья, яко от солнца, в печерѣ, яко зракъ вынимая человеку. И поидоста 2 уноши к нему красна, и блистаста лице ею, акы солнце** (128). Летописцу оказываются доступны не только событийные факты, но и тайные помыслы персонажа, не способного распознать **бѣсовьскаго действа**. Автор как всеведущий повествователь описывает бесовские забавы, получающие в тексте речевое наполнение: «**Възмѣте сопели, бубны и гусли, иударяйте ат ны Исакий спляшеть**» (128).

В дальнейшем повествовании происходит смена точек зрения. С позиции неосведомлённого читателя автор рассказывает о том, как Антоний, придя утром к оконцу, чтобы покормить Исакия, не дождался ответа, и, подумав, что тот преставился, позвал монахов и Феодосия раскопать проход и вынести чернеца. Когда выяснилось, что он жив, Феодосий предложил свою интерпретацию происшедшего: «**Се имать быти от бѣсовьскаго дѣйства**». Мнение Феодосия, как считает С. Б. Чернин, «несет в себе имплицитное утверждение непререкаемого его авторитета для рассказчика», и во многом объясняет авторскую позицию в предшествующем описании. Содержит оно и указание на возможный источник информации о жизни Исакия: «возможно, он был среди тех, кто раскапывал келью подвижника и слы-

шал слова Феодосия, или же слышавшие их передали ему сказанное игуменом, или же слова Феодосия стали широко известны среди монахов и прочно закрепились в их актуальном, передаваемом от одного к другому знании об Исакии»[67].

Действительно ведущая роль в рассказе об Исакии отводится Феодосию, который после отъезда Антония взял на себя заботу о спасении черноризца. Летописец отмечает, что **Феодосий же сам своима рукама омываше и спряташеть 'и, за 2 лѣта се сотвори около его.** Кроме того, **Феодосий же моляше Бога за нь, и молитву творяше над нимь день и нощь.** Именно Феодосию автор приписывает полное выздоровление Исакия, трактуемое как «избавление от дьявольских козней»: **и тако избави 'и Феодосии от козни дьяволя** (129). Думается, что во многом авторитетность Феодосия, желание летописцев прославить его добродетели, повлияли на внесение этого сюжета в летопись. В то же время Е. Л. Конявская связывает причину увековечивания для потомков истории Исакия с чудом: «С помощью чуда обнаруживаются порок и грех, даётся знамение о том, что подвиги иноков богоугодны»[68]. Сравнивая тексты о черноризцах печерских, содержащиеся в ПВЛ и «Житие Феодосия», исследовательница обнаруживает очевидную между ними связь и заключает, «что первичным был летописный текст, который Нестор впоследствии включил в «Житие», соответственно переделав»[69].

Рассказ о выздоровлении Исакия сопровождается эмоциональными репликами: **Се же бысть дивно чюдно; яко за 2 лѣта лежа си ни хлѣба не вкуси, ни воды, ни овоща, ни от какого брашна, ни языкомъ проглагола, но нѣмъ и глух лежа за 2 лѣта** (129). По этому поводу С. Б. Чернин замечал: «Судя по всему, рассказчик не только стремится удивить своих читателей, но и сам удивляется тому, что происходило с Исакием. Этот факт вновь нарушает всеобъемлемость его компетенции как повествователя — он все более обнаруживает себя как свидетель, как реальный автор, человек, имевший возможность видеть происходившее с Исакием или слышавший подробные рассказы об этом от других»[70].

Заключительная часть рассказа развивает тему «чудности» Исакия. Повествование строится по принципу коротких рассказов, в основу которых положен яркий, запоминающийся случай. С позиции реального очевидца передаются сведения о том, как Исакий ходил в стоптанных башмаках, из-за чего ноги во время заутрени зимой примерзали к камню; как однажды по насмешливой просьбе повара взял ворона в руки и принёс повару; как поселился в пещере и собирал детей, одевал

их в одежды чернеческие; сносил побои от игумена Никона и родителей тех детей; как смог потушить босыми ногами вспыхнувший в одну из ночей огонь. Речи, вложенные в уста Исакия, где он противопоставляет жизнь в затворе с жизнью в общежительном монастыре («**Се уже прелстил мя еси былъ дьяволе, сѣдяща на едином мѣстѣ; а уже не имам ся затворити в печерѣ, но имам тя побѣдити, ходя в манастырѣ**»), интерпретация его действий как юродство помогают понять особенности мышления и ценности летописца. По замечанию С. Б. Чернина, эти сентенции отсылают «к дискурсу киево-печерских монахов, сторонников общежительного устава, считающих главным авторитетом для себя игумена Феодосия»[71]. Реальный автор в лице печерского монаха обнаруживает себя в летописном сообщении: **И ина многа повѣдаху о немь, а другое и самовидець бых** (130). Таким образом, летописец чётко обозначает свою позицию: он и самовидец, и «послух», и свидетельства очевидцев он ставит на первое место.

Рассказ о перенесении мощей Феодосия Печерского (1091 г.) характеризуется прямым выражением авторской позиции и написан участником события, о чём есть прямое свидетельствование: **повелѣ игуменъ рушити кдѣ лежать мощѣ его** и т.д. (138). Интересно, что летописец предваряет рассказ ремаркой о намерении довести до адресата безусловно достоверные сведения, он отдаёт предпочтение информации, полученной по личным впечатлениям: **первое самовидець**. При этом он не просто сообщает о личном участии в процессе перезахоронения, а подчёркивает свою роль в событии: **скажю, не слухомъ бо слышавъ, но самъ о семь начальникъ**.

От первого лица летописец начинает повествование о ходе подготовки к процессу поиска и перезахоронения останков Феодосия: **Азъ же пришедъ и со игуменомъ, не свѣдущю никомуже, разглядавша, кудѣ копати, и знаменавша мѣсто, кдѣ копати, кромѣ устья** (138)[72]. Авторская речь строится по принципу прямой речи персонажа. Заботясь не столько о связности рассказа, сколько о достоверности, летописец стремится не упустить из виду ни одну значимую, с его точки зрения, деталь[73]. Для него существенно, что знаковое событие покрыто ореолом тайны. Втайне от всех определяется место, где следует копать, о секретности задания напоминает рассказчику игумен: «**Не мози повѣдати никому же от братьи, да не увѣдаеть никтоже; но поими, его же хощеши, да ти поможеть**» (138). В тёмное время суток, втайне, задуманное осуществляется: **И въ вторник вечер в суморок, пояхъ с собою 2 брата, не вѣдущю никомуже, придох в печеру и, отпѣвъ псалмы, почах копати** (138).

По мере рассказывания в нейтральное повествование проникают подробности субъективного характера и эмоциональные отклики. Автор сообщает о физической усталости: **И утрудився вдахъ другому брату, копахомъ до полуночья, трудихомся, и не могуче ся докопати**. Передаёт своё внутреннее состояние: **начах тужити, еда како на страну копаемъ**; присутствует элемент самооценки: **Азъ же, вземъ рогалью, начах копати рамено** (138). Итогом внутренних переживаний становится не вполне адекватная реакция на результат работы: **Егда же прокопахъ, обдержашеть мя ужасть, и начах звати: «Господи помилуй!»** (138). Существительное «ужас» и производный от него глагол «ужаснулись» употребляются в ПВЛ в значении «страх, сильное душевное потрясение», о чём свидетельствуют аналоги-контексты[74], эти значения в числе прочих зафиксированы и словарём И. И. Срезневского[75]. «Ужас» охватывает митрополита, нетвёрдого в вере: **И митрополита ужасть обиде, бѣ бо нетвердъ верою к нима** (121); характеризует состояние Давыда накануне преступления: **и не бѣ в Давыдѣ гласа, ни послушанья: бѣ бо ужаслъся, и лесть имѣя въ сердци** (172) и Владимира при известии об ослеплении Василька: **Володимеръ же слышавъ, яко ять быстъ Василко и слѣпленъ, ужасеся, и всплакавъ** (174); передаёт состояние монахов, воочию узревших «чудность» Исакия: **и ужасошася, и повѣдаша игумену и братьи, и начаша братья чтити 'и** (130) и людей, потрясённых необычным знамением: **ужасошася вси людье** (141). «Ужас» нападает на воинов во время сражений: **убояся, и ужасъ нападе на нь и на воѣ его** (170)[76]. В данном контексте отсутствует негативный смысловой оттенок значения, и «ужас», по-видимому, соотносится не столько со «страхом», сколько с большим душевным потрясением, изумлением, глубоким осознанием торжественности и значимости момента.

Повествование переключается в план 3-го лица, и прямая авторская речь переходит в косвенную, когда в рассказ очевидца вторгаются свидетельства сторонних лиц. Летописец пересказывает «чудеса», которые из окон монастыря наблюдали печерские монахи: **Егда udариша в било, видѣста 3 столпы, ако дуги зарны, и стоявше придоша надъ верхъ церкве, иде же положенъ быстъ Феодосии** (138). Не менее реалистичны по описанию впечатления епископа Стефана, который одномоментно с печерцами увидел **зарю велику надъ печерою**. Вместе с тем «чудо» оказывается мимолётным и очень зыбким, доступным лишь с большого расстояния, поэтому **и яко придоста близь, видѣста свѣщѣ многы надъ печерою, и придоста к**

печерѣ, и не видѣста ничтоже (138—139). А. А. Шайкин отмечает: «Такая искренность замечательна: как ни любил автор своего игумена Феодосия, он не поддался соблазну личного свидетельствования чудес, он сохраняет чувство реальности и в этот необычный и торжественный для него момент»[77].

Переход к очевидческим наблюдениям осуществляется посредством переключения повествования в план 1-го лица: **Єгда бо прокопахъ, послахъ къ игумену: «Приди да вынемемъ 'и»** (139). Впечатления самовидца закреплены в описании внешнего вида мощей Феодосия и процесса выноса останков из пещеры: **и видѣхом лежащь мощьми, но состави не распалися бѣша, и власи главнии притяскли бяху. И взложьше 'и на вариманътью и, вземше на рамо, вынесоша 'и предъ пещеру** (139). На этом заканчивается рассказ живого участника события. Описание официальной церемонии перенесения мощей характеризуется безличностью летописного изложения[78].

Обобщая вышесказанное, отметим, что автор рассказа о перенесении мощей Феодосия выступает в тексте в качестве живого участника события, а также использует свидетельства других лиц. Но возникает вопрос: зачем летописцу, который и так участвовал в раскопках мощей Феодосия, вносить в текст ещё чьи-либо свидетельства? Безусловно, автор стремился к достоверности, поэтому использовал все известные ему факты. Однако в самом содержании используемых источников прослеживается интересная закономерность. И печерские монахи, и епископ Стефан сообщают о знамении: одни — в виде огненных столпов, другой — в виде великой зари. Аналогичный тип чудес, связанный с прославлением монастыря и святого, характерен для агиографических сочинений, в частности для «Жития Феодосия», ибо, как пишет Е. Л. Конявская, «Феодосий — строитель, создатель русского монастыря как такового, и всё в этой его деятельности, безусловно, важно и должно быть освящено чудесными явлениями. Вокруг же церкви Печерской, по-видимому, именно в этот период начали складываться легенды, подчёркивающие её исключительность и возвышающие её над всеми другими»[79]. Так что автор приводит свидетельства сторонних наблюдателей не случайно, а с вполне определённой целью — показать чудо и прославить святого, поскольку сам по известным причинам находился внутри пещеры и наблюдать этого чуда не мог.

Впрочем, такая структура рассказа (чередование прямой речи летописца с косвенными свидетельствами) может быть объяснена самим процессом летописания. Т. В. Гимон и А. А. Гиппиус, рассмат-

ривая русское летописание в свете типологических параллелей с западной анналистикой, усматривают сходство в самой процедуре ведения погодных записей. По мысли исследователей, «создавался анналистический свод (или просто копия анналов, ведшихся в другом городе или монастыре). Затем эта же рукопись начинала продолжаться погодными записями, иногда совершенно синхронно событиям, а иногда — с перерывами или большими блоками, по нескольку погодных статей сразу. Это видно по смене и вариациям почерков, смене чернил и перьев в рукописях»[80]. Если переложить гипотезу на исследуемый материал, то части рассказа, написанные от разных лиц, можно соотнести с разными летописцами. И тогда картину составления летописной статьи можно представить следующим образом. Один автор написал краткую информацию о событии, а второй, будучи участником события, расширил её личными наблюдениями[81]. Допустима и иная трактовка. Поскольку повествование имеет вид цельного рассказа, сюжетно и композиционно завершённого, с большой вероятностью вкрапления прочих свидетелей можно отнести на счёт одного составителя.

Признаками очевидческого текста обладает рассказ о нашествии на Печерский монастырь «безбожного» Боняка — предводителя половцев[82]. Летописные факты 1096 года свидетельствуют об особой агрессивности половцев в тот период. И без того тяжёлую для Руси ситуацию отягощали внутренние раздоры. 20 июля 1096 года Боняк подступил к окресностям Киева и напал на Печерский монастырь. Болью пронизаны строки, рассказывающие о бесчинствах захватчиков, но всё же это взгляд со стороны, внешнего наблюдателя: **приде … Бонякъ безбожный, шелудивый, отай, хыщникъ, к Кыеву внезапу, и мало в градъ не въѣхаша половци, и зажгоша болонье около града, и възвратишася на манастырь, и въжгоша Стефановъ манастырь, и деревнѣ, и Герьманы. И придоша на манастырь Печерьскый**… (151). Только когда речь заходит о Печерском монастыре, летописец, словно потревоженный во сне, неожиданно пробуждается и начинает взволнованно вспоминать о лично пережитом. Красноречивое свидетельство живых впечатлений — ведение рассказа от 1-го лица: **намъ сущим по кѣльямъ почивающим по заутрени, и кликнуша около манастыря, и поставиша стяга два пред враты манастырьскыми, намъ же бѣжащим задомъ манастыря, а другимъ възбѣгшим на полати** (151). Последовательное детализированное описание бесчинств Боняка обнажает личность его автора. Как ревностный христианин, он не может равнодушно взирать на происходящее, поэтому в гневном порыве называет налётчиков «безбожными

сынами Измаиловыми», которые покусились на святая святых: Божий храм, его святыни, что, по мысли автора, равнозначно оскорблению самого Господа Бога[83]. Вероломство захватчиков пробуждает в авторе-очевидце религиозные суждения о Божьем испытании праведников, которые через множество скорбей и напастей становятся только сильнее и прочнее **яко злато искушено в горну**, и временном «довольстве» и «веселии» «поганых», которые **на ономь свѣтѣ примуть муку, с дьяволом уготовани огню вѣчному** (152). Поджог половцами Красного двора, поставленного князем Всеволодом, вызывает у летописца отчаянный эмоциональный отклик, находящий соответствие в Священном Писании: **Тѣм же и мы, послѣдующе пророку Давыду, вопьемъ: «Господи, Боже мой! положи 'я яко коло, яко огнь пред лицемь вѣтру, иже попаляеть дубравы, тако поженеши 'я бурею твоею, исполни лица ихъ досаженья».** Постепенно авторские излияния становятся всё более конкретными: **Се бо оскверниша и пожгоша святый дом твой, и манастырь Матере твоея, и трупье рабъ твоихъ.** С горечью летописец сообщает об убийстве нескольких монахов: **Убиша бо нѣколико от братья нашея оружьемь безбожнии сынове измаилеви, пущени бо на казнь хрестьяномъ** (152). Разорение монастыря получает в авторской трактовке провиденциальный смысл. Лейтмотивом из Слова о казнях Божьих звучит мысль о наказании христиан посредством иноплеменных набегов.

Интересную мысль о возможном процессе формирования летописной статьи 1096 года высказал А. А. Шайкин: «подробности разорения половцами Печерского монастыря схвачены, несомненно, участником этого события, одним из тех, кто бежал «задами монастыря», но вряд ли он являлся автором предшествующего описания военных действий. Переключение к плану 1-го лица может обозначать то место, где в повествование одного автора включается второй[84], то есть можно думать, что основной автор ведёт широкое повествование о главных событиях на Руси, но там, где это надо и где это возможно, он пользуется материалами иных авторов, не всегда устраняя следы вставок. Но, может быть, пробуждение лирического и эмоционального тона, это различение деталей, которые выявляются всё в том же «основном» летописце, когда дистанция между событиями и их обозревателем становится нулевой, когда он из наблюдателя вдруг оказывается участником»[85].

С позиции участника события описана встреча с Васильком Ростиславичем в составе повести об ослеплении Василька Теребовльского (1097 г.). Первое сообщение автора о себе связано с его местонахождением. Он сообщает, что пребывал во Владимире в то самое

время, когда Василько сидел под стражей в том же городе во дворе Вакееве: **Василкови же сущю Володимери, на прежереченѣмь мѣстѣ, и яко приближися пость великый, и мнѣ ту сущю, Володимери** (175). Ночью автор — участник события встречается с князем Давыдом Игоревичем: **въ едину нощь присла по мя князь Давыдъ**, и по его просьбе отправляется к Васильку: **Азъ же идох к Василкови, и повѣдах ему вся рѣчи Давыдовы** (176). Несмотря на заинтересованность в участии Василька, способного повлиять на действия Владимира Мономаха, сам Давыд не спешит выполнять просьбу своего пленника, и второй раз посылает к Ростиславичу Василия (176). То, что автора сказания об ослеплении Василька Теребовльского звали именно Василием, доказывается его личной ссылкой на себя, вложенной в уста князя Давыда: **Да се, Василю, шлю тя, иди к Василкови, тезу своему...** (175). А. Л. Никитин, идентифицирующий Василия с книгописцем Печерского монастыря и келейником Феодосия иноком Иларионом, предполагал, «что под этим крестительным именем Иларион был известен в аристократической среде Киева и в кругу своих светских сверстников»[86].

Какова же была роль Василия в этой встрече? И почему Давыд обратился именно к нему? Василию отводилась роль посредника и дипломата, который должен был уговорить Василька **послати мужь свой** к Владимиру. В случае отказа последнего от притязаний к Давыду Василько мог получить из рук Давыда один из городов: Всеволож, Шеполь или Перемышль. Выбор Давыда относительно Василия продиктован с одной стороны доверительным отношением к нему самого Давыда и с другой стороны личным знакомством Василия с Васильком. Об их давнем знакомстве и духовной близости свидетельствует откровенность Ростисливича во время беседы (**се повѣдаю ти поистинѣ**), которую правильнее было бы назвать монологом — исповедью Василька. Автор здесь выступает в роли слушателя, или пассивного участника диалога. В интимной обстановке, наедине, Василько начинает изливать Василию душу[87]. Летописец подробно передаёт мысли Василька, доказывающие его невиновность по отношению к братьям: **И се кленуся Богомь и его пришествием, яко не помыслилъ есмъ зла братьи своей ни в чем же** (176). Ошибка Василька, по его личному убеждению, кроется в собственном высокомерии (176).

Дальнейшее повествование ведётся от 3-го лица, но содержит элементы авторского субъективизма. Как неравнодушный к Васильку человек, летописец оценивает каждый его шаг. И если речь Василька-

затворника проникнута большим авторским сочувствием и пониманием, хотя прямо оценка нигде не звучит, то поступки Василька-мстителя подвергаются справедливой критике: **Се же 2-е мщенье створи, его же не бяше лѣпо створити, да бы Богъ отместник былъ, и взложити было на Бога мщенье свое** (177). Конечно, справдлива эта критика с точки зрения христианской морали, и именно это обстоятельство дало основание некоторым исследователям отнести Василия к человеку духовного звания. Так, А. А. Шахматов писал: «Что Василий был духовником Василька Ростиславича, можно заключить из того осуждения, которое встречают в нем поступки Василька, несогласные с христианским чувством»[88]. На наш взгляд, оснований для отнесения Василия к лицу духовного звания недостаточно. Мы разделяем контраргумент А. А. Шайкина, считающего, что при обращении князей к Василию они ни разу не называют его «отче», как подобало бы обращаться к духовному лицу. Кроме того, автор-Василь достаточно сдержан в оценках князей, лишь однажды он обращается к словам пророка, и то, чтобы осудить поступок Василька. В характеристике Василия, предложенной М. Х. Алешковским, тоже не прослеживается связь с монастырской средой: «Внимательный читатель Хроники Амартола, наблюдательный путешественник, поклонник Мономаха и Рима, чуткий собеседник Василька Ростиславича и Мстислава Владимировича»[89].

Признаками очевидческого текста обладает не только рассказ Василия о его встрече с Васильком после ослепления, но и собственно эпизод расправы, изобилующий подробностями, доступными, кажется, только очевидцу[90]. Автор ведёт рассказ от 3-го лица, но, вероятно, лишь потому, что не является непосредственным участником драмы, а имеет возможность наблюдать за происходящим со стороны[91]. Он рассказывает, что Василёк увидел **торчина остряща ножь, и разумѣ, яко хотят 'и слѣпити, възпи к Богу плачем великим и стенаньем**[92]. Вместо длинных молитв, которые предшествовали убиению Бориса и Глеба и «замедляли» развитие сюжета, автор-Василь сразу переходит к описанию процедуры ослепления. Он отмечает, что Василёк оказывает злодеям серьёзное сопротивление[93]. Вряд ли в замешательстве Василёк понимал, кто повалил и связал его, и уж тем более, не мог знать, будучи свёрнутым в ковёр, кто сел по разные стороны доски, и что сняли эту доску именно с печи[94]. Думается, что Ростиславич к моменту извлечения глаз, находился в полуобморочном состоянии, обессиленный борьбой с мучителями, поэтому маловероятно, чтобы он так точно запомнил сцену ослепления: **И приступи торчинъ, именем Беренди, овчюхъ Святополчь, держа ножь и хотя ударити в**

око, и грѣшися ока и перерѣза ему лице, и есть рана та на Василкѣ и нынѣ. И посем удари ’и в око, и изя зѣницю, и посем в другое око, и изя другую зѣницю. Взгляд стороннего наблюдателя выдаёт описание состояния Василька после жестокой расправы: **И томъ часѣ бысть яко и мертвъ.** Не мог, конечно, полумёртвый Василёк знать и то, что его взяли на ковре и взвалили на телегу. Следующее описание также указывает на очевидца события: **И бысть везому ему, сташа с ним, перешедше мостъ Звиженьскый, на торговищи, и сволокоша с него сорочку, кровávу сущю, и вдаша попадьи опрати. Попадья же, оправши, взложи на нь, онѣм обѣдующим, и плакатися нача попадья, яко мертву сущю оному.** Вероятно, автор-Василь сопровождал Василька и во время поездки во Владимир[95]. А. А. Шайкин обращает внимание на авторскую ремарку (**онѣм обѣдующим**) о людях из свиты Давыда, «обедающих вблизи омертвелого Василька», которая «несущественна для хода событий, но запомнилась, запала в память, может быть, из-за своей несообразности, которую этот очевидец даже и не осмыслил тогда, а просто отметил»[96]. В контексте рассказа указательное местоимение «**онѣм**» приобретает дополнительную функцию: противопоставления и отграничения позиции автора, разделяющего участь жертвы, от позиции преступников. Ещё одним доказательством того, что автор участвовал в событиях, служит детальное описание процесса передвижения телеги, на которой везли Василька. Летописец отмечает, что поехали на телеге быстро по неровному пути. Он также знает, что путь до Владимира занял шесть дней, а по прибытии Василька посадили под стражу во дворе Вакееве (173).

А. А. Шахматов несколько раз пересматривал свою позицию относительно участия Василия в летописании. В более ранних работах учёный приписывал Василию составление Начального свода и считал его «едва ли не монахом или игуменом Выдубицкого монастыря»[97]. Позднее он перестал считать Василия киевлянином, так как о Киеве летописец писал со стороны, делая пояснения, не нужные киевлянину (о местонахождении Белгорода), прекрасно знал топографию Волыни. Василий, по мысли А. А. Шахматова, был перемышлец или волынец[98]. В. Перевощиков видел в Василии продолжателя Нестора: Нестор окончил свой труд 1074 г. — Сказаниями о прославленных иноках Печерского монастыря, а Василий продолжил его с 1075 г. словами «**Почаста бысть церкы Печерьская**...»[99]. М. Х. Алешковский считал Василия редактором Нестора и говорил о его принадлежности к ещё одному большому киевскому монастырю — Андреевскому[100]. С. В. Цыб приписывал Василию западно-

русский, волынский свод середины 20-х годов, который большинство учёных связывают с именем Нестора[101].

Относительно времени включения Сказания в летопись тоже нет единого решения. Мы разделяем мнение исследователей, говорящих о периоде 1112—1115 гг., то есть спустя 15 лет после ослепления Василька, что не исключает написания по горячим следам. Доказательством служит авторская ремарка о смерти Давыда Игоревича в Дорогобуже (ум. 1112 г.). И. П. Хрущов отмечал и тот факт, что Владимир Волынский, как известно автору, всё ещё находился в руках Ярослава Святославича[102]. А. Г. Кузьмин позднее время включения Сказания в ПВЛ аргументирует «оценкой деятельности Владимира Мономаха» в Сказании[103].

Таким образом, очевидческие тексты характеризуются:

- прямым выражением авторской позиции (*«аз-позицией»*);
- наличием разноплановых точек зрения (реального участника, самовидца, внешнего, стороннего наблюдателя);
- использованием местоимений и глаголов в форме 1-го лица ед. и мн. ч.;
- переходами от беспристрастного повествования (от 3-го лица) к эмоциональным рассказам (от 1-го лица);
- субъективной реакцией на происходящее;
- оценками дидактического характера.

3. Информаторы летописца

Любые сведения с точки зрения летописца должны были быть достоверными и объективными, поэтому возникавшие в процессе летописания информационные пробелы восполнялись за счёт различных источников, в частности свидетельств информаторов. О некоторых информаторах автор ПВЛ упоминает вскользь, ограничиваясь обобщённым определением: **Ту же убита и пископа ихъ Купана и от боляръ многы; глаголаху бо, яко погибло ихъ 40 тысящь** (179). О других мы можем только догадываться, однако не так часто, и потому особенно ценно, автор конкретизирует источник информации, и мы имеем возможность узнать реальные исторические лица, привлекаемые к летописанию в качестве соавторов.

В истории об Исакии, где автор ссылается на рассказы монахов и собственные наблюдения, есть оговорка о том, что сам Исакий поведал летописцу о прекращении притязаний со стороны бесов: **И абие погибоша бѣси от него, и оттолѣ не бысть ему пакости от бѣсовъ,**

яко же самъ повѣдаше се яко «Се бысть ми за 3 лѣта брань си» (131). Ссылка на Исакия свидетельствует о личном знакомстве автора с ним. Рассказ попал в летопись, вероятно, после кончины Исакия, когда летописец обобщил всю имевшуюся информацию: рассказы монахов-очевидцев, собственные очевидческие наблюдения и личные сведения самого героя повествования.

Со слов новгородца Гуряты Роговича записан рассказ о северных народах, «заклёпанных» Александром Македонским в горах (1096 г.): **Се же хощю сказати, яже слышах преже сих 4 лѣтъ, яже сказа ми Гюрятя Роговичь новгородець** (167). В этом рассказе представлено несколько точек зрения на одно явление. Гурята Рогович передаёт рассказ с точки зрения отрока, посетившего Югорскую землю. Отрок тоже выступает с позиции «послуха», но «послуха» югры, поэтому Гурята Рогович представляет точку зрения югры, или неосведомлённых читателей, для которых явления в северных горах представляются дивными, необъяснимыми. Летописец, напротив, выступает с позиции обладателя уникальной информацией. Он знает то, что не знают другие, и может объяснить недоступное другим: **Мнѣ же рекшю к Гюрятѣ: «Си суть людье заклепении Александром, Македоньскым цесаремь»** (167). Свою точку зрения летописец подкрепляет сведениями из Мефодия Патарского, что придаёт его догадкам большую «правдоподобность»: **яко же сказаеть о них Мефодий Патарийскый** (167).

Сходный сюжет находим под 1114 годом. Автор от первого лица рассказывает о своей поездке на север Новгородской земли — Ладогу, где велось строительство каменной стены. Сначала летописец выступает в качестве «послуха» ладожан: **Пришедшю ми в Ладогу, повѣдаша ми ладожане, яко сдѣ есть, егда будеть туча велика, находять дѣти наши глазкы стекляныи и малыи, и великыи, провертаны, а другыя подлѣ Волховъ беруть, еже выполоскываеть вода** (197). Затем «чужой» рассказ пронизывается авторским субъективизмом: летописец из повествователя «перевоплощается» в участника события, рассказывает о своих действиях и внутренних ощущениях: **от нихъ же взяхъ боле ста; суть же различь. Сему же ми ся дивлящю, рекоша ми: «Се не дивно; и суть и еще мужи старии ходили за Югру и за Самоядь, яко видивше сами на полунощныхъ странахъ, спаде туча, и в тои тучи спаде вѣверица млада, акы топерво рожена, и възрастъши, и расходится по земли, и пакы бываеть другая туча, и спадають оленци мали в нѣй, и възрастають и расходятся по земли»** (197). Интересно, что автор

описывает свои чувства с позиции неосведомлённого читателя, делает читателя равным ему с точки зрения наблюдения, и посредством такого приёма стремится показать необычность природных явлений, заставить читателя вместе с ним удивиться. Особую достоверность придают рассказу ссылки на реальных свидетелей: **Сему же ми есть послухъ посадникъ Павелъ ладожкыи и вси ладожане** (197) и полемические выпады против сомневающихся: **Аще ли кто сему вѣры не иметь, да почтеть фронографа** (197).

На внутреннюю связь этих двух летописных статей указывали многие исследователи. А. Г. Кузьмин отмечал: «От первого лица он (автор — ОИ) сообщает о любопытной беседе с новгородцем. …Та же наивная вера в чудеса проявляется и в отступлении под 1114 годом — про ладожан»[104]. А. Л. Никитин видит здесь «прежнего Илариона с его живой тягой ко всему чудесному и необычному»[105]. Фраза о 4-х годах, использованная летописцем в рассказе о Новгороде и Ладоге (**яже слышах преже сих 4 лѣтъ**), позволила А. А. Шахматову и его последователю Д. С. Лихачёву сделать вывод о принадлежности этих текстов составителю третьей редакции ПВЛ, работавшему над летописью в 1118 году[106]. М. Х. Алешковский датирует эти тексты временем не ранее 1119 года и приписывает их какому-то третьему летописцу (не печерский монах и не Сильвестр)[107]. Современный немецкий исследователь Л. Мюллер сомневается в существовании третьей редакции ПВЛ и возможности безусловно верной датировки этих известий[108].

На наш взгляд, о принадлежности рассказов 1096 и 1114 гг. одному автору можно говорить с некоторой натяжкой. Действительно, в обоих случаях автор сообщает о себе от первого лица, описывает диковинные природные явления, использует свидетельства информаторов, ссылается на авторитетные источники, но в то же время как повествователь выступает с разных позиций: в рассказе о северных народах, заклёпанных Александром Македонским, — с точки зрения обладателя уникальной информацией, недоступной повседневеному опыту читателя, тогда как в рассказе о ладожских чудесах, наоборот, — с точки зрения неосведомлённого читателя, впервые прикоснувшегося к чуду. Впрочем, различия нарраторских[109] позиций могут быть обусловлены разными идеологическими задачами: в одном случае — убедить в реалистичности сведений, в другом — познакомить с «чудом».

Наиболее ценными и самыми упоминаемыми в ПВЛ информаторами летописца представлены Вышата и его сын Ян. Ян — единст-

венный информатор, удостоенный некрологической похвалы (ум. 1106 г.): **В се же лѣто преставися Янь, старець добрый, живъ лѣт 90, в старости маститѣ; живъ по закону Божью, не хужий бѣ первых праведник.** Из некролога следует, что летописец лично был знаком с Яном и использовал его сведения в своём труде: **От него же и азъ многа словеса слышах, еже и вписах в лѣтописаньи семь, от него же слышах.** Посмертная характеристика, в которой главное внимание уделено христианским добродетелям Яна, сближает его с высшими духовными лицами[110].

По мысли Д. С. Лихачёва, в задачу Вышаты и Яна входило напомнить о своих родственных отношениях с киевскими князьями[111]. По рассказам Яна, видимо, описан трагический поход Владимира Ярославича на Царьград, о чём свидетельствует уточнение, что Вышата был отцом Яна: **В лѣто 6551/1043. Посла Ярославъ сына своего Володимера на Грькы, и вда ему вои многы, а воеводьство поручи Вышатѣ, отцю Яневу** (103). Как отмечал П. П. Толочко, «в зените своей славы Ян Вышатич пребывал между 1089 г., когда он занимал должность киевского тысяцкого, и 1106 г., когда был воеводой великого князя Святополка Изяславича. К этому времени, видимо, и следует отнести запись его рассказа о подвигах отца»[112]. Довольно часто Ян упоминается в числе мужей смышлёных, дающих князю правильные, с точки зрения летописца, советы[113]. На участие в этих событиях Яна указывает авторское замечание: **И пристояху совѣту сему смысленни мужи, Янь и прочии** (144). Д. С. Лихачёв отмечал: «Не может быть сомнения, что речи этих «смысленных людей» (1093 г. и др.) записаны летописцем со слов Яна Вышатича, пожелавшего заявить свое мнение в летописи от лица многих («Янь и прочии»), явиться выразителем «смысленных» людей, отстраненных Святополком»[114].

Как действующее лицо Ян фигурирует в летописной статье 1091 года в сюжете о «чудесах» Феодосия. Судя по летописным известиям, Феодосий любил семью Яна за то, что они с супругой пребывали в любви и жили по заповедям Господним, и часто их посещал, рассказывая о царствии небесном (139). Марии, супруге Яна, Феодосий предсказал, что после кончины она будет положена рядом с его останками, что и сбылось. Рассказ с предсказанием А. Г. Кузьмин считает написанным со слов Яна и сопоставляет с известием 1106 года, где сообщается о его смерти и о том, что летописец от него **многа словеса слышах, еже и вписах в лѣтописаньи семь**[115]. А. Л. Никитин, отметивший сердечную близость автору (Илариону) Яна, называет и ещё одного информатора. Это «инок Николай, давний знако-

мец Илариона — князь Святослав Давыдович, внук Святослава, по прозвищу Святоша»[116]. В качестве вероятных информантов упоминают киевского боярина Чудина, о котором в летописи сообщается четырежды, разумеется, немалая роль должна принадлежать монахам Киево-Печерского монастыря.

Итак, доказательную принадлежность к летописным известиям обнаруживают только информаторы, самолично названные автором, а это: Ян, Исакий, Гурята Рогович, ладожский посадник Павел и другие ладожане (без указания конкретных имён). Некоторые информаторы, например Ян и Исакий, выступают в ПВЛ и как действующие лица. Тексты, основанные на свидетельствах исторических лиц, имеют устное происхождение, а их включение в летопись обусловлено стремлением автора к безусловно достоверной информации.

Выделяются следующие *характерные признаки* текстов с использованием свидетельств информантов:

- ➢ прямые сообщения автора о себе;
- ➢ использование местоимений и глаголов в форме 1-го лица ед. ч.;
- ➢ указание на реальных информантов;
- ➢ ссылки на авторитетные источники;
- ➢ полемическая запальчивость;
- ➢ субъективизм, эмоциональные реакции;
- ➢ выражение авторских позиций «послуха», самовидца;
- ➢ проявление полярных точек зрения: всезнающего повествователя, некомпетентного читателя.

4. Летописец — возможный очевидец, участник событий

Выделенная нами группа текстов, написанных с позиции вероятного очевидца события, аргументирована содержанием летописных статей, изобилующих такими подробностями, которые, казалось бы, могли быть доступны только непосредственному наблюдателю, а также особенностями изложения материала, характеризующимися авторской позицией включённости, наличием примет практической одновременности события и его письменной фиксации. Вместе с тем отсутствие высказываний от первого лица, прямых сообщений автора о себе не даёт полного основания для отнесения текстов к ранее обозначенной группе. Кроме того, большинство известий, обладающих признаками очевидческих текстов, удалены от времени работы средневекового книжника порой на несколько веков, имеют фольклорные истоки, поэтому затруднительно относить их на долю современника события. Возникло предложение назвать авторскую

позицию в таких случаях «фиктивным свидетельством», но всё ли мы знаем о способности устных источников сохранять информацию, да и всегда ли возможно исключить наличие письменных источников, близких по времени к изображаемым событиям? При этом следует подчеркнуть, что повествования, где автор не мог быть очевидцем, по характеристикам авторской позиции могут быть тождественны тем, где автор был очевидцем.

Эпизоды, в которых автор сообщает о событии с позиции очевидца, обнаруживаются ещё в ранних летописных записях и связаны, как правило, *с завоевательными походами, военными битвами, захоронением князей, перенесением мощей святых*. С этой точки зрения интересно описание военной операции 941 года, предпринятой Игорем против Византии. Текст заимствован из переводного источника — греческого Жития Василия Нового, но летописец передаёт детали события как непосредственный наблюдатель происходящего: **Съвѣщаша Русь, изидоша, въружившеся на греки, и брани межю ими бывши зьли, одва одолѣша грьци. Русь же възратишася къ дъружинѣ своей къ вечеру, на ночь влѣзоша в лодьи и отбѣгоша. Феофанъ же сустрѣте ’я въ лядехъ со огнемъ, и пущати нача трубами огнь на лодьѣ руския. И бысть видѣти страшно чюдо. Русь же видящи пламянь, вмѣтахуся въ воду морьскую, хотяще убрести: и тако прочии възъвратишася въсвояси** (33). Не вполне ясно, откуда греческий автор знает о совещании русских и кто произносит: **И бысть видѣти страшно чюдо.** Видимо, в данном случае мы имеем вкрапление русского летописца внутрь позиции греческого источника, и позиции иноземного (враждебного) очевидца и русского летописца начинают проникать друг в друга. Рассказы о событиях похода 941 года, по-видимому, сохранились в устном бытовании, на что указывают глагольные формы (**повѣдаху, рече**) и яркая образность сюжета: **Тѣм же пришедшимъ въ землю свою, и повѣдаху кождо своимъ о бывшемъ и о лядьнѣмь огни: «Яко же молонья,—рече,—иже на небесѣхъ, грьци имуть у собе, и се пущающе же жагаху насъ, сего ради не одолѣхомь имъ** (33). Ещё ранее, в летописном сообщении 866 г. о походе Аскольда и Дира на Царьград, автор, опирающийся на греческие источники, с позиции иноземного очевидца описывает бесчинства «безбожных» соотечественников: **Си же внутрь Суду вшедше, много убийство крестьяномъ створиша, и въ двою сотъ корабль Царьградъ оступиша.**

С позиции всезнающего повествователя описывается убийство Олегом в 882 году самозваных князей Аскольда и Дира.

Огромная временная дистанция между событием и временем составления записи не представляется автору труднопреодолимым препятствием, так как он умеет не просто излагать, а изображать события, делая их «близкими» и одновременно наглядными, представляемыми. Как живой свидетель, летописец наблюдает за передвижением Олега и его воинов, через реплики, движение и жесты персонажей передаётся реалистичная картина происходящего: **Асколдъ жє и Диръ придоста, и выскакаша вси прочии изъ лодья, и рєчє Олєгъ Асколдꙋ и Дирови: «Вы нѣста князя, ни рода княжа, но азъ єсмь родꙋ княжа», и вынєсоша Игоря: «А сє єсть сынъ Рюриковъ»** (20). Напоминанием о давности события служат лишь хронотопографические ориентиры: **И ꙋбиша Асколда и Дира, и нєсоша на горꙋ, и погрєбоша ’и на горѣ, єжє ся нынє зовєть Ꙋгорьскоє, кдє нынє Олъминъ дворъ** (20).

Аналогичная авторская позиция представлена в сюжете об осаде Киева печенегами (968 г.)[117]. П. П. Толочко, отмечая подробности рассказа, доступные только с близкого расстояния, убеждён, что рассказ написан по горячим следам автором-очевидцем[118]. Указывает на это осведомлённость летописца в такой зрительной по восприятию детали, как «свержение» юношей-киевлянином «порток» перед прыжком в Днепр (47). Аналогичные примеры исследователь находит в статье 971 года, где подробно описана балканская кампания Святослава; в сюжете об убиении Бориса (названы по именам убийцы); в описаниях битв у Любеча, на Летском (Альтском) поле, у Листвена; в рассказе о подготовке похода 1018 года на Киев и т. д. По мысли исследователя, «автор не пересказывает событие давно минувших дней, а как бы живёт в нём»[119]. То, что летописец изображает прошлое с позиции настоящего, «видит» и отмечает детали события, даёт возможность читателю стать соучастником происходящего, ещё не означает реального, живого авторского участия. Перед нами — литературное произведение, пусть и историческое, описывающее действительные события и ситуации, но не лишённое свойств собственно художественного текста. Поэтому, на наш взгляд, корректнее говорить об особенностях изложения материала, чем предполагать письменную фиксацию бытовавших в фольклоре сюжетов современниками Олега или Игоря Рюриковича. Такие особенности летописного изложения А. А. Шайкин определяет как «художест-

венное настоящее», или «изобразительное настоящее», когда «действие, происходящее в прошлом, изображается, как происходящее сейчас»[120]. В более ранней публикации, посвящённой проблеме времени в «Повести временных лет», исследователь обозначает такой тип или аспект времени как «эмпирическое время, время наблюдателя, очевидца, повествователя»[121].

В рассказе о походе Олега на греков 907 г. А. А. Шайкин определяет позицию летописца как позицию «*внутри события*», при которой он «словно воочию видит», как **выиде Олегъ на брегъ, и воевати нача, и много убийства сотвори около града грекомъ, и разбиша многы полаты, и пожгоша церкви. А их же имаху плѣнникы, овѣхь посекаху, другиа же мучаху, иныя же растреляху, а другыя в море вметаху** (24). Как и в предыдущих описаниях греческих походов, здесь «характер изображения имеет форму свидетельства очевидца, и авторская позиция… не отличается от той, какая присутствует при изложении ситуаций, несомненно, местного происхождения»[122].

Как самовидец вооружённого столкновения с печенегами под Киевом (1036 г.), летописец детально описывает расстановку войск Ярославом[123]. О временной дистанции между событием и его описанием свидетельствуют темпоральные ориентиры: **Печенѣзи приступати почаша, и сступишася на мѣсте, иде же стоить нынѣ святая Софья, митрополья руськая: бѣ бо тогда поле внѣ града** (101—102). В формульном описании битвы встречаем указание на время её завершения, которое не обязательно относить к клише: **И бысть сѣча зла, и едва одолѣ к вечеру Ярославъ** (102).

Столь же фактологически точно и подробно описан поход Владимира Ярославича на Царьград (1043 г.)[124]. Есть основания полагать, что рассказ написан со слов либо Вышаты, который являлся одним из действующих лиц этой истории, либо его сына — Яна, о знакомстве с которым летописец впоследствии неоднократно упоминал. Косвенным указанием на время составления летописной записи служит временной ориентир освобождения Вышаты из греческого плена: **По трехъ же лѣтѣхъ миру бывшю, пущенъ бысть Вышата в Русь къ Ярославу** (104). То, что летописец забегает вперёд, нарушая хронологические рамки, свидетельствует о его способности обозревать совокупность событий[125].

Описание битвы на Немиге и последовавшие за ней события 1067 г. отличает точная хронология: **И совокупишася обои на Немизѣ, мѣсяца марта въ 3 день; По семь же, мѣсяца иуля въ 10 день, Изяславъ, Святославъ и Всеволодъ, цѣловавше кресть че-**

стный къ Всеславу (112). Летописец знает, в каких тяжёлых погодных условиях Ярославичам пришлось собирать войско против Всеслава: **Ярославичи же трие,—Изяславъ, Святославъ, Всеволодъ, — совокупивше вои, идоша на Всеслава, зимѣ сущи велицѣ**; во время решающего боя выпал **снѣгъ великъ** (111—112). «Художественное настоящее» с особой явственностью проявляется в эпизоде крестоцелования: рисуется живая картина происходящего, на изобразительную сторону которой уже обращалось внимание[126].

С позиции объективного наблюдателя описан Киевский мятеж 1068 года. Создаётся ощущение, что автор находился рядом с Изяславом и своими глазами наблюдал за происходящим: **Изяславу же сѣдящю на сѣнехъ с дружиною своею, начаша прѣтися со княземъ, стояще долѣ** (114). Указание «**стояще долѣ**» с особой очевидностью отражает авторскую позицию «рядом с князем», передаёт точку зрения человека, наблюдающего за толпой сверху. В следующий момент автор последовательно окидывает взглядом всех участников события: сначала обращает взор на князя, который озабоченно всматривается в толпу: **Князю же из оконця зрящю**; затем отмечает расположение дружины: **и дружинѣ стоящи у князя** и, наконец, останавливается на конкретном персонаже, Тукы, брате Чудина, который обращается к Изяславу с предложением: «**Видиши, княже, людье възвыли; посли, атъ Всеслава блюдуть**». Но наблюдательный повествователь находится «внутри события», и это даёт ему возможность «видеть» на 180 градусов, поэтому он без особого труда фиксирует одномоментные события: **И се ему глаголющю, другая половина людий приде от погреба, отворивше погребъ** (114). Автор ещё рядом с князем, он передаёт предостерегающие слова дружины: «**Се зло есть; посли ко Всеславу, атъ призвавше лестью ко оконцю, пронзуть 'и мечемь**» (114). Затем, привлекаемый людскими криками, переводит взгляд сверху вниз на бунтующую толпу. И снова обращает взор на Изяслава, который **се видѣвъ, со Всеволодомъ побѣгоста з двора** (114). В дальнейшем описании автор всё ещё находится «внутри события», но меняется его физическая позиция. Теперь он не «рядом с князем», а «вне князя и его окружения». Поэтому о последствиях бунта летописец сообщает с позиции стороннего наблюдателя[127].

Автор статьи 1069 года знает о тайном побеге Всеслава, о переговорах киевлян с Всеволодом и Святославом[128]. В идеологическом аспекте эта погодная запись отражает взгляд киевлянина на события и поведение князей. Киевляне ставят князьям условие: «…**аще ли не хочета, то нам неволя: зажегше град свой, ступим вь Гречьску зем-**

лю»; те в свою очередь их утешают: **И ўтѣшиста кыяны**. Сочувствие к киевлянам и одновременно упрёк в адрес Мстислава сквозит в строках, повествующих о наказании бунтовщиков[129]. Вместе с тем киевляне демонстрируют способность к всепрощению, поэтому встречают Изяслава с поклоном; не могут они смириться только с присутствием чужаков: **и избиваху ляхы отай** (116). С позиции очевидца описаны действия Изяслава, обусловленные просьбой младших братьев: **То слышавъ Изяславъ остави ляхы и поиде с Болеславом, мало ляховъ поимъ; посла же пред собою сына своего Мьстислава Кыеву** (116). Приметы живого свидетельствования закреплены в описании карательной акции Мстислава: представлены конкретные меры наказания, количество потерпевших.

Реалистично нарисована картина первого междоусобного конфликта между Ярополком и Олегом (977 г.). Эффект присутствия создают живые подробности при описании бегства Олега[130]. Читатель словно воочию наблюдает за давкой на мосту, за тем, как в панике, пытаясь спастись, люди толкаются и падают в ров, другие гибнут под копытами охваченных страхом коней. С отвратительными подробностями описаны последствия братоубийственной битвы: **и влачиша трупье изъ гробли от утра и до полудне, и налѣзоша и Ольга высподи трупья, вынесоша 'и, и положиша 'и на коврѣ** (53). Особую достоверность в сочетании с субъективно-эмоциональным колоритом придают рассказу реплики персонажей. Это свидетельство очевидца события: **И рече единь деревлянинь: «Азъ видѣхъ, яко вчера спехнуша с мосту»** и гневный упрёк в адрес подстрекателя: **И приде Ярополкъ, надъ немъ плакася, и рече Свеналду: «Вижь, сего ты еси хотѣлъ!»** (53). По замечанию А. А. Шайкина, «такие детали «изымают» событие из своего времени и предъявляют читателю, как нечто происходящее на глазах, хотя объективно событие остаётся в своём времени: **И погребоша Ольга на мѣстѣ у города Вручога, и есть могила его и до сего дне у Вручего** (53)»[131]. Замечание можно распространить и на сцену гибели Ярополка: автор, внимательный к деталям, передаёт, как в точности произошло убийство князя[132].

В описании гибели Мстислава Святополковича (1097 г.) летописец вначале погружает читателя в атмосферу боя, отмечая интенсивность, с которой враждующие стороны выпускали друг в друга стрелы: **и стрѣляющим межи собою, идяху стрѣлы, акы дождь** (180). Затем в поле зрения оказывается князь, готовящийся в очередной раз выстрелить в противника. Намерение Мстислава, оформленное сло-

вами «**хотящю стрѣлити**», будто на мгновение останавливает бой, и Мстислав застывает в позе стреляющего. Но **внезапу ударенъ бысть подъ пазуху стрѣлою, на забороле̑хъ, сквозѣ дску скважнею** (180). Наречие «**внезапу**» возвращает к действительным событиям, а подробное описание ситуации делает сцену зрительно представляемой, доступной для восприятия. Воображение помогает дорисовать, как князя, раненого **подъ пазуху**, подхватывают воины и уводят с места сражения: **и сведоша ’и**.

На возможную причастность автора к процессу захоронения русских князей указывают подробности изложения. Летописец оказывается знатоком тайного переноса тела Владимира в церковь святой Богородицы[133]. Описание последних дней жизни Ярослава Мудрого указывает на человека из окружения Всеволода, который делает акцент на заслугах князя. Отмечает особое расположение к нему отца: **Всеволоду же тогда сущю у отця, бѣ бо любимъ отцемь паче всея братьи, его же имяше присно у собе** (108). С позиции живого свидетеля описывается похоронная церемония, и здесь Всеволод вновь представлен её центральным участником[134]. Назван князь первым и в числе плачущих (109). Очевидческие наблюдения закреплены в описании места захоронения Изяслава Владимировича[135].

Насыщенной детализицией выделяется рассказ об убийстве половецких послов Кытана и Итларя с чадью. Автор подробно описывает преступление с момента подготовки до реализации задуманного. Он воссоздаёт точную хронологию событий (вплоть до часа — **заутрени сущи годинѣ**), повествует о каждом шаге, предпринимаемом Владимиром и его дружиной. С точки зрения внешнего наблюдателя описывается расправа над половцами: **И яко влѣзоша въ истобку, тако запрени быша. Възлѣзше на истобку, прокопаша верхъ, и тако Ольбегъ Ратиборичь примъ лукъ свой и наложивъ стрелу, удари Итларя в сердце и дружину его всю избища** (149). Итоговая фраза содержит элемент оценки: **И тако злѣ испроверже животъ свой Итларь, в недѣлю сыропустную, въ часъ 1 дне, мѣсяца февраля въ 24 день** (149). На первый взгляд создаётся ощущение сопереживания, авторского сочувствия к невинно казнённому Итларю, но аналог-контекст убеждает в обратном. Теми же словами описаны последние мгновения из жизни Святополка Окаянного: …**прибѣжа в пустыню межю Ляхы и Чехы, испроверже злѣ животъ свой в томъ мѣсте** (98). Сближение Итларя с злодеем

Святополком, пусть даже на уровне лексики, — свидетельство негативного авторского отношения к объекту описания.

Рассказы о перенесении мощей святых Бориса и Глеба содержат фактологические детали, которые могли быть известны только очевидцу событий. Церемония перенесения мощей 1072 года отмечена авторским присутствием. Создаётся впечатление, что летописец своими глазами наблюдал за происходящим. Он подробно описывает всех участников процессии и их действия. Отмечает, что Ярославичи возложили гроб на плечи: **И вземше первое Бориса въ древянѣ рацѣ Изяславъ, Святославъ, Всеволодъ, вземше на рама своя понесоша**. Возглавили процессию черноризцы со свечами в руках, за которыми следовали дьяконы с кадилами, пресвитеры, епископы и митрополит. Князья с гробом замыкали торжественную процессию (121). Летописец фиксирует не только действия, но и запахи, которыми наполнилась церковь в момент открытия раки: **И принесше в новую церковь, отверзоша раку, исполнися благоуханья церкы, воня благы; видѣвше же се, прославиша Бога** (121). В числе наблюдавших чудо и прославлявших Бога нетрудно разглядеть самого автора. Он знает о том, что митрополит упал ниц и начал просить прощение: **И митрополита ужасть обиде, бѣ бо нетвердъ верою к нима; и падь ниць, просяше прощенья** (121). От самовидца не ускользнула и такая деталь, как застрявший в дверях церкви гроб Глеба[136]. Впрочем, не исключаем, что перед нами клишированная агиографическая ситуация. И тогда сомнения митрополита приобретают церемониальный характер, а застрявший гроб Глеба следует рассматривать как реальную деталь, понимаемую символически.

Столь же реалистично описана церемония второго перенесения мощей святых (1115 г.). Автор-очевидец создаёт живую картину события. Он отмечает огромное количество людей из народной среды и поимённо называет церковнослужителей, собравшихся на торжественное мероприятие (199). Очень скрупулёзно, точно боясь упустить из виду малейшие подробности, летописец описывает расстановку и действия всех участников грандиозного события[137]. Дальнейшее описание также принадлежит автору-наблюдателю, причём находящемуся в эпицентре события[138]. Начавшиеся беспорядки (люди поломали переносную ограду и мешали везти раку) вызывают у автора эмоциональные оценки: **И не бѣ лзѣ вести от множества народа: поламляху воръ, а инии и покрили бяху градъ и забрала, яко страшно бяше видити народа множество.** Глагол «смотреть» указывает на зрительное восприятие ситуации. Многочисленность собравшихся подчёр-

кивается в эпизоде с раздачей княжеских даров: **И повелѣ Володимеръ, рѣжючи паволокы, орници, бѣль, розметати народу, овъ же сребреникы метати людемъ, силно налегшимъ**. Не совсем понятно, чьи ощущения передаёт автор, говоря о сильно налегавших людях, личные или сторонние, однако есть основания полагать, что автор находился в непосредственной близости от раки с мощами, на что указывают подробности установки раки в церкви, доступные только очевидцу: **быша легко внесли въ церковь и поставиша раку средѣ церкви** (199). О том, что летописец сопровождал князей и во время перенесения мощей Глеба, свидетельствует описание спорной ситуации, возникшей между представителями разных княжеских ветвей по поводу места установления рак с мощами святых. Документальность придают рассказу прямая речь персонажей, подробное описание намерений князей и последующей их реализации, сцены жеребьёвки.

Итак, тексты, написанные с позиции возможного очевидца (участника) событий, характеризуются:

- отсутствием «*аз-позиции*»;
- объективированным повествованием;
- авторской позицией «*внутри события*»;
- наличием разноплановых точек зрения (реального участника, самовидца, внешнего, объективного наблюдателя);
- использованием приёма изложения — «художественное настоящее»;
- фактологической точностью; детализацией изображаемого;
- оценочностью, субъективной реакцией на происходящее.

5. Знамения как свидетельства очевидца

Летописцы, уделявшие пристальное внимание документированию событий, вносили в летопись сведения об экстремальных природных явлениях, основанные, как правило, на собственных наблюдениях или полученные от информаторов из других земель. К ним относятся рассказы о затмениях, кометах, полярных сияниях, грозах, жаре, голоде, граде, землетрясениях, нашествиях саранчи, необычном поведении животных и птиц. Все явления фиксировались либо по горячим следам, либо по истечении небольшого промежутка времени, на что указывают устойчивые формулы «**В си же времена**».

С формулы «**В си же времена**» начинаются летописные сообщения 1065 г. о знамении в виде великой звезды и о ребёнке-уродце, которого рыбаки выловили из реки Сетомли. С позиции объективного наблюдателя летописец описывает то, как выглядела звезда, в какое

время суток её можно было увидеть и сколько дней знамение продолжалось[139]. В рассказе о ребёнке-уродце автор от своего имени удостоверяет событие: **В си же времена бысть дѣтищь вверьженъ в Сѣтомль; сего же дѣтища выволокоша рыболове въ неводѣ, его же позоровахомъ до вечера, и пакы ввергоша 'и в воду.** Очевидческие наблюдения закреплены в описании внешнего вида «детища»: **Бяшеть бо сиць: на лици ему срамнии удове, иного нелзѣ казати срама ради** (110). Интересно, что явление уродца описано в целом ряду зловещих знамений, напрямую вытекающих из предшествующего события — **В се же лѣто Всеславъ рать почалъ** (110)[140]. Природные аномалии на солнце, появление уродца в реке — следствие новых бед и несчастий: **Знаменья бо въ небеси, или звѣздах, ли солнци, ли птицами, ли етеромь чимъ, не на благо бывають** (111). Неслучайно, что уродца выловили из реки, так как река — мифологическая граница между миром живых и миром мёртвых. Проникновение представителей мира мёртвых в среду живых людей осознаётся летописцем как грозное предзнаменование будущих трагических событий: **знаменья сицяна зло бывають, ли про явленье рати, ли гладу, ли смерть проявляють** (110).

Если лично наблюдаемые природные явления требуют повышенного внимания и осмысления, то предсказаниям волхвов летописец не доверяет. В рассказе о киевском волхве, предрекавшем перемещение земель и прочие катаклизмы, на это указывает данная по ходу повествования оценка: **В си же времена приде волхвъ, прелщенъ бѣсомъ** (116). К волхвам, кудесникам и иным язычникам как противникам христиан и православной церкви вообще, действующим «по дьявольскому наущению», на всём протяжении ПВЛ прослеживается однозначно негативное отношение. Они внезапно появляются и также неожиданно и бесследно исчезают (**въ едину бо нощь бысть без вѣсти**), что лишний раз свидетельствует об их связи с нечистой силой.

Личные впечатления самовидца находят подтверждение в свидетельствах иных лиц, и автор стремится подчеркнуть общедоступность, а, следовательно, реальность знамений[141]. Падение в 1091 г. с неба «превеликого змея», ужаснувшее людей, сопровождалось таким звуком, который **мнози слышаша** (141). Знамение 1028 г. в виде змея могли наблюдать из разных точек земли: **Знаменье змиево явися на небеси, яко видѣти всей земли** (101). «Весь мир» мог видеть огненный столп над Печерским монастырем[142], но объективности ради летописец отмечает, что так бывает не всегда: **бывають знаменья въ солнци и в лунѣ или звѣздами не по всей землѣ, но**

в которой любо землѣ аще будеть знаменье, то та земля и видить, а ина земля не видить (196).

Автор-очевидец стремится описать знамение как можно точнее, понятнее, и в этом ему помогают сравнения. Маленькое солнце напоминает месяц: **В се же лѣто бысть знаменье в солнци, яко погыбнути ему, и мало ся его оста, акы мѣсяць бысть, в час 2 дне, мѣсяца мания 21 день** (141). Знамение в небе 1092 года, **яко кругъ бысть посредѣ неба превеликъ** (141). Подробное описание небесных явлений 1102 г. делает их для читателя представляемыми, зрительно воспринимаемыми[143]. Ещё большую документальность придают сообщениям точные указания на время и длительность «проявлений». С этой точки зрения показательно знамение 1104 г., в котором встречаемся с поразительно точным описанием астрономических явлений[144].

Когда автор сообщает об экстремальных природных явлениях, сомнений в их подлинности не возникает. Так происходило раньше, так происходит и сейчас: в небе фиксируют солнечные и лунные затмения, над землей пролетают кометы, падают метеориты и т.д. Но некоторые летописные записи могут вызвать у современного читателя сопоставление с нынешними «быличками» об аномальных явлениях. Речь идёт о явлении бесов в 1092 г. в Полоцке, изображенных в той же документальной манере: **Предивно бысть чюдо Полотьскѣ въ мечтѣ: бываше в нощи тутънъ, станяше по улици, яко человѣци рищюще бѣси**. Об опасности, исходящей от бесов, летописец рассказывает, как о лично пережитом[145]. Следующие строки демонстрируют взгляд самовидца: **Посемь же начаша в дне являтися на конихъ, и не бѣ ихъ видѣти самѣхъ, но конь ихъ видѣти копыта**. Но дальнейшее повествование не отвечает позиции «внутри события». О полочанах летописец начинает говорить со стороны, отделяя себя от них: **и тако уязвляху люди полотьскыя и его область**. Об авторской позиции «вне события» сигнализирует ссылка на информаторов, сообщающих, **яко навье бьють полочаны** (141). Таким образом, в рамках одного летописного сообщения переплетены разные точки зрения, и это делает рассказ нагляднее, объёмнее, содержательнее.

В некоторые рассказы о знамениях, особенно поразивших воображение книжника, проникают субъективно-эмоциональные высказывания. Таково, например, сообщение о налете саранчи 1094 г. **за грѣхы наша** (148). Указание на отсутствие аналогов в прошлом свидетельствует о необычности, уникальности события, и этим оно потрясает очевидца[146]. Еще больше конкретики в выражении чувств по-

является при описании второго нашествия саранчи: **В се же лѣто** (1095 г.) **придоша пругзи, мѣсяца августа въ 28, и покрыша землю, и бѣ видѣти страшно, идяху к полунощнымъ странамъ, ядуще траву и проса** (150). Впоследствии аналогичное авторское высказывание будет использовано в рассказе о втором перенесении мощей святых Бориса и Глеба для передачи впечатления от множества людей: **яко страшно бяше видити** (199). Возможно, летописец, писавший статью 1115 года, видя массы, сметающие все на своем пути, помнил о набеге саранчи 1095 г. Если это так, то это свидетельство «не фрагментарного», а скорее образного мышления.

Итак, характерными признаками очевидческих текстов о природных явлениях являются:

- выражение авторской позиции самовидца;
- подробности при описании природного явления;
- точные указания на время и длительность «проявлений»;
- апелляция к свидетелям для утверждения общеизвестности факта: **яко видѣти всей земли** (101), **и весь миръ видѣ** (187), **яко мнози слышаша** (141);
- эмоциональные отклики, выраженные предикативными наречиями состояния: **и бѣ видѣти страшно** (150).

Общие выводы главы: Анализ очевидческих текстов наглядно продемонстрировал высокую степень авторского присутствия в ПВЛ. Эпизоды, содержащие прямые сообщения автора о себе, написанные участником и очевидцем происходящего, с использованием свидетельств информаторов характеризуются авторской позицией включённости, субъективности, или «*аз-позицией*». Позиция «*внутри события*» характерна для текстов с объективированным повествованием. Структура очевидческих текстов обусловлена степенью авторской включённости в повествование и представляет собой, как правило, чередование (или взаимопроникновение) текстов автора-объективного повествователя и автора-очевидца (участника), что делает возможным в некоторых случаях предположить отнесённость их к разным летописцам.

Основная масса очевидческих текстов встретилась на отрезке от середины до конца ПВЛ, где описаны события XI — начала XII вв., что может свидетельствовать о времени работы летописца, близком изложенным событиям, и механизме летописания по горячим следам, или по принципу дневника. Большинство авторских экспликаций обнаруживает связь с Киево-Печерским монастырём и именем Феодосия Печерского, показывает повышенный интерес автора к различ-

ным чудесам (в Ладоге и Новгороде) и экстремальным природным явлениям. Очевидные противоречия летописных текстов с прямым сообщением автора о себе и в связи с трактовкой знамений представляется возможным объяснить результатом работы разных летописцев, а также следствием многократных переписок текста ПВЛ в течение XII — XV вв.

Общими признаками очевидческих текстов являются:

- прямые сообщения автора о себе;
- высказывания от 1-го лица;
- «корыстные» самоупоминания;
- полемическая запальчивость;
- субъективно-эмоциональные отклики на происходящее;
- фактологическая точность, детализация изображаемого;
- апелляция к свидетелям для утверждения достоверности/ложности факта;
- «художественное настоящее» как форма авторского присутствия.

Для наглядности представим разряд очевидческих текстов в виде таблицы.

ГОД*	ЭПИЗОД
866	Поход Аскольда и Дира на Царьград
882	Убийство Олегом Аскольда и Дира
911	Знамение (звезда в виде копья)
912	Рассказ о смерти Олега Вещего
941	Поход Игоря на Византию
945	Рассказ о мщениях Ольги
971	Балканская кампания Святослава, рассказ об испытании Святослава дарами
977	Рассказ о первом братоубийственном междоусобье
980	Убийство Ярополка
988	Рассказ о крещении и браке Владимира в Корсуни
996	Посещение Владимиром церкви Пресвятой Богородицы
1015—1016	Тайный перенос тела Владимира; об убиении Бориса; битва у Любеча
1018	О подготовке похода на Киев
1019	Битва на Альтском поле
1028	Знамение в небе в виде змея
1036	Осада Киева печенегами
1043	Поход Владимира Ярославича на Царьград

Окончание табл.

ГОД*	ЭПИЗОД
1051*	Прямое сообщение автора о себе (в возрасте 17 лет пришёл в Печерский монастырь и был принят Феодосием)
1054	Смерть Ярослава
1063	Знамение (обратное течение Волхова)
1065*	Знамение в виде звезды; о ребёнке-уродце, выловленном из Сетомли
1067—1069	Битва на Немиге; киевский мятеж
1071	О киевском волхве
1072	1-е перенесение мощей св. Бориса и Глеба
1074*	О печерских подвижниках
1091*	О перезахоронении мощей Феодосия Печерского; похвала Феодосию; знамения на солнце и в небе (упал змей с неба)
1092	Знамения (видение в Полоцке; на небе; засуха; болезни)
1093*	Прямое сообщение автора о себе в новом развитии темы о казнях Божиих
1094	Знамение (саранча)
1095	Знамение (саранча); убийство половецких ханов Итларя и Кытана
1096*	О нашествии Боняка на Печерский монастырь; о северных народах, заклёпанных Александром Македонским; о месте захоронения Изяслава Владимировича
1097*	Повесть об ослеплении Василька Теребовльского; смерть Мстислава
1100	Съезд русских князей в Уветичах
1102	Знамения в луне и солнце
1103	Знамение (саранча)
1104	Знамение в солнце и луне
1106*	О кончине Яна
1107	Знамение (землетрясение)
1108	Знамение (наводнение)
1110*	Приписка Сильвестра; знамение в Печерском монастыре
1113	Знамение на солнце
1114*	О чудесах в Ладоге
1115	2-е перенесение мощей св. Бориса и Глеба; знамение на солнце

* годы, помеченные звёздочкой, сигнализируют о сообщениях, с большой долей вероятности принадлежащих автору-участнику или очевидцу события, на что указывают прямые сообщения автора о себе, высказывания от 1-го лица, субъективные оценки, отсылки к информантам; остальные сообщения, обладая признаками очевидческих текстов, характеризуются условной отнесённостью на долю автора-самовидца.

Глава 2

ЛЕТОПИСЕЦ — КОММЕНТАТОР

1. Комментирование событий

Основной массив повествования в ПВЛ, за исключением прямой речи персонажей, является авторским. Основная позиция автора — позиция объективного, хотя и не всегда беспристрастного, повествователя о событиях[147]. Летописца интересует «что было», или, как он сам выражается, — «**скажемъ, што ся здея в лѣта си**» (17). Ещё М. И. Сухомлинов отмечал, что основной объект внимания летописца — СОБЫТИЕ, а человек его интересует лишь как участник события: «Передавая различные события, летописец сообщает сведения и о лицах, принимавших участие в этих событиях»[148]. Сходные мысли высказывают современные исследователи. А. А. Пауткин считает, что летописцев «прежде всего интересовали события и поступки, а не состояния и признаки»[149]. В. В. Кусков отмечает: «В центре внимания летописца — событие…»[150]. М. Х. Алешковский уверен, что «…автор на самом деле занят не воссозданием биографии того или иного князя, а воссозданием своеобразной биографии событий»[151].

а) комментирование прошлых событий

Большинство событий, описанных в ПВЛ, это события прошлого по отношению к авторскому времени. Возникает вопрос, что заставило книжников в XI — XII веках обратиться к истории Русской земли и истории своего государства? В качестве одной из причин указывается на стремление «разобраться, понять, отчего утрачивалось былое могущество, отчего немирно стало в Русской земле и половцы приходят с победами. Для этого надо было вспомнить, какой была Русь при старых князьях, «отцах и дедах, иже стяжали Рускую землю»[152]. По мнению И. П. Ерёмина, «летописец писал её (ПВЛ. — О. И.) в надежде, что она станет настольной книгой для современных ему князей, что они не только найдут в ней необходимую моральную поддержку, но и воспользуются её уроками как руководством к действию, как учебником поведения в практике своей повседневной государственной деятельности»[153]. Таким образом, историческое знание привлекалось для поучения современных князей разумному, мудрому управлению государством. По ходу работы над текстом летописи «зрел интерес к своей истории как таковой — было заманчиво осмыслить путь, пройденный русским народом, и подвести ему итоги»[154].

Образцами для подражания и одновременно историческими источниками древнерусским книжникам служили греческие хроники и тексты Священного Писания[155]. Из них летописцы почерпнули не только важные сведения по всемирной истории, но и сам принцип изложения материала — от библейских времён[156]. Правда, в обращении к библейскому материалу древние авторы проявили самостоятельность и трезвый прагматизм, начав историю славян не с «сотворения мира», как было принято в сочинениях средневековья, а с послепотопного времени, когда сыновья Ноя поделили между собой землю: **По потопѣ трие сынове Ноеви раздѣлиша землю, Симъ, Хамъ, Афетъ** (9) [157]. В связи со стремлением к универсальности летопись Русской земли не могла начаться без включения во всемирную историю, начиная с Творения или Потопа. Бытие Русской Земли — это продолжение истории единого земного царства: «…идея, основанная на убеждении в вечной повторяемости исторических событий, так что в сущности одно и то же всегда возобновляется…»[158].

В процедуре дележа земли между братьями отразилась любимая политическая доктрина летописцев — не преступать чужих пределов, довольствоваться своей территорией, своим жребием: **Сим же и Хамъ и Афетъ, раздѣливше землю, жребьи метавше, не преступати никому же въ жребий братень, и живяхо кождо въ своей части** (10). В этом летописцы видели благополучие и процветание своей земли. Именно поэтому мотив разделения земель и запрета вступать в чужие пределы декларируется автором ПВЛ на протяжении всего повествования. На отдельных возвышенностях «сидят» братья Кий, Щек и Хорив, от которых произошли поляне[159]. Независимы друг от друга Рюрик, Синеус и Трувор, о которых повествуется в связи с призванием варягов (862 г.). За каждым закреплён отдельный населённый пункт, а миссия по раздаче городов возлагается на старшего в роде Рюрика: **И прия власть Рюрикъ, и раздая мужемъ своимъ грады** (18). Своеобразной границей между территориями братьев Ярослава и Мстислава становится по мирному соглашению Днепр: **И раздѣлиста по Днѣпръ Русьскую землю: Ярославъ прия сю сторону, а Мьстиславъ ону** (100). Важнейшая политическая идея является основополагающей в прижизненном наставлении, данном Ярославом Мудрым своим сыновьям: «**пребывайте мирно, послушающе брат брата**…» (108). Ярослав учит сыновей любви, которая обязательна между братьями, так как является залогом Божьей милости и победы над врагами. Наставление заканчивается традиционным дележом и «договором» между братьями: **И тако раздели имъ грады,**

заповѣдавъ имъ не преступати предѣла братня (108). К теме запрета вступать в чужие пределы летописец возвращается в связи с распрями, возникшими в семействе Ярославичей. И здесь уже дана моральная оценка ситуации: **Велий бо есть грѣхъ преступати заповѣдь отца своего** (122).

Неслучаен в ПВЛ и библейский сюжет о «вавилонском столпотворении», который разъясняет происхождение славянского языка: **От сихъ же 70 и 2 языку бысть языкъ словѣнескъ, от племени Афетова, нарци, еже суть словѣне** (11). По этому поводу А. А. Шайкин замечал: «…ни впечатляющая история Потопа, ни сама по себе история строительства Вавилонской башни не интересуют летописца и в повествование не попадают, летописец лаконичен и прагматичен: он излагает только то, что прямо выводит его к цели повествования — **откуду есть пошла русская земля**. Никакой акцентируемой эсхатологии, какую усматривает в замысле и названии ПВЛ И. Н. Данилевский, в приведённых сюжетах нет[160]. При анализе поэтики и семантики летописного рассказа о вавилонском столпе А. С. Дёмин обращает внимание на экспрессию летописца. На его взгляд, «летописец усвоил отрицательное отношение к вавилонскому столпу из своих источников, но подменил объяснение: вавилонский столп был неприятен оттого, что его возводили нарушители братского договора», а не по причине «непослушания людей Богу»[161].

Библия помогает перейти к собственно истории славян[162]. Комментируя летописные страницы, излагающие расселение славян, исследователь замечает: «Поражает и то, с какой лёгкостью и как бы единообразностью летописцы оперируют огромнейшими территориями от Моравии и Чехии до Ильмень-озера — всё это единая ойкумена славянского мира»[163]. Прекрасные географические знания летописцы демонстрируют и в географической статье, называемой описанием пути «Из варяг в Греки»[164]. Эпизод о речных путях, связывающих славянскую землю с иными странами, обслуживает идеологическое задание: показать открытость славян для общения с иными народностями, их взаимодействие с окружающим миром. В. О. Ключевский отмечал: «Всего важнее в своде идея, которую в нём освящало начало нашей истории: это идея славянского единства. Составитель потому так и занят этнографией, что хочет собрать все части славянства, указать их настоящее международное место и найти связи, их соединяющие. …Замечательно, что в обществе, где сто лет с чем-нибудь назад ещё приносили идолам человеческие жертвы, мысль уже училась подниматься до сознания связи мировых явлений»[165].

Характеризуя особенность древнерусской идеологической мысли, В. С. Горский высказал капитальную идею о направленности интереса древнерусских книжников к злободневным вопросам политической жизни, отсутствии «у них склонности к абстрактным вне связи с осмыслением актуальных задач общественного бытия философским размышлениям. Отсюда и новое в творчестве представителей древнерусской философской мысли обнаруживается по-преимуществу *не в создании абстрактных всемирно-исторических схем, а в процессе истолкования их сообразно конкретным политическим задачам* (курсив наш — ОИ), которые преследовал тот или иной деятель культуры»[166].

Комментируя события прошлого, автор стремится обозначить к ним своё отношение. Внутренние распри между отдельными славянскими племенами («родами») в погодной записи 862 года подлежат моральной оценке: **Изъгнаша варяги за море, и не даша имъ дани, и почаша сами в собѣ володѣти, и не бѣ в нихъ правды, и въста родъ на родъ, и быша в них усобицѣ, и воевати почаша сами на ся** (18). «Правда» в этом контексте — понятие достаточно широкое: справедливость, законность, порядок[167]. Но можно ли считать, что это оценка современника событий? Скорее здесь проявляется взгляд позднейшего историка, знающего ужасы внутренних межкняжеских войн, — именно с его точки зрения, учитывающего опыт последних десятилетий XI в., в изгнании варягов, противоборстве «законной» власти и межплеменной борьбе не было «правды».

Ещё раньше, в недатированной части ПВЛ, выявляется «прополянская» настроенность летописца. Он подчёркивает, что поляне живут как библейские родоначальники[168]. При этом они противопоставляются племенам, живущим «зверинским» образом, как наиболее культурное, соблюдающее «закон Божий» ещё до своей христианизации племя[169]. Такое противопоставление могло иметь смысл только для современника, а не летописца XI — XII веков, активно и последовательно отстаивающего общерусские интересы. Выделенность полян мог актуализировать автор, близкий династии Кия[170]. Н. И. Костомаров писал: «Кажется, что у составителя этой повести было какое-то сказание о судьбе Полян, которое у него, а может быть, у его переписчиков впоследствии разорвалось и перебилось с другими частями»[171]. Этими полянскими записями воспользовался позднейший печерский летописец, проявивший себя введением христианского критерия в оценку нравственного облика славянских племен: **Якоже се и при насъ нынѣ половци законъ держать отець своих**. …**Мы же хрестияне, елико земль, иже вѣрують въ святую Троицю, и въ**

едино крещенье, въ едину вѣру, законь имамь единь, елико во Христа крестихомся и во Христа облекохомся (16). В этих фрагментах уже прямо проявляется лицо летописца-христианина, взирающего на прошлые языческие («поганские») времена. Употребление местоимений в форме 1-го л. мн. ч. есть, на наш взгляд, выражение общей «*мы-позиции*», которая включает в себя и «*аз-позицию*», сливается с ней.

В рассказах об обрах и о хазарской дани имеет место явно привнесённая из времени христианского летописца идея о Божьем промысле, сохраняющем славян на последние времена, несмотря на отдельные успехи их врагов (также как привносится христианский критерий в нравственные оценки племён): **Быша бо обърѣ тѣломъ велици и умомь горди, и Богъ потреби я, и помроша вси, и не остася ни единъ объринъ** (14). Обров истребил Бог, хазары теперь по Божьему промыслу платят дань русским князьям, сгинули печенеги, а Русь стоит[172]. На отнесённость этих эпизодов позднейшим летописцам указывал А. А. Шайкин[173].

В истории о посещении Руси апостолом Андреем летописцу потребовался взгляд со стороны, «иностранца»[174]: **И приде въ словѣни, идеже нынѣ Новъгородъ, и видѣ ту люди сущая, како есть обычай имъ, и како ся мыють и хвощются, и удивися имъ** (12). В способности летописца смотреть на своих, как на чужих В. М. Живов видит «известное раздвоение личности, а следовательно и двойственное самосознание. …Один план этого двойственного самосознания можно назвать этническим или этнополитическим («славянство», «Русская земля»), другой же, видимо, можно определить как универсалистский или универсалистско-христианский, оперирующий понятиями религиозными и цивилизационными»[175]. «Универсалистский» план, или компонент «двойственного» сознания исследователь связывает с усвоением летописцем византийской историографической схемы мировой истории, восходящей к Библии. Но и тут летописец адаптирует заимствованную схему к своим реалиям: история славянства — это не история царств (империй), а история родов и племен, народов[176].

С легендой об апостоле Андрее тесно связан рассказ о происхождении Киева от Кия[177]. Исторические изыскания обслуживают идеологическое задание. Автор стремится подчеркнуть высокое положение Кия, поскольку с его именем связано название главного города на Руси. Замечательно, что киевский летописец не стремится прямо обозначить своих оппонентов-новгородцев, он как бы объективно полемизирует только с неверной точкой зрения, не оговаривая, кому она принадлежит[178]. Для читателей-современников, видимо, не

составлял секрета адресат полемических выпадов («не сведущих»). Прополянская настроенность сохранилась в летописи, видимо, потому, что совпала в какой-то мере с киевской ориентацией создателей ПВЛ[179]. Полемика с «не сведующими» противоречит утверждениям Е. В. Душечкиной о господстве в летописи «монологической» точки зрения[180]. В своих размышлениях исследовательница опирается на теоретические работы Ю. М. Лотмана, который полагал, что в летописи «…единство точки зрения достигалось тем, что летописец излагал не свою личную позицию, а полностью отождествлялся с традицией, истиной и моралью. Только от их имени он мог говорить»[181]. Однако в самой традиции, от имени которой автор выступает, есть разные версии о Кие, о месте крещения Владимира, и летописец должен каждый раз производить выбор, аргументируя его.

Идеологическое задание обслуживает и внесённая летописцем в ПВЛ легенда о призвании варягов, поскольку, как верно заметил А. А. Шайкин, «она позволяла найти единого предка всем русским князьям, провозгласить их кровное единство. А это уже теснейшим образом сопрягалось с главной политической доктриной летописцев о необходимости единства и дружбы между князьями как основе благополучия государства — доктрина эта тем самым находила дополнительное основание в кровнородственной связи всех русских князей, произошедших от единого предка»[182].

Примечательно в плане авторского проявления описание военного похода Аскольда и Дира на греков 866 года. Прямо авторская позиция здесь не представлена, так как весь текст заимствован из греческого источника и отражён в нём взгляд греческого автора. Но летописец-христианин ярко проявляет себя принципом отбора материала и внесением его в летопись. Христолюбивые греки оказываются летописцу «ближе» «безбожных русских» времён Рюрика, и он сохраняет точку зрения греков на событие, хотя для этого русских пришлось изобразить в неприглядном свете: **Си же внѹтрь Сѹдѹ вшедше, много ѹбийство крестьяномъ створиша, и въ двою сотъ корабль Царьградъ остѹпиша** (19). В. М. Живов полагал, что из византийских источников летописец заимствует саму схему (методологию) оценки. Но если Амартол критически описывает и оценивает варваров, населяющих периферию цивилизованного пространства, а то и вовсе находящихся за его пределами, то древнерусский книжник «переносит» критерии оценки «на свою землю, т. е. на пространство для него в высшей степени освоенное, на те племена, чью историю он собирается излагать. Свое (этноцентрическое, племенное) оказывается варварским, из чего следует, что автор принимает чужую точку

отсчета, точку зрения византийца, взирающего из столицы мира на Великую Скуфь. И здесь мы вновь видим раздвоенное самосознание, два плана которого сталкиваются в конфликте»[183]. Языческая, безбожная Русь не в состоянии (ещё не пришло её время) противостоять христианской Византии: **безбожныхъ Руси корабли смяте, и к берегу приверже, и изби я́, яко мало их от таковыя бѣды избѣгнути и въ свояси возъвратишася** (19). Идеологически сообщение об этом походе соотносится с будущими военными битвами русских. Молитвы помогают грекам одолеть русских захватчиков, как впоследствии, с принятием христианства, они помогут русским справиться с иноплеменниками.

В 907 году аналогичный поход на Царьград предпринимает Олег. И летописец, как и в предыдущем сообщении, занимает византийскую (универсалистско-христианскую) точку зрения. Неслучайны в тексте указания на поджоги церквей. Для автора-христианина — это показатель крайней степени безбожности и безнравственности[184]. Завершается поход интересным в идеологическом аспекте эпизодом о парусах[185]. Мы уже упоминали о прополянской настроенности летописцев, связанной с их киевской ориентацией. Соперничество Новгорода и Киева нашло яркое выражение в легенде о путешествии апостола Андрея. В сюжете с парусами проявилась не киевская, а проновгородская тенденция. Новгородцы (словене) отдают предпочтение простым и надёжным «толстинам» в отличие от киевлян (руси), которые используют для пошива парусов дорогую «паволоку». А. А. Шайкин считает, что детали рассказа «несут сверхнагрузку, становятся проводниками мыслей, прямо не высказанных. Имея непосредственным объектом изображения происшествие с парусами, речь в этом рассказе на самом деле идёт о вещах иных, идеологически не нейтральных: о превосходстве суровых словен над падкой на роскошь «русью»»[186].

Остальные события прошлого настолько тесно коррелируют с именами первых правителей, что их невозможно рассматривать обособленно. Впрочем, и князья, по верному замечанию исследователя, интересуют летописцев «не сами по себе», а «в той мере, в какой они проявились как участники государственной жизни, их судьбы значительны только своей причастностью к общим судьбам»[187].

Анализ аксиологических текстов о событиях прошлого позволяет сделать некоторые ***выводы***. Ретроспективный характер работы над этнографической статьёй отражает взгляд позднейшего историка, проявившего себя введением христианского аспекта в оценку славянских племён, религиозным объяснением событий, «прополянской»

настроенностью, «двойственным самосознанием», способностью адаптировать заимствованную (византийскую) схему и методологию оценки к своим реалиям.

Древнерусские летописцы не просто фиксировали те или иные события, которые в рамках погодного изложения превращались в «механическую» компиляцию «изолированных» друг от друга «фрагментов»[188], а стремились к объяснению, комментированию былого[189]. Аргументированность в представлении событий как свойство именно древнерусских авторов подчёркивал ещё М. И. Сухомлинов[190]. К похожим выводам приходят современные исследователи[191].

В изображении и толковании событий древние авторы проявили самостоятельность и трезвый прагматизм, способность к широкому охвату событий, к установлению причинно-следственных связей между ними[192]. Проанализированный материал позволяет говорить об исключительной роли авторской субъективности в организации художественной целостности произведения.

б) комментирование со ссылкой на высшую волю

В особо важных случаях летописец комментирует события со ссылкой на высшую волю. Сбывшееся пророчество хазарских старцев в недатированной части ПВЛ летописец приписывает Божьей воле: **Се же сбысться все: не от своея воля рекоша, но отъ Божья повелѣнья** (16). Княжение Владимира начинается с установления языческих кумиров и поклонения им. От неминуемого нравственного растления Русскую землю спасает Бог: **Но преблагий Богъ не хотя смерти грѣшникомъ, на томъ холмѣ нынѣ церкви стоить, святаго Василья есть, якоже послѣди скажемъ** (56). Божественное вмешательство усматривает летописец во внезапной слепоте Владимира, медлящего принять Святое крещение: **По Божью же устрою в се время разболѣся Володимеръ очима, и не видяше ничтоже, и тужаше велми, и не домышляшеться, что створити** (77). Болезнь, постигшая Владимира накануне похода на провинившегося сына Ярослава, в понимании летописца приобретает очевидный религиозный смысл[193].

Сквозь призму провиденциальных представлений изображается эпизод убийства двух варягов, исповедовавших христианскую веру. Весь рассказ строится на противопоставлении варварских обычаев язычников и нравственной чистоты христиан. Невежество соотечественников автор сначала передаёт через реплики персонажей: «**Мечемъ жребий на отрока и дѣвицю; на него же падеть, того зарѣжемъ богомъ**» (58), а затем посредством прямого морализиро-

вания: **Бяху бо тогда человѣци невѣголоси и погани** (58). Варяги олицетворяют для летописца-христианина будущее, о котором остальные ещё не догадываются, поэтому их образы несут на себе печать святости, на что есть прямое указание: **си отечника, приемша вѣнець небесный съ святыми мученики и праведники** (59). Сын варяга наделён особыми достоинствами: **красенъ лицемъ и душею** (58). Его душевная красота и непорочность обратно пропорциональны деяниям язычников и неподвластны дьяволу[194]. Варяг-отец рассуждает как истинный христианин. Его мысли, выраженные в обращении к посланникам, очень близки и созвучны авторским[195]. Убийство варягов объясняется невежеством людей и вмешательством дьявола, который **тако бо тщашеся погубити родъ хрестьаньский** (59). Бросает оно тень и на Владимира, косвенно виновного в их гибели.

Личными чувствами пронизан эпизод крещения — центральное событие ПВЛ. Безусловно, крещение стало переломным моментом в истории русского государства[196]. С восторгом летописец передаёт настроение людей накануне великого события: **Се слышавше людье, с радостью идяху, радующеся и глаголюще: «Аще бы се не добро было, не бы сего князь и боляре прияли»** (80—81). Картинно представлена сама процедура крещения[197]. Чувства переполняют не только обновлённых людей, но и окружающее пространство, которое как будто заряжается положительной энергетикой, оттого радость становится не просто осязаемой, а зримой: **И бяше си видѣти радость на небеси и на земли, толико душь спасаемыхъ** (81). По Божью изволенью Русь становится просвещённой[198]. Летописец настойчиво повторяет мысль о Божественной милости, которая не соотносится с людскими делами. Напротив, через отрицание (**не по нашим дѣлом**) автор косвенно заявляет о греховности людей, их несоответствии нравственным установкам Всевышнего. Напрямую обращаясь к Богу, автор славит его за любовь к Русской земле и святое крещение[199]. Молитвенные обращения приобретают большую эмоциональность, когда звучат от 1-го лица мн. ч.: **Тѣмь же и мы припадаем к нему, глаголюще: «Господи Иисусе Христе! Что ти въздамы о всѣх, яже въздаси нам, грѣшником намъ сущемъ?»** (82)[200]. Личная позиция летописца выражается глаголами в форме 1-го лица ед. ч., употребляемыми перед цитированием Священных книг[201]. Открытым проявлением чувств являются субъективно-эмоциональные восклицания по поводу сказанного: **Колика ти радость! не единъ, ни два спасаетася. … Се же не единъ, ни два, но бещисленое множьство к**

Богу приступиша, святымъ крещеньемь просвѣщени (82). Призывно звучат слова о необходимости служения Богу[202].

Не только прошлые, но и события настоящего требовали комментария, морализирующего и отсылающего к инстанциям, стоящим за земными событиями. Когда летописец фиксирует нечто, происходящее на его глазах, он стремится это подчеркнуть: **Се же скажем: сего же лѣта исходяща, посла Святополкъ Путяту на Мѣнескъ, а Володимеръ сына своего Ярополка, а Олегъ сам иде на Глѣба, поемше Давыда Всеславича** (185).

С тревожного комментария начинается повествование о событиях, приведших к одному из самых зловещих преступлений конца XI в. — ослеплению князя Василька Теребовльского. Летописец, завершая рассказ о договоре, заключённом князьями в Любече в 1097 г., сообщает: **и ради быша людье вси: но токмо дьяволъ печаленъ бяше о любви сей. И влѣзе сотона в сердце некоторым мужем, и почаша глаголати к Давыдови Игоревичю, рекуще сице, яко «Володимеръ сложился есть с Василком на Святополка и на тя»** (171). С дьявольским наущением летописец соотносит избиение волхвами старой чади[203]. Дьявольское вмешательство усматривает летописец в распре, возникшей в семействе Ярославичей[204].

Замышляя отмстительный поход против Святополка, Ярослав берёт в свидетели Бога: **И събра Ярославъ варягъ тысячю, а прочих вой 40 000, и поиде на Святополка, нарекъ Бога** (96). Карающая десница со всей мощью обрушивается на братоубийцу, и гонимый Божьим гневом он бедственно оканчивает свою жизнь: **Не можаше терпѣти на единомь мѣстѣ, и пробѣжа Лядьскую зем-лю, гонимъ Божьимъ гнѣвомъ** (98). По мысли книжника, смерть Святополка значима не сама по себе, а как поучительный пример того, как поступать не следует: **Се же Богъ показа на наказанье княземъ русьскым, да аще сии еще сице же створять** (98).

Божественным вмешательством объясняется встреча русских князей на совете в Долобске, после которого на русских снизошла великая победа: **В лѣто 6611/1103. Богъ вложи в сердце княземъ рускым Святополку и Володимиру, и снястася думати на Долобьскѣ** (183). Собственно и сама победа соотносится с Божественной милостью и именуется великим спасением: **Дни 4 априля мѣсяца велико спасенье Богъ створи, а на врагы наша дасть побѣду велику** (184).

С Божественным волеизъявлением связаны почти все печерские события. Бог вкладывает в сердце Ярославу мысль поставить митро-

политом в святой Софии Илариона: **Посемь же Богъ князю вложи въ сердце, и постави 'и митрополитомь в святѣй Софьи, а си печерка тако ста** (105). Великое будущее Антония предопределяют высшие силы: **И не по многѣхъ днехъ бѣ нѣкый человѣкъ, именемь мирьскымь, от града Любча; и възложи сему Богъ в сердце в страну ити** (105). Бог помогает Антонию определить священное место, на котором впоследствии вырастет Печерский монастырь[205]. В дальнейшем с Божьего соизволения и молитв Антония происходит строительство церкви Успения Святой Богородицы[206] и увеличение числа черноризцев[207]. Несколько противоречиво изложена ситуация выбора нового игумена. Автор отмечает, что назначение печерским игуменом Стефана произошло по инициативе братьев-монахов и противоречило выбору Феодосия, предложившего кандидатуру Иакова пресвитера. При этом Феодосий руководствовался Божественной волей, поступаться которой было нельзя и даже опасно. Вот почему его слова пронизаны печалью: **Рече же имъ Феодосии: «Се азъ, по Божью повелѣнью, нареклъ бяхъ Иякова; се же вы свою волю створити хощете»** (124). Но доводы монахов прозвучали, по-видимому, убедительно, поэтому Феодосий, обычно опирающийся на высшие силы, вынужден поступиться личными духовными убеждениями и **благослови Стефана**. Такая трактовка сюжета может свидетельствовать о не вполне благожелательном отношении к назначению Стефана[208]. Нетрудно догадаться, что автор в момент конфликта на стороне Феодосия, который руководствуется, как и сам летописец, религиозными воззрениями. По-видимому, тому же летописцу принадлежит известие о завершении строительства Печерской церкви[209]. Снова в оппозиции Феодосий — Стефан летописец отводит решающую, первостепенную роль именно Феодосию. Это он заложил основы Печерской церкви, а Стефан лишь воспользовался его плодами, чтобы завершить благое начинание.

Нашествие иноплеменников воспринимается летописцем как батог Божий. Поражения от врагов — следствие греховности соотечественников: **Грѣхъ же ради нашихъ пусти Богъ на ны поганыя, и побѣгоша русьскыи князи, и побѣдиша половьци** (112). Более того, самые нашествия кочевников, приносящие неисчислимые бедствия всей стране, осмысляются летописцем как проявление заботы Всевышнего о русском народе — так Господь стремится вернуть людей на праведный путь. На страницах ПВЛ создаётся своеобразная теория «казней Божьих»[210]. Божья кара, по мысли летописца, должна способствовать исправлению в первую очередь религиозного, духовного

состояния общества. Видимо, по понятию нашего книжника, отступления от правоверия приняли такой масштаб, что существованию православия на Руси угрожала реальная опасность. Ведь Бог вмешивается в ход событий, чтобы **не оскудела правоверная вера христьянская**[211]. Страх и смирение перед карающей десницей — путь покорности Божьей воле, ибо «очи... Господни на боящаяся его, а уши его в молитву их»[212].

События, связанные с нарушением Ярославичами крестоцелования (1067 г.) и половецким нашествием (1068 г.), контекстуально близки. Впоследствии (в конце летописной статьи 1068 г.) автор укажет на их причинно-следственную связь. После краткого сообщения о поражении русских от половцев летописец переходит к развёрнутым рассуждениям на тему о «казнях Божьих»[213]. По мысли древнего книжника, люди обращаются к Богу только по мере необходимости, когда с ними случается несчастье, в остальных ситуациях они не находят времени для богоугодных дел и погружаются в грехи. Таким образом, Богу, который не желает зла людям, ничего не остаётся, как заставить людей страдать, чтобы через горе напомнить о себе. Иначе, с точки зрения автора, ведёт себя дьявол. Принося людям неисчислимые беды, которые летописец конкретизирует (**усобная же рать, злому убийству и крови пролитью, подвизая свары и зависти, братоненавидѣнье, клеветы**), он испытывает радость, то есть Бог и дьявол имеют разнонаправленные целевые установки. Действуя в некотором роде одинаковыми методами (принося страдания), разнополюсные высшие силы стремятся достичь противоположного эффекта: Бог — отвратить от греха, дьявол — погрузить в грехи[214]. В дальнейшем летописец конкретизирует меры, которые применяет Бог, чтобы заставить людей покаяться[215]. С ещё большей эмоциональностью и экспрессией летописец морализирует по поводу нежелания людей обращаться к Богу[216]. Авторский голос, сливаясь с библейским, звучит грозно и нарочито: **Доколѣ не насытистеся злобъ вашихъ?**; **Почто не сдерзастеся о грѣсѣхъ вашихъ? Но уклонисте законы моя и не схранисте ихъ**. По мысли летописца, Господу не нужно формальное, ложное смирение: **Тѣм же «Усты чтуть мя, а сердце ихъ далече отстоить мене»**. Такие не будут услышаны[217].

Очистившиеся страданиями должны отрешиться от неверия и заблуждений. Покаявшиеся в грехах получат желаемое: **Аще ли ся покаемъ от злобъ наших, то «акы чадомъ своимъ» дасть нам вся прошенья, и одождить намъ дождь ранъ и позденъ** (113). Призывно звучат слова летописца о необходимости обратиться к добру, покая-

нию и всепрощению[218]. В качестве прямого морализирования звучит обвинение людей в языческом образе жизни[219]. Летописец считает, что такие глупые приметы **по дьяволю наученью кобь сию держать** (114). Пытаясь отвратить людей от Бога, дьявол придумывает разные хитрые способы: **трубами и скоморохы, гусльми и русальи** (114). С грустью летописец констатирует, что людей больше привлекает веселье, устраиваемое дьяволом, чем посещение церквей и молитвы. В свободном выборе, данном человеку Богом, тот, как правило, ошибается, путая истину и заблуждение[220]. В этом, по мысли книжника, и заключается основная причина наших бед: **Да сего ради казни приемлемъ от Бога всячскыя, и нахоженье ратных, по Божью повелѣнью приемлем казнь грѣхъ ради наших** (114).

Освобождение Всеслава из поруба и его вокняжение в Киеве — свидетельство Божьей милости или, как сообщает автор: **Се же Богъ яви силу крестную** (115). Назван и главный виновник набега кочевников: **понеже Изяславъ цѣловавъ крестъ, и я 'и; тѣм же наведе Богъ поганыя** (115). Автор акцентирует внимание на поучительном характере Божественного вмешательства и его, так сказать, общерусском значении: **Богъ же показа силу крестную на показанье землѣ Русьстѣй, да не преступають честнаго креста, цѣловавше его** (115). В продолжение темы о казнях Божьих грозно звучат слова летописца о тяжких последствиях, которые ожидают нарушивших священный обет: **аще ли преступить кто, то и здѣ приметь казнь и на придущемь вѣцѣ казнь вѣчную** (115). Моральные сентенции адресного характера сменяются обобщёнными рассуждениями о великой силе креста, который и князьям в битве помогает, и верующих избавляет от напастей (115).

В связи с поражением от половцев в 1093 году новое развитие получает тема о казнях Божьих[221]. Летописец снова подчёркивает учительный характер Божественного вмешательства: **Се бо на ны Богъ попусти поганыя, не яко милуя ихъ, но насъ кажа, да быхомъ ся востягнули от злых дѣлъ.** Стремясь направить людей на путь покаяния, нравственного возрождения, Господь напускает поганых: **Симь казнить ны нахоженьемь поганых; се бо есть батогъ Его, да негли встягнувшеся вспомянемься от злаго пути своего** (145). Открываются и новые подробности. Оказывается, Господь сознательно использует для наказаний праздники, как сказал пророк: «**Преложю праздникы ваша в плачь и пѣсни ваша в рыданье**» (145). В доказательство летописец сообщает о бедах, постигших родную землю: **Сотвори бо ся плачь великъ в земли нашей, опустѣша села наша и**

городи наши, быхом бѣгаючи пред врагы нашими (145). С недоумением автор отмечает процесс духовного разложения в роде христианском: **И се притранѣе и страшнѣе, яко на хрестьяньстѣ родѣ страхъ, и колѣбанье и бѣда упространися** (146). По мысли книжника, глубине заблуждения соразмерно суровейшее из возможных на земле возмездий[222]. Страдание открывает путь к познанию Владыки: **Да нахожениемъ поганых и мучими ими Владыку познаемъ** (146). Чтобы воззвать к человеческому разуму, летописец напоминает о масштабах и последствиях разрушений[223]. Гневные интонации в адрес недостойных соотечественников сменяются молитвенными обращениями к Всевышнему. Летописец уповает на милость Божью: **Но обаче надѣемъся на милость Божью; кажеть бо ны добрѣ Благый Владыка** (146). Оказывается, через земные муки человек освобождается от страданий в будущей жизни, потому что **не мьстить бо Господь дважды о томь** (147). Речь летописца наполняется сильными субъективно-эмоциональными чувствами и переходит в открытое душевное излияние[224]. Страдает вся земля, а не только грешники: **Ноне же вся полна суть слезъ. Гдѣ бѣ в насъ въздыханье? Нонѣ же плачь по всѣмъ улицам упространися избьеных ради, иже избиша безаконьнии** (147).

В этой связи летописец создаёт чрезвычайно выразительную картину угона в плен русских людей[225]. Тем неожиданней оказывается резкая смена тона и осмысление этих бед как высочайшего проявления Божественной любви к русским людям: **Да никто же дерзнеть рещи, яко ненавидими Богомь есмы! Да не будеть. Кого бо тако Богь любить, яко же ны взлюбилъ есть? Кого тако почелъ есть, яко же ны прославилъ есть и възнеслъ? Никого же!** (147). Автор этих строк, летописец, не отделяет себя от других, напротив, он грешнее прочих, хотя это, конечно, традиционное авторское самоуничижение: **Се бо азъ грешный и много и часто Бога прогнѣваю, и часто согрѣшаю по вся дни** (147).

Мотив наказания за грехи повторяется в летописной статье 1110 года. После рассуждения об ангелах, которые, по мысли летописца, приставлены ко всем тварям и к каждой стране, автор отмечает: **Аще Божий гнѣвъ будеть на кую убо землю, повелѣвая ангелу тому на тую убо землю бранью ити, то оной землѣ ангелъ не воспротивится повелѣнью Божью** (189). Таким образом, в теме о казнях Божьих появляются новые детали. Оказывается, ангелы помогают иноплеменникам по Божью повелению: **они бо бяху водими аньеломъ, по повелѣнью Божью** (189). Автор, не раз про-

явивший себя полемикой с иными точками зрения, снова обращается на страницах летописи к сомневающимся или несогласным с его интерпретацией, приводя доказательный пример из времён Александра Македонского[226]. Отстаивая свою позицию, автор настойчиво вопрошает: **Се убо не ангелъ ли вожаше Олександра, не поганъ ли побѣжаше и вси Елини кумирослужебници?** (189) и твёрдо заявляет: **Тако и си погании попущени грѣхъ ради нашихъ** (189—190). Возвращаясь к теме об ангелах, летописец уверенно доводит до читателя мысль о наличии ангела у каждого крестившегося: **въ хрестьянехъ не единь ангелъ, но елико крестишася**. И особенно подчёркивает присутствие ангела у каждого благоверного князя (190). Ангелы всячески помогают христианским людям или, как пишет летописец: **молять Бога прилѣжно за хрестьяньскыя люди** (190), но и они всего лишь служители Бога, поэтому **Божью повеленью не могуть противитися** (190). Однако молитвы ангелов часто оказываются действенными: **молитвами святыя Богородице и святых ангелъ умилосердися Богъ, и посла ангелы в помощь русьскимь княземъ на поганыя** (190). Во всех этих примерах, опущенные нами вводные конструкции «**Яко же и бысть**», «**Яко и се бяше**», служат переходом от пространных рассуждений к описанию конкретных событий.

Если поражение от врагов — Божья кара, то победа над иноплеменниками осознаётся летописцем как Божья милость. Так интерпретирует автор победу русских над половцами в 1096 году. Сначала Всевышний оберегает русских князей от вражеского ока, и они проходят опасный отрезок пути незамеченными[227]. Это помогает объединиться им с переяславцами и использовать наступательную тактику. После чего **се видѣвше половци и побѣгоша, а наши погнаша въ слѣдъ ратных, сѣкуще противьныя.** Летописец называет победу великим спасением и указывает её точную дату: **И сдѣя Господь въ тъ день спасенье велико: мѣсяца иулия въ 19 день побѣжени быша иноплеменници, и князя ихъ убиша Тугоркана и сына его и ини князи; мнози врази наши ту падоша.** (151). Аналогичное описание находим в погодной записи 1103 года. Перед сражением русские князья произносят молитвы Богу и дают обеты[228]. Поэтому **Богъ великый вложи ужасть велику в половцѣ, и страх нападе на ня и трепетъ от лица русскых вой**. Божественное вмешательство парализовало не только воинов противника, но и их коней: **и дрѣмаху сами, и конем ихъ не бѣ спѣха в ногах** (184). Победа над половцами — проявление

Высшей воли: **Дни 4 априля мѣсяца велико спасенье Богъ створи, а на врагы наша дасть побѣду велику** (184).

Гиперболизированное изображение позорного бегства половцев от русских в 1107 г. имеет, кажется, юмористическую окраску: **Половци же ужасошася, от страха не възмогоша ни стяга поставити, но побѣгоша, хватающе кони, а друзии пѣши побѣгоша.** (186). В отличие от предшествующих описаний, где страх и ужас, охватившие кочевников, приписываются воле Божьей, здесь отсутствует религиозный подтекст. Элементы гиперболизации обнаруживаются и в другом примере, где враги начинают падать только от гневного взгляда Божьего[229].

Прозревшие в ночи и увидевшие истинный путь спасения в Боге русские князья идут в очередной поход против половцев (1111 г.) **возложивше надежю на Бога и на пречистую матерь его, и на святыя ангелы его** (190—191). Обращённость к высшим силам сопровождает русских на протяжении всей военной операции. На Ворскле князья совершают крестоцелование: **въ среду, хресть цѣловаша, и възложиша всю свою надежю на хресть со многими слезами** (191). В походе участвуют священнослужители, которые с помощью песнопений помогают укрепить боевой дух и веру в победу[230]. Перед началом решающей схватки русские призывают Всевышнего в помощь[231]. Отблагодарением Богу становится празднование Лазарева воскресенья и других церковных праздников.

При новом столкновении Господь посылает в помощь русским князьям ангела (191). В описании боя автор использует гиперболические сравнения: столкнувшиеся полки **трѣсну, аки громъ, сразившима челома** (191—192). В зрительном плане летописца не смущает узрение невидимого: **И падаху половци предъ полкомъ Володимеровомъ, невидимо бьеми ангеломъ, яко се видяху мнози человеци, и главы летяху невидимо стинаемы на землю** (192). Обозначив точную дату победы, автор не забывает указать её Главного устроителя: **И спасе Богъ люди своя... Святополкъ же и Володимеръ, и Давидъ прославиша Бога давшаго имъ победу таку на поганыя**.

Летописец, склонный к полемике с инакомыслящими, включением эпизода с пленными стремится доказать неоспоримость своей версии об ангелах. На вопрос, о том, почему не могли сопротивляться, пленные отвечают: «**Како можемъ битися с вами, а друзии ѣздяху верху васъ въ оружьи свѣтлѣ и страшни, иже помагаху вамъ?**» (192). Автор обнаруживает твёрдость позиции: **Токмо се суть ангели, от Бога послани помогать хрестьяномъ** (192). От конкретных

событий летописец переходит к обобщённым размышлениям об ангелах[232]. Интересно, что характерная в целом для «аксиологических» текстов «*мы-позиция*» иногда уступает место «личностной» позиции, и происходит это в тех фрагментах, когда летописец неожиданно начинает «говорить от себя», употребляя глаголы в форме 1-го лица ед. ч.: **Англы бо, глаголю, наша поборникы, на противныя силы воюющимъ, имь же есть архангелъ Михаилъ** (192).

После обширного рассуждения об ангелах с цитированием Иоанна Златоуста летописец возвращается к теме великой победы русских князей. Стремясь подчеркнуть всемирную значимость, широкую огласку события, автор перечисляет страны, до которых дошла великая слава русских князей: **Яко же и се с Божьею помощью, молитвами святыя Богородица и святыхь ангелъ, възъвратишася русьстии князи въсвояси съ славою великою къ своимъ людемъ; и ко всимъ странамъ далнимъ, рекуще къ Грекомъ и Угромъ, и Ляхомъ, и Чехомъ, дондеже и до Рима проиде на славу Богу всегда и ныня, и присно во вѣки, аминь** (195). Заключительные слова похожи на окончание текста. Стилистически, идеологически они могут свидетельствовать о завершении повествования, возможном окончании произведения, слова эти — в сущности, финал статьи 1111 года (за ними есть небольшая приписка, сделанная явно позднее), но ПВЛ, по мысли текстологов, продолжается ещё на протяжении шести лет (до 1117 года).

Подводя ***итоги***, отметим, что летописец комментирует события со ссылкой на высшую волю на протяжении всего текста ПВЛ и в особо важных случаях: в предании о хазарской дани (недатированная часть), в эпизоде крещения (988 г.), в сообщениях о смерти Святополка (1019 г.), о междоусобных конфликтах (1073 г.), в сюжетах о заключении между князьями договоров (1097, 1103 гг.), о печерских событиях (1051—1075 гг.), в поучениях о казнях Божьих 1068, 1093, 1110 гг., в сообщениях о победоносных кампаниях русских князей 1096, 1103, 1107, 1111 гг. По мере того, как изображаемые события приближаются ко времени работы над летописью, количество подобных авторских экспликаций значительно увеличивается. Единичные замечания со ссылкой на Божественное волеизъявление переходят в развёрнутые рассуждения в духе христианского провиденциализма, открытое проявление чувств и достигают своего апогея в поучениях о казнях Божьих. Идейная составляющая Поучений заключается в необходимости покаяния, исправления, чему способствуют нашествия иноплеменников, которые осмысляются как проявление заботы Все-

вышнего, своеобразный способ вернуть людей на праведный путь. Эта позиция многократно выражена в качестве прямого морализирования. Здесь отчётливо ощутима позиция от 1-го лица, хотя этим лицом не обязательно был летописец. Поучения о казнях Божьих нередко связывают с именем Феодосия Печерского, но его имя в тексте не стоит[233], и текст может быть рассмотрен как прямое выражение личной (при учёте коллективистского «мы») позиции летописца.

Характерными чертами таких текстов являются:

- ссылки на сверхъестественные силы, комментирующие события (не только **по Божью повелѣнью,** но и **по дьяволю наущенью и бѣсованью**);
- указание на причину явлений (**грѣхъ ради нашихъ**);
- предварение цитаты вводящими словами в форме 1-го лица ед. и мн. числа (**Мы же възопьемъ к Господу Богу нашему**, **Реку же съ Давыдомь**);
- субъективно-эмоциональные высказывания «от себя» в форме риторических вопросов и восклицаний (**О неиздреченьному человѣколюбью! якоже видѣ вы неволею к Нему обращающася. О тмами любве, еже к намъ!**; **Гдѣ бѣ в насъ въздыханье? Нонѣ же плачь по всѣмъ улицам упространися избьеных ради, иже избиша безаконьнии**);
- использование художественных средств (сравнения, метафоры, гиперболы).

2. Комментирование персон

а) князей

Большинство исследователей сходятся во мнении, что человеку в летописи отводится второстепенная роль. Древнего автора больше занимают интересы родины, судьбы страны, «события лишь сугубо официальные, имеющие историческое значение для государства, а личная жизнь человека, окружающая его бытовая обстановка не интересуют летописца»[234]. Похожие мысли высказывал Д. С. Лихачёв: «Человек был в центре внимания искусства феодализма, но человек не сам по себе, а в качестве представителя определенной среды, определенной ступени в лестнице феодальных отношений»[235]. Проблема изображения человека в летописи — центральная в книге И. П. Ерёмина «Повесть временных лет»: Проблемы её историко-литературного изучения». Исследователь выделяет несколько характерных способов авторского отношения к героям, в частности: сам отбор слов

(словоупотребление); комментарий к тому или иному «поступку», сопровождающий переход от косвенной моральной оценки к прямой; ссылки на добрую или злую волю. Между тем, разработанная И. П. Ерёминым «теория фрагментарности», выведенная из погодной формы изложения, привела учёного к выводам о противоречивости в образе и характере летописного героя, проистекающей из его искусственного «расщепления», при котором утрачивалось «единство оценки». Заключительные выводы ещё категоричнее: «человек у летописца всегда однолинеен, т.е. одновременно быть и «добрым» и «злым» не может; всегда статичен, несмотря на внешнюю подвижность…»[236]. Вслед за Ерёминым Д. С. Лихачёв утверждал, что человек в летописи изображается «либо чёрной, либо белой» красками[237]. В ходе анализа биографий киевских князей А. А. Шайкин приходит к иному пониманию принципов изображения и оценок персон: «… целостность (повествования. — О. И.) поддерживается единством образа героя и определённостью авторского отношения к нему. Отношение может меняться, но перемены эти предсказуемы и объяснимы, поскольку неизменными остаются критерии оценок»[238]. Опираясь на работы предшественников и собственные наблюдения, рассмотрим характерные способы изображения летописцем князей и формы авторского комментирования, оценок.

Изображение князей в разные временные периоды русской истории, охваченные ПВЛ, имеет свои особенности и связано это напрямую с теми задачами и идеологическими соображениями, которые пытался решить средневековый писатель. В характеристике первых летописных героев решающую роль играет *происхождение*, поэтому в сообщении о Кие летописец подчёркивает, что **Кий княжаше в родѣ своемь**, то есть был родоначальником княжеской династии. И это даёт ему право считаться основателем будущей столицы государства: **И створиша градъ во имя брата своего старѣйшаго, и нарекоша имя ему Киевъ** (13), иметь дружественные отношения с византийским царём, от которого Кий **велику честь приялъ**. То, насколько важным для летописца представлялось происхождение князя, свидетельствует включённая в рассказ о Кие полемика с «несведущими», убеждающая в значительности его фигуры (13). Принадлежность лица к княжескому роду во многом определяет характер авторской оценки. Представление об Аскольде и Дире формируется под влиянием их некняжеского происхождения: **И бяста у него 2 мужа, не племени его, но боярина** (18). И именно это обстоятельство даёт повод Олегу совершить убийство, которое расценивается летописцем как вполне законный акт против самозванцев, по крайней мере, осуж-

дения Олега в тексте нет: **рече Олегъ Асколду и Дирови: «Вы нѣста князя, ни рода княжа, но азъ есмь роду княжа», и вынесоша Игоря: «А се есть сынъ Рюриковъ»** (20). Для обоснования кровнородственной связи всех русских князей вводится легенда о призвании варягов[239]. После того, как был найден первопредок, положивший начало династии киевских князей, отпала необходимость актуализировать княжеское происхождение.

Преобладающим способом авторского комментирования первых летописных персон является *указание на их заслуги, поступки*. Д. С. Лихачёв определил такой стиль в изображении первых князей как «эпический», что означает тесную связь образа героя с фольклором и вытекающее из этого особое слияние героя с «деяниями, подвигами»[240]. А. А. Шайкин считает, что в изображении «эпико-исторических» персон «индивидуальность не вычленяется из поступка»[241].

Летописец даёт высокую оценку деятельности **Кия** и его братьев: **бяху мужи мудри и смыслени** (13), поскольку они объединили полянские роды, которые до того жили **кождо съ своимъ родомъ и на своихъ мѣстѣхъ, владѣюще кождо родомъ своимъ** (12). Главный поступок **Рюрика** как единовластного правителя — раздача русских городов: **И прия власть Рюрикъ, и раздая мужемъ своимь грады, овому Полотескъ, овому Ростовъ, другому Бѣлоозеро** (18).

Не без восхищения летописец описывает завоевательные походы **Олега**, способствующие собиранию земель[242]. Положительной оценки заслуживает провозглашение им Киева матерью городов русских и обложение данью племён, имеющее выход в современность[243]. Не мыслим Олег без своих «хитростей» (поставил корабли на колёса, не выпил отравленного вина) и, конечно, победы над греками, которая закрепляет за ним статус непобедимого воина и языческое прозвище «вещий». Аналогичные заслуги характеризуют личность **Игоря**. Он совершает завоевательные кампании с целью обложения данью непокорных племён[244]. Как и его предки, укрепляет свой авторитет посредством военных походов на Византию.

Об авторском отношении к **Святославу** можно судить по описанию его боевых способностей, которые проявляются очень рано. Ещё будучи ребёнком, он совершает действие, предрешающее благоприятный исход военного столкновения. Речь идёт о копье, брошенном Святославом в древлян и послужившем сигналом к атаке: **И рече Свѣнелдъ и Асмолдъ: «Князь уже почалъ; потягнѣте, дружина, по князѣ». И побѣдиша деревляны** (42). Со временем боевые умения развиваются и совершенствуются. К 964 году князь показан возму-

жавшим, объединившим под своим началом самых храбрых воинов, неприхотливым в военной обстановке. Летописные строки, повествующие о физических и моральных достоинствах Святослава, пронизаны гордостью[245].

В разряд «эпических» Д. С. Лихачёв относит также Ольгу и Владимира: «Ольга — это её месть древлянам и хитрость, которой она «переклюкала» византийского императора. …Язычник Владимир — это его взятие Корсуни, его пиры и полное язвительности испытание вер»[246]. Между тем, начиная с Олега, способы авторского комментирования не ограничиваются простым указанием на заслуги князя или описанием его «деяния». Важной смысловой компонентой, значительно дополняющей и раскрывающей личность Олега и авторское отношение к нему, становится *описание смерти*.

Рассказ о смерти «вещего Олега» под тем или иным углом зрения рассматривался во многих работах по фольклористике и древнерусской литературе[247]. Для нас представляется важным идейная составляющая сюжета. Олег, узнав от старейшины конюхов, о том, что его конь умер, смеётся и укоряет кудесника — предсказателя смерти во лжи[248]. Второй раз смех вызывают у Олега останки коня[249]. Упоминание о презрительном смехе не случайно[250]. В гордыне Олег наступает на череп[251], и в тот же самый момент принимает неизбежную смерть как расплату за похвальбу (30). Н. И. Костомаров трактует авторскую идею как идею судьбы, рока[252]. Более широкое толкование, в контексте всей жизненной истории Олега, предлагает А. А. Шайкин: «В глазах христианина — гордыня один из самых тяжких грехов. Поэтому *такая* смерть является следствием *такой* судьбы. В этой судьбе смерть как бы обратным светом освещает всю его прежнюю жизнь и даёт ей новый, уже теперь сопряжённый с определённой идеей — идеей наказания за гордыню — смысл»[253].

Разнообразны формы авторской оценки Игоря. В полной мере герой раскрывается через *тонкие штрихи и намёки*, *испытание, тайные помыслы, реплики персонажей*. Сообщая о возложении дани на древлян, летописец будто ненароком указывает на её размер: **больше Олеговой**. Для неосведомлённого читателя это упоминание ещё ничего не прибавляет к портрету Игоря, но для автора, знающего события наперёд, это своеобразный способ оценки героя. Показательным является эпизод испытания богатыми подношениями. Византийский царь делает Игорю заманчивое предложение: «**Не ходи, но возьми дань, юже ималъ Олегъ, придамь и еще к той дани**» (34). Здесь чётко прослеживается скрытая подоплёка: насколько падким на драгоценности окажется русский князь? Смысловую нагрузку несёт оче-

редное сравнение с Олегом, который хоть и собирал дань, но знал меру. Игорь соблюдает обычаи конунгов и советуется с дружиной, но последнее слово остаётся за ним, а он предпочитает забрать золото и паволоки и уйти **въ свояси**, демонстрируя в очередной раз склонность к накопительству и жадность. Через тайные помыслы герой раскрывается во всей полноте: **и нача мыслити на деревляны, хотя примыслити большюю дань** (39). О негативном авторском отношении свидетельствуют почти дословные лексические повторы: **Пусти дружину свою домови, съ маломъ же дружины возъвратися, желая больша имѣнья** (40). Существенным дополнением к отрицательному портрету Игоря становятся слова древлянского князя Мала, выражающие и авторскую точку зрения: «**Аще ся въвадить волкъ в овцѣ, то выносить все стадо, аще не убьють его; тако и се, аще не убьемъ его, то вся ны погубить**» (40). Даже убийство русского князя не вызывает у летописца осуждения древлян, так как объективно они оказываются правы, а значит осуждать их не за что[254]. Игорь повёл себя несправедливо, уподобился волку, и авторского сочувствия не заслужил (40).

Святослав раскрывается *через слова-обращения к дружине, испытание*. В битве с греками 971 года речь Святослава, наполненная возвышенными патриотическими мыслями, приподнимает в глазах читателей и самого князя[255]. Князь, который идёт впереди дружины и личным примером вдохновляет воинов на ратные подвиги, не может не вызвать уважения. Мы не слышим авторский голос, отношение к герою передано *через реплики персонажей и описание ситуации*. Благосклонность летописца к Святославу ещё более усиливается в эпизоде испытания князя богатыми подношениями. Хитрые греки, желая выявить слабости князя, следят за его взглядом в момент подношения золота и дорогих тканей (51). Равнодушие сменяется восторгом, когда вместо драгоценностей Святославу подносят оружие: **Онъ же, примъ, нача хвалити, и любити, и целовати царя** (51). Именно это и доказывает греческим боярам, что является для Святослава приоритетным, поэтому они советуют царю платить дань (51). Значим этот выбор и для летописца, поскольку оружие как символ мужества, силы и отваги продемонстрировало превосходство русских над хитрыми и могущественными греками. Соперничество Киевской Руси и Византии продолжалось на протяжении нескольких веков и не могло не волновать патриотически настроенных древнерусских книжников.

Между тем, образ Святослава, каким он вошёл в историю Древней Руси, не был соткан из единого полотна, а представлял собой сочетание разнокачественных характеристик. И объективный автор,

оценивший по заслугам мужество и благородство Святослава-воина, не мог пройти мимо иных сторон его деятельности. Во времена Олега и Игоря о христианстве ещё никто не задумывался, иное дело при Святославе. Его мать Ольга в 955 году отправилась в Царьград, где была крещена греческим царём и патриархом. Вернувшись в Киев, Ольга начала упрашивать сына последовать её примеру и принять крещение. Святослав не только не прислушивался к матери, но ещё и насмехался над теми, кто собирался креститься. Авторские чувства, до того едва улавливаемые *через диалоги персонажей и их поступки*, теперь выходят на поверхность и проявляются *в качестве прямого морализирования*: **Он же не послуша матере, творяше норовы поганьския, не вѣдый, аще кто матере не послушаеть, в бѣду впадаеть** (46). Грозно звучат пророческие строки из Священного Писания, особенно когда понимаешь, что у них есть конкретный адресат: **Аще кто отца ли матере не послушаеть, то смерть приметь** (46). Осудительные интонации появляются, когда речь заходит о пренебрежении интересами Киева. Летописец от лица киевлян укоряет князя в безответственности по отношению к своей семье и отчине, выражая тем самым «*общую позицию-оценку*»: «**Ты, княже, чюжея земли ищеши и блюдеши, а своея ся охабивъ**» (49). Последним штрихом к отрицательному портрету Святослава становится пренебрежение мудрым советом воеводы Свенельда. За свой необдуманный поступок князь поплатился жизнью (53). Трагическая развязка была предопределена. Нельзя было насмехаться над крещением, гневаться на мать, пренебрегать интересами Киева и мудрым советом старшего товарища. В целом, в характеристике Святослава с особой отчётливостью проявляется лицо летописца-христианина, оценивающего князя с религиозных позиций. Этим обусловлен набор комментаторских средств: *прямые моральные оценки, цитирование Священных книг*.

Как мы упоминали, в изображении **Ольги** и **Владимира** тоже превалирует «эпический способ», означающий сращенность героя с поступками и событиями. Действительно, Ольга раскрывается, прежде всего, посредством взаимоотношений с древлянскими послами-сватами и византийским царём, а Владимир через крещение. Но немаловажное значение приобретают дополнительные способы авторского комментирования: *диалоги персонажей, детали события, словоупотребление, тайные помыслы и реакции, описание внутреннего состояния персоны, сравнения с библейскими персонажами, цитации из Священных книг, оценки дидактического характера*.

В диалоговой форме описана встреча Ольги с послами-сватами древлянского князя Мала: «**Люба ми есть рѣчь ваша, уже мнѣ мужа своего не крѣсити; но хочю вы почтити наутрия предъ людьми своими**…» (41). Нетрудно догадаться, что за показным добродушием княгини скрывается коварство и желание отомстить за смерть мужа[256]. Двойной подтекст читается в словах киевлян, подыгрывающих Ольге: «**Намъ неволя; князь нашь убьенъ, и княгини наша хочет за вашь князь**» (41). Во время посольств древляне будто специально выставлены простаками, не понимающими зловещего умысла княгини. Ироническое отношение к ним сквозит в эпизоде переноса в ладьях: **Они же сѣдяху в перегъбѣх въ великихъ сустугахъ гордящееся** (41). За доверчивость и простодушие древлян ожидала жестокая расплата: **И принесоша 'я на дворъ к Ользѣ, и, несъше, вринуша 'е въ яму и с лодьею** (41). Остальные эпизоды строятся по аналогичной схеме[257]. Об авторском отношении к персонам можно судить *по репликам персонажей, скрытым намёкам, двойственному поведению Ольги, обобщённому внешнему портрету древлян*. Безусловно, летописец симпатизирует Ольге, которая способна покарать с помощью хитрости убийц мужа, но всё же до конца сочувствие к древлянам не преодолено, что свидетельствует *о моральной амбивалентности* как свойстве древнего автора. И это находит подтверждение в дальнейшем повествовании. В 955 году Ольга отправляется в Греческую землю, чтобы принять крещение. Автор «заставляет» греческого царя восхититься внешней и внутренней красотой русской княгини[258]. Однако, как и в случае с древлянами, Ольга обманывает Константина, предлагающего ей замужество, ссылаясь сначала на своё язычество, а, получив желаемое, — на христианские обычаи, по которым крестный отец не может связать себя узами брака с крестной дочерью (44). Греческий император с досадой констатирует: «**Переклюкала мя еси, Ольга**» (44). Не выполняет Ольга и обещание, данное Константину, прислать дары по возвращении в Киев. На его требование княгиня недвусмысленно отвечает: «**Аще ты, рьци, тако же постоиши у мене в Почайнѣ, яко же азъ в Суду, то тогда ти дамь**» (45). Сложно примирить восхищение хитростью Ольги, «переклюкавшей» императора, с христианской моралью и с её новым христианским обликом. Однако объяснять противоречивость авторской оценки «расщеплением» образа, механическим совмещением «на одной и той же плоскости героя и его стилистического двойника», на наш взгляд, тоже не верно. Не вполне соответствуют реальному тексту ПВЛ и предложенные И. П. Ерёминым летописные принципы изображения Ольги и Влади-

мира, при которых герои «*выпадают* из агиографического плана, в который он (летописец — ОИ) их поместил». В результате «стилистической «неустойчивости»… эпическая Ольга… на время вытеснила «*блаженную*» Ольгу её летописного «жития»[259].

Первоосновой, в которой зародились образы первых князей, был, конечно, фольклор, агиографические черты попытались добавить к ним позднейшие летописцы. При этом, «не разрушив художественной природы самих образов первых русских князей, летописцы сумели придать их биографиям нужную идеологическую окраску: они стали нести вряд ли существовавшие в фольклоре идеи «наказания» и «спасения», они стали учительными»[260]. Поэтому, вероятно, несколько противоречит самому себе А. А. Шайкин, говоря о том, что «Ольга-христианка никак по сути дела не противопоставлена Ольге-язычнице. …Этот новый христианский наряд выткал книжник-летописец, он набросил его на Ольгу, но под ним осталась всё та же фольклорная «мудрая дева». Изменить сущность уже сложившегося образа оказалось невозможным»[261]. Изменения всё же есть. Разнообразны формы авторской оценки Ольги-христианки. Летописец наделяет её эпитетом «блаженная». Через эмоциональную реакцию Ольги на крещение, через её внутренние ощущения передаётся общее чувство радости от момента познания высшей истины: **Просвѣщена же бывши, радовашеся дꙋшею и тѣломъ** (44). Во время наставления греческого патриарха Ольга изображена со склонённой головой, которая, вероятно, символизирует покорность, осознание княгиней особости ситуации: **поклонивши главꙋ, стояше, аки гꙋба напаяема, внимающи ꙋченья** (44). Перемены заметны не только во внешнем облике, но и в мыслях. Как истинная христианка, Ольга задумывается о значимости молитв: «**Молитвами твоими, владыко, да охранена бꙋдꙋ от сѣти неприязньны**» (44). Для летописца особенно важно было то, что она первой сумела оценить преимущества христианской религии и стала его провозвестницей на Руси. Возможно, поэтому, сравнивая Ольгу с эфиопской царицей, летописец подчёркивает превосходство отечественной героини над библейской: **тако же и си блаженая Ольга искаше доброѣ мꙋдрости Божьа, но она человѣчески, а си Божья** (45).

Традиционный арсенал средств использует летописец для характеристики последнего героя «эпического стиля» Владимира. Основной способ комментирования — *описание ситуации, поступков персоны, её поведения, реакции на события*. В жизнеописании Владимира летописцу с большей степенью удалось осуществить композиционную схему жития и противопоставить Владимира-христианина

Владимиру-язычнику[262], именно поэтому насколько автор сгущает чёрные краски при указании недостатков князя-язычника, настолько же ярко и выпукло говорит о достоинствах князя-христианина. В борьбе за княжеский стол Владимир совершает убийство старшего брата. Но в отличие от Ярополка, причитавшего над телом погибшего Олега, Владимир не раскаивается в содеянном. Напротив, сразу после преступления начинает сожительствовать с его беременной женой. Однако прямого осуждения Владимира за убийство в тексте не находим. Как и в случае с Ярополком, весь груз ответственности перекладывается на стороннее лицо: **Якоже Блудъ преда князя своего, и приимъ от него чьти многи, се бо бысть повиненъ крови той** (55).

Зато в других событиях, не связанных с братоубийственной войной, летописец вполне *объективно указывает на недостатки князя-язычника*. Бегство Владимира за море после убийства Олега автор объясняет трусостью: **Слышав, же се Володимъръ в Новѣгородѣ, яко Ярополкъ уби Ольга, убоявся бѣжа за море** (53—54). В эпизоде сватовства к Рогнеде герой демонстрирует безжалостность и жестокосердие: **И приде Володимеръ на Полотескъ, и уби Рогъволода и сына его два, и дъчерь его поя женѣ** (54). В обращении к Блуду подчёркивается коварство Владимира. Он не просто переманивает его на свою сторону, но делает это с хитростью: **Володимеръ же посла къ Блуду, воеводѣ Ярополчю, съ лестью глаголя** (54). Несомненно, что *отбор информации*, в которой акцентируется внимание на неблаговидных поступках князя, способствует формированию у читателя негативного о нём представления.

Ещё отчётливее начинает звучать авторский голос, когда речь заходит о грехе прелюбодеяния, свойственном Владимиру: **Володимеръ залеже ю не по браку, прелюбодѣйчичь бысть убо** (56). *Прямой упрёк* князю-женолюбцу слышен в рассказе о рождении Святополка: **от нея же родися Святополкъ. От грѣховьнаго бо корени золъ плодь бываеть** (56). Тема женолюбия Владимира в дальнейшем получает новое развитие: **Бѣ же Володимеръ побѣженъ похотью женьскою ...наложьниць бѣ у него 300 Вышегородѣ, а 300 в Бѣлѣгородѣ, а 200 на Берестовѣ.** Подробное перечисление всех жён и наложниц князя — свидетельство нравственной распущенности и одновременно тяжкой греховности. С явным негодованием автор-христианин замечает: **И бѣ несыть блуда, приводя к собѣ мужьски жены и дѣвицѣ растьляя** (56—57). В своей распущенности Владимир соотносим лишь с Соломоном, который имел **женъ 700, а наложниць 300** (57). *Приём аналогии*, использованный впер-

вые для характеристики Ольги, снова показывает преимущества отечественного героя. Библейский царь **мудръ же бѣ, а наконець погибе** (57), а Владимир выбирает праведный путь и заслуживает спасение.

Позиция автора-христианина отчётливо ощутима в каждом акте, совершаемом Владимиром-язычником. Так, установка языческих идолов, которым приносят жертвы (56), получает *нравственную оценку дидактического характера*: **и жряху бѣсомъ, и оскверняху землю требами своими. И осквернися кровьми земля Руска и холмо-тъ** (56). И как чрезмерная греховность Владимира служит дополнительным стимулом его последующего перерождения, так и поклонение кумирам обеспечивает достойное будущее осквернённому холму[263].

После крещения автор акцентирует внимание *на заслугах* Владимира. Христианский князь в первую очередь начинает избавляться от языческих идолов: **Яко приде, повелѣ кумиры испроврещи, овы исѣщи, а другия огневи предати** (80). Самого сильного поругания «удостаивается» Перун, как особо почитаемый среди язычников: **Перуна же повелѣ привязати коневи къ хвосту и влещи с горы по Боричеву на Ручай** (80). На месте, где стоял Перун и приносили жертвы языческим кумирам, возводится церковь святого Василия[264]. Строятся храмы и на других местах, отмеченных в прошлом присутствием языческих божеств[265]. Радость от познания истинного Бога ощущает и Владимир. Он обращается к Всевышнему с молитвенной просьбой утвердить людей в вере, а ему оказать содействие в борьбе с дьявольскими кознями (81). Важным этапом созидательной политики князя-христианина становится организация книжного обучения: **Пославъ, нача поимати у нарочитые чади дѣти, и даяти нача на ученье книжное** (81).

Для укрепления обороны и внутреннего единства Руси он начинает строительство новых городов, в которые переселяет представителей различных племенных сообществ[266]. И такие меры оказываются результативными: **И бѣ воюяся с ними и одолая имъ** (83). Жизнь по христианским законам летописец соотносит с деятельностью Владимира по строительству Божьих храмов[267]. Спустя семь лет после строительства церкви Богородицы Владимир участвует в её освящении и завещает **от имѣнья моего и от градъ моихъ десятую часть** (85).

Действенность новой религии отражает эпизод о бегстве Владимира от печенегов[268]. Укрываясь от врагов, Владимир обращается к Богу, а избегнув опасности, в благодарность Всевышнему строит

церковь Преображения, устраивает великое празднование, раздаёт бедным. Однако, по наблюдению А. А. Шайкина, «в этой сцене из-под христианской внешности явно «высовывается» прежний торгующийся с божеством язычник»[269]. Религиозный автор умело демонстрирует благостное влияние Священных книг на князя, следуя которым Владимир повелевает обеспечить бедняков пищей (86). Изобилием отличаются воскресные пиры для знатных особ: **Бываше множство от мясъ, от скота и от звѣрины, бяше по изобилью от всего** (86). Без сомнения, летописец стремился придать таким пирам Владимира христианский оттенок нищелюбия, но христианство Владимира было ещё очень неглубоким, и его прежняя языческая сущность особенно отчётливо становится заметна в известной сцене о деревянных и серебряных ложках[270].

Дважды Владимир проходит *испытание* болезнью, которая осмысляется летописцем как божественное вмешательство. И если в первый раз избавление от слепоты символизирует прозрение, то во втором случае болезнь спасет Владимира от грехопадения: **Богъ не вдасть дьяволу радости. Володимеру бо разболѣвшюся** (89).

Как и в образе Ольги, в образе Владимира не обнаруживается «расщепления», выпадения из «агиографического плана» до и после «преображения» (крещения), о которых писал И. П. Ерёмин[271]. Заметно стремление летописца изобразить контрастно образ Владимира, противопоставить языческую и христианскую половины жизни князя, но, как верно отмечает А. А. Шайкин, «образ Владимира не поддаётся разложению на взаимоисключающие фрагменты, все его качества, взятые вместе, и образуют ту устойчивую доминанту его личности, которая, в свою очередь, придаёт цельность всем отдельным рассказам о его жизни и делах»[272].

Чем плотнее к авторскому времени приближались исторические персоны, тем жёстче и критичнее становились оценки летописца. Эту тенденцию прекрасно уловил и сформулировал Д.С. Лихачёв: «Хвала и прославление отчётливо дают себя чувствовать в изображении первых русских князей — Олега, Игоря, Ольги, Святослава, Владимира. Напротив того, обращаясь к князьям — своим современникам, летописец уже не воздаёт им хвалы — он противопоставляет им прежних князей. Тем самым героизирующее и поэтическое отношение к прошлому превращается в критическое и учительное отношение к современности»[273]. Временная близость отразилась не только на характере авторской оценки летописных персон, но и на способах, приёмах комментирования. На смену «эпическому способу» изображения кня-

зей приходит «религиозно-дидактический», «одновременно отношение летописца к людям и событиям становится всё более пристрастным, взволнованным; «эпический тон», констатирующий факты — «так это было» — сменяется императивным — «по правде» или «по лести» поступает человек»[274].

Биографии **Святополка, Бориса** и **Глеба**, по мысли И. П. Ерёмина, «подверглись у летописца более или менее последовательной, от начала до конца, агиографической стилизации», при которой герои переросли «в абстрактных носителей категорий» добра и зла, в «живую» персонификацию «злодейства» или «святости»[275]. Действительно, в противоположность контрастному образу Владимира образы Святополка и его братьев Бориса и Глеба выдержаны в одной цветовой гамме. Преступную сущность Святополка предопределяет процесс зачатия. Он — **золъ плодь**, рождённый **от грѣховьнаго бо корени**, сын двоих отцов — **от Ярополка и от Володимера** (56). И, как ни странно, винит в этом летописец не Владимира, который **залеже ю не по браку, прелюбодѣйчичь бысть убо**, а Святополка, словно впитавшего родительскую греховность. С позиции всеведущего повествователя автор передаёт *тайные помыслы* «агиографического злодея»: «**Избью всю братью свою, и приму власть русьскую единъ**» (94—95), которые тут же подвергаются *открытой морально-религиозной критике*[276]. О недоброжелательном авторском отношении к Святополку свидетельствуют *детали события*, в частности указание на сокрытие смерти Владимира (89). Показательным оценочным элементом выступает в тексте указание на двойственное поведение киевлян, которые хоть и принимали от Святополка дары, но **не бѣ сердце ихъ с нимь, яко братья ихъ бѣша с Борисомь** (90). Прямые моральные оценки, утяжеленные библейскими параллелями, сопровождают описание преступного замысла злодея[277]. Каиновы уподобления снова возникают в эпизоде убиения Глеба: «**како бы убити Глѣба?**». **И примъ помыслъ Каиновъ, с лестью посла къ Глѣбу** (92), а затем Святослава: **Святополкъ же сь оканьный и злый уби Святослава, пославъ ко горѣ Угорьстѣй, бѣжащю ему въ Угры** (94). В описании поведения Святополка летописец каждый раз заостряет внимание на способе действия персоны, содержащем авторскую оценку. Он не просто посылает к братьям, а делает это **с лестью**.

Эпитет «окаянный», видимо, настолько тесно был слит с обликом Святополка, что в некоторые моменты автор проявляет удивительную забывчивость, употребляя эпитет с ярко выраженной отрица-

тельной экспрессивностью даже в эпизодах, где князь действует справедливо: **Болеславъ же бѣ Кыевѣ сѣдя, оканьный же Святополкъ рече: «Елико же ляховъ по городомъ, избивайте 'я". И избиша ляхы** (97).

Отношение к герою проявляется даже там, где нет прямых эпитетов. Летописец идёт на явные передержки, приписывая человеку то, чего он сам сделать не может: **сей же Святополкъ, новый Авимелехъ, иже ся бѣ родилъ от прелюбодѣянья, иже изби братью свою, сыны Гедеоны** (98). Только один человек во всей ПВЛ заслуживает столь безусловной отрицательной оценки — тот, кто убил своих братьев[278]. Летописная биография Святополка, одна из немногих, которая соответствует наблюдениям И. П. Ерёмина и Д. С. Лихачёва об однолинейности оценок, данных летописцами князьям[279].

Как и в случае с Олегом, важную смысловую нагрузку несёт сцена гибели Святополка Окаянного[280]. В безумном бегстве от невидимых преследователей можно усмотреть реализацию довольно редкого для летописи приёма изображения психологического состояния человека — в данном случае терзаний преступной совести, ожидающей неминуемой расплаты[281]. Страдания Святополка не ограничиваются земным существованием: **и по смерти вѣчно мучимъ есть связанъ, а от его могилы исходит смрадъ золъ** (98). Здесь отчётливо прослеживается тенденция к сближению Святополка с Иродом, о котором Хроника Георгия Амартола повествует буквально в тех же словах[282]. Контекстуальный переход к поучению князьям русским наполняет содержание политическим звучанием[283].

Если в изображении Святополка летописец использовал исключительно тёмные тона, то для характеристики Бориса и Глеба потребовались самые тёплые и светлые краски. Их летописные биографии, по верному замечанию И. П. Ерёмина, представлены «в подчёркнуто агиографическом плане». Борис — «прежде всего мученик — «страстотерпец», жертва властолюбия своего старшего брата Святополка, «живая» персонификация одного из тех морально-политических принципов летописца, которыми он дорожил в особенности, — покорности «младших» князей «старшим»[284]. И с особой очевидностью это раскрывается посредством *прямой речи* персонажа. На предложение дружины занять княжеский стол после смерти отца, Борис отвечает как идеальный князь, почитающий права старшего: «**Не буди мнѣ възняти рукы на брата своего старѣйшаго: аще и отець ми умре, то сь ми буди въ отца мѣсто**» (90). Впоследствии *молитвенные речи*, вложенные в уста Бориса, приобретают в тексте ещё боль-

шую самостоятельность, автономность и становятся «отдельным объектом изображения», или «речью-событием» (по определению Е. В. Душечкиной[285]), вместе с тем они служат важнейшим средством *самохарактеристики* героя. Через молитвенное обращение к Всевышнему раскрывается высокий нравственный смысл поступка Бориса: он готов принять страдание ради спасения грешников, подобно Богу, сошедшему с небес в образе Христа[286]. Идеалом всепрощения пронизана просьба простить своего убийцу: «**не створи єму, Господи, в сємь грѣха**» (91).

Летописец, действительно, в образах Бориса и Глеба попытался воплотить идею непротивления злу, самопожертвования, смирения, духовной и нравственной чистоты, поэтому, помимо *речевых характеристик*, герои раскрываются *через поведение* в момент смертельной угрозы, которое облекается ореолом *мученического подвига*. Осознавая, что Святополк собирается его погубить, Борис не предпринимает попытку убежать, воспользоваться услугами наёмников, а смиренно ожидает своей участи. То, что Борис «ведёт себя алогично, противно человеческой природе», является, по мысли И. П. Ерёмина, характерным признаком «агиографического стиля»[287]. За пением псалмов застают Бориса посланные Святополком убийцы: **Послании же придоша на Льто ночью, и подъступиша ближе, и слышаша блаженаго Бориса поюща заутреню** (90). Растянуто во времени само злодеяние[288]: преступники не решаются войти в шатёр к Борису, пока он не пропоёт заутреню, псалмы, канон, молитву, давая возможность герою в полной мере раскрыться, продемонстрировать свою праведность. И лишь когда он ложится в постель с готовностью принять муку, подобно Христу, проливающему кровь за всех людей, **се нападоша акы звѣрье дивии около шатра, и насунуша 'и копьи, и прободоша Бориса, и слугу єго, падша на нем, прободоша с нимь** (91).

Задача нарисовать облик святого мученика потребовала от автора особым образом изобразить не только преступление, но и страдания Бориса. Чтобы подтвердить мученический подвиг, его тоже надо было растянуть во времени и заставить Бориса умереть «не до конца»: **Бориса же убивше, оканьнии, увертѣвше в шатеръ, възложивше на кола, повезоша 'и, и єще дышющю єму** (91). И будь это другой князь (например, Ярополк Святославич), можно было бы ожидать раскаяния или хотя бы сострадания, но не таков «трафаретный злодей» Святополк. Окончательный вердикт «добить» брата воспринимается как естественное воплощение его гре-

ховной сути[289]. В словах о кончине блаженного Бориса перед читателем во весь рост рисуется образ святого «страстотерпца», заслужившего венец вечной жизни от Христа[290].

Посредством *мученического подвига* раскрывается и летописный образ Глеба. Несмотря на предостережения Ярослава не ходить к Святополку, Глеб не только не меняет своего решения, не только не стремится избежать смерти, но, напротив, ожидает её как единственную возможность преодолеть коварство и ложь, царящие в мире[291]. «Агиографический стиль» проявляется и в «сентиментальных слезах» (определение И. П. Ерёмина), предшествующих злодеянию: **И сице ему молящюся съ слезами, се внезапу придоша послании от Святополка на погубленье Глѣбу** (93). Библейский образ непорочного агнца с ещё большей силой раскрывает жестокость убийц и беззащитность юного Глеба: **Поваръ же Глѣбовъ, именемь Торчинъ, вынезъ ножь, зарѣза Глѣба, акы агня непорочно** (93). За свою святость, а в авторской интерпретации «за братолюбие» Глеб удостаивается после смерти венца царствия Божия и встречи с любимым братом[292]. Очень эмоционально звучит авторская реплика о счастье гармоничного сосуществования братьев: **Се коль добро и коль красно еже жити братома вкупѣ!** (93). И «видимо, этот смысл, и это значение бесконечно важнее и действительнее, чем возможные несоответствия с реальным ходом дел и поступков героев трагической истории 1015 года. Так утверждается вековечное значение мученического подвига братьев, подвига, совершённого во имя самых дорогих для летописца идеалов — мира между князьями, спокойствия своей Родины»[293]. Как полагал В. М. Живов, «братолюбие оказывается здесь не столько политической концепцией (мнение Д. С. Лихачёва), но концепцией нравственной, задающей норму праведного правителя. Очевидно, что в условиях постоянных княжеских междоусобиц (на Руси, так же как в Чехии, Польше, скандинавских странах) эта концепция призвана утвердить идею правильного христианского государственного (нравственно-политического) устройства»[294].

Исходя из теории фрагментарности, И. П. Ерёмин трактует образ **Ярослава** Мудрого как «типичный пример героя — «хамелеона», «летописная биография» которого представляет собой «цепь сплошных «метаморфоз»[295]. Действительно, авторское отношение к Ярославу неоднозначно в разные периоды его жизненной истории. А. А. Шайкин выделяет «три переломных момента», в которые положительное отношение к Ярославу нарастает: первый — «битва у Любеча, позволившая Ярославу впервые занять княжеский стол, второй — битва на Альте, в результате которой Ярослав избавляется от

своего опасного соперника, Святополка, и третий — смерть Мстислава, сделавшая Ярослава «самовластцем» всей Руси»[296]. Правда, в отличие от И. П. Ерёмина, настаивающего на немотивированных «перевоплощениях» и «фрагментарных» оценках, А. А. Шайкин говорит о единстве в изображении Ярослава: «Меняется отношение к нему в летописи по мере упрочения им своей власти, но с ним самим никаких особых перемен не происходит. Он как был, так и остался не князем-воином, а князем-политиком, осторожным и расчётливым»[297].

Важным характеристическим способом оценки Ярослава служит *описание ситуации и поведения в ней персоны*. Впервые упрёк князю звучит в летописной статье 1014 года, когда он, нарушая условия феодального долга, отказывается давать по две тысячи гривен в Киев (89). Такое недостойное поведение едва не спровоцировало военный поход Владимира на своего сына. Недоброжелательное авторское отношение проявляется в эпизоде княжеской расправы над лучшими новгородскими мужами — зачинщиками восстания **во дворѣ Поромони**. Дополнительным средством оценки служат *тонкие штрихи и намёки, указание на двойственное поведение* Ярослава, который, рассчитывая на доверчивость подданных, обманом заманил их к себе и жестоко расправился[298].

Иногда летописцу для выражения своих чувств достаточно *внести* в летопись *информацию о событии*, так или иначе характеризующую персону. Таковой является погодная запись 1017 года: **Ярославъ иде в Киевь, и погорѣ церкви** (96). Нейтральное, на первый взгляд, сообщение, содержит явное неодобрение действий Ярослава, поскольку о факте пожара упоминается в связи с его приходом в Киев. На стилистическом уровне это подтверждает употреблённый летописцем союз «и». Таким образом, не всегда решаясь на прямые оценки, древние авторы находили разные способы, чтобы обозначить своё отношение к герою.

Не в выгодном свете представлен Ярослав и в битве 1018 года с польским королём Болеславом, сражающимся на стороне Святополка. И хотя, как и в предыдущем примере, прямой оценки князя в тексте нет, понятно, что часть вины и ответственности за поведение воеводы лежит на нём. Как воевода Святополка, оскорблявший перед сражением Ярослава, принёс своему князю поражение, так и воевода Ярослава Буда, сыпавший колкие замечания в адрес Болеслава, не мог не спровоцировать ярость противника, которая в свою очередь перешла в боевую решительность и принесла ему победу[299]. Довольно трусовато ведёт себя Ярослав после неудачи: **Ярославу же прибѣгшю Новугороду, и хотяше бѣжати за море** (97). Все симпатии

летописца, конечно, на стороне новгородцев, которые в очередной раз демонстрируют благородство, инициативность и смекалку[300]. В авторской интерпретации изгнание из Киева Святополка — заслуга не Ярослава, а находчивых и мужественных новгородцев.

Киевоцентризм, свойственный летописцам, с особой отчётливостью проявляется по отношению к киевским князьям, пренебрегающим интересами отчины. Как Святослав, предпочитавший Киеву Переяславль и получивший за это гневный упрёк летописца, так и Ярослав, пребывающий в Новгороде в момент захватнической кампании Мстислава, косвенно осуждается, поскольку киевский князь, по понятиям древнего книжника, должен руководить из Киева[301]. Аналогичный укор Ярославу звучит спустя 12 лет, в погодной записи 1036 года, в связи с нашествием печенегов. Осаждённая столица в трудную минуту снова остаётся без своего предводителя[302].

Трусовато ведёт себя Ярослав и после поражения в битве на Листвене в 1025 году[303]. К числу неблаговидных поступков князя следует отнести и заточение в темницу Судислава (102). Судя по летописной записи, Судислав был оклеветан, Ярослав же избирает жёсткую меру наказания. В словах «брата своего» А. А. Шайкин различает не только информацию «о родственных отношениях, в них звучит христианский оттенок скорби, как и позже — в рассказе об ослеплении Василька Теребовльского»[304].

Положительный образ Ярослава рисуется посредством описания *заслуг персоны, её реакций, монологов-обращений, характеристического портрета*. Первое, с точки зрения И. П. Ерёмина, «перевоплощение» трансформирует «жестокого князя-обманщика» в орудие «божественного возмездия Святополку-братоубийце». При этом «образ Ярослава просветляется»[305]. И в самом деле, в уста Ярослава-мстителя автор вкладывает исполненный благородства и возвышенных чувств монолог-обращение к дружине[306]. И новгородцы не только соглашаются помочь князю, но сражаются самоотверженно и выходят из битвы безоговорочными победителями (96). Ещё более картинно и торжественно изображена одна из кульминационных сцен альтской битвы. На том самом месте, где принял мученическую смерть Борис, Ярослав воздевает руки к небу и взывает к Богу о помощи[307]. Братолюбием пронизаны слова-обращения к погибшим братьям[308]. В битве на Альте Ярослав, по мысли И. П. Ерёмина, вторично был переведён летописцем в «агиографический план повествования», третий, и последний, переход из «нейтрального» в стилистическом отношении, «аморфного сплава погодных известий» в «агиографический» произошёл в 1037 году, что исследователь напрямую

соотносит с политическими симпатиями летописца — сторонника «самовластья» на Руси. В 1036 году Ярослав становится единовластным киевским правителем, «достойным преемником своего «равноапостольного отца», и это сказывается на его «стилистическом облике», который приобретает устойчивость[309].

В статье 1037 года действительно представлен новый облик князя — просветителя Руси. В заслугу ему ставится чуткое отношение к церковным служителям и книголюбие, поощрение переводческой деятельности[310]. С огромным уважением и пиететом подчёркивается роль Ярослава в книжном просвещении. Сближение Ярослава с Владимиром, на долю которого выпало осуществление первого этапа — просвещение людей крещением, ещё ярче демонстрирует его величие и авторитетность: **Отець бо сего Володимеръ землю взора' и умягчи, рекше крещеньемь просвѣтивъ. Сь же насѣя книжными словесы сердца вѣрных людий; а мы пожинаемъ, ученье приемлюще книжное** (102). Уподобляя процессы просвещения и земледелия, автор убеждает в равной степени важности как хлеба насущного, так и хлеба духовного. Летописец не скрывает светлых, радостных чувств, говоря о начитанности Ярослава, его заслугах как писателя, просветителя, церковностроителя[311]. Радость от созерцания плодов своего труда испытывает и сам князь[312].

Среди заслуг Ярослава летописец отмечает назначение митрополитом в Святой Софии русского родом Илариона. Это событие большого политического значения, так как до того митрополитами становились греки, пользовавшиеся со времён христианизации Руси особыми привилегиями. Выбор, сделанный Ярославом, в понимании летописца не был случайным (105). Особое расположение князя к церкви в селе Берестовое помогло в дальнейшем определиться с кандидатурой митрополита и неким образом повлияло на создание Печерской обители, ведь именно в пещерке, оставленной Иларионом, впоследствии поселился Антоний — основатель Печерского монастыря. Видимо, поэтому за Ярославом закрепляется эпитет «боголюбивый» (104—105). На причастность князя Печерскому монастырю мог указать автор-печерец, неоднократно подчёркивающий ведущую роль своего монастыря (107). Контекстуальное сближение статьи 1037 года, прославляющей Ярослава, и статьи 1051 года о начале зарождения Печерского монастыря, где Ярослав также представлен в идеализированном свете, позволяет говорить о возможной причастности автора-печерца к позднейшей обработке известий о Ярославе. А. А. Шайкин, отмечающий параллельность биографий Ярослава и

Владимира, высказывает мысль о специальной редактуре жизнеописания Ярослава по образцу деяний его равноапостольного отца[313].

Мы могли убедиться, что авторское отношение к Ярославу меняется от неблагожелательного до в высшей степени положительного и пиететного, но такая неоднозначность проистекает, на наш взгляд, не только из особой литературной системы, как считали И. П. Ерёмин и Д. С. Лихачёв, но и из реальной жизни, из нравственных, религиозных, морально-этических, политических убеждений летописца. Каждое «перевоплощение» оправдано и мотивировано, идеологически обусловлено. Вместе с оценкой меняются способы и формы авторского комментирования: *от описания ситуации и поведения в ней персоны до монологов-обращений, оценочных эпитетов, указаний на заслуги, характеристического портрета, образных сопоставлений*.

Сложная гамма авторских отношений определяет образ **Изяслава Ярославича**. Он по праву старшего сына, с благословения мудрого отца занимает киевский стол, и уже одно это, казалось, должно создать ему положительную характеристику. Поначалу летописец действительно указывает на благородный общий акт Ярославичей, направленный на освобождение из поруба дяди Судислава (109)[314]. Ещё ранее, в летописной статье 1051 года, книжник оценивает Изяслава, тогда ещё претендента на киевский стол, с позиции печерца. В обращении к Антонию рисуется поистине светлый облик князя: **Изяславъ же, увѣдѣвъ житье его, приде с дружиною своею, прося у него благословенья и молитвы** (105). По душе печерскому монаху и то, что просьбы его собратьев, желающих построить в горах монастырь, находят положительный отклик у Изяслава («**радъ бысть**»). Иная стилистика появляется в рассказе о строительстве монастыря святого Дмитрия[315]. Печерский летописец, переполненный ревностыми чувствами, с явным неодобрением, на что указывает ремарка «**надѣяся богатьству**», описывает *поступок* Изяслава. Не имея возможности напрямую выразить своё негодование, летописец *от описания конкретных событий переходит в план обобщённого описания*: **Мнози бо манастыри от цесарь и от бояръ и от богатьства поставлени, но не суть таци, каци суть поставлени слезами, пощеньемь, молитвою, бдѣньемь** (107). Так, не называя конкретных имён, автор противопоставляет разные типы монастырей. Для большей убедительности он напоминает, что **Антоний бо не имѣ злата, ни сребра, но стяжа слезами и пощеньем** (107).

Осудительными интонациями пронизан рассказ 1067 года о том, как Ярославичи во главе с Изяславом, нарушая обет крестоцелования, заманили Всеслава в ловушку и вместе с детьми посадили в поруб

(112). Невыполнением обязательств Ярославичей по отношению к Всеславу объясняет летописец набег половцев и поражение от них в 1068 году: **Грѣхъ же ради нашихъ пусти Богъ на ны поганыя, и побѣгоша русьскыи князи, и побѣдиша половьци** (112). Косвенно виновным оказывается Изяслав в восстании киевлян 1068 года, повлекшем освобождение Всеслава из «поруба» и лишение князя законной власти. В авторском понимании князь должен находить общий язык со своим народом и дружиной, прислушиваться к их мудрым советам. Изяслав не проявляет должного внимания к своему окружению и из-за своей нерешительности и упрямства теряет бразды правления (114). Второй раз Изяслав нарушает данное слово, когда, пообещав не губить город отца и не наказывать его жителей, тем не менее, осуществляет месть руками своего сына Мстислава (116).

Начиная с 1073 года, авторское отношение к Изяславу несколько смягчается, но заметного «агиографического преображения», отмеченного И. П. Ерёминым, не происходит. Оказавшись в роли «невинного изгнанника, жертвы алчности и властолюбия своего родного брата», Изяслав заслуживает «симпатии летописца», но, как и прежде, он ищет помощи у «ляхов», надеясь на своё богатство, и автор на это не без язвительности замечает: **Єже все взяша ляхове у него, показавше ему путь от себе** (122).

С обновлённым и несколько идеализированным обликом князя мы встречаемся в летописной статье 1078 года. Всеволод, терпящий поражение от племянников Бориса и Олега, обращается за помощью к Изяславу. Впервые за годы своего правления киевский князь произносит речь, достойную уважения и отчасти смягчающую его прежние грехи[316]. Через *прямую речь персонажа* автор выражает личные чувства. Изяслав озвучивает самые близкие, дорогие летописцу идеи о необходимости единства в борьбе с общими врагами, о взаимопомощи и поддержке между братьями. И главное, что слова Изяслава не расходятся с делом. Как мужественный полководец, он гибнет на поле сражения (133). Этот *поступок* доказывает, что Изяслав к концу жизни испытал перерождение, стал мудрее и благороднее, сумел простить былые обиды и преодолеть собственные недостатки. Но всё же до «иконописного образа князя-мученика» он не дотянул, да и вряд ли это входило в задачу летописца, взволнованного скорее княжескими междоусобьями и стремящегося извлечь необходимый нравственный, учительный смысл из любого события и поступка современности.

Разнообразными способами комментирования передаётся отношение летописца к **Святославу Ярославичу**. Это один из немногих

князей, деятельность которого подверглась *открытой религиозно-дидактической критике, прямому морализированию*. Причина состоит в том, что Святослав нарушил закон феодального сюзеренитета, и не по праву занял киевский стол. С позиции всеведущего повествователя автор передаёт *тайные помыслы* князя, раскрывающие истинные причины изгнания Изяслава: **Святославъ же бѣ начало выгнанью братню, желая болшее власти** (121—122). Поступок Святослава, преступившего «**заповѣдь отню, паче же Божью**», заслуживает самой суровой критики, которая на страницах летописи облекается в форму *морально-дидактического поучения*[317]. *Библейские аналогии* подтверждают губительность всякого рода нарушений и ещё раз постулируют дорогой летописцу тезис: **не добро бо есть преступати предѣла чюжего**, который является определяющим в его морально-политической программе.

Язвительные интонации в отношении Святослава появляются в эпизоде приёма немецких послов: **Святославъ же, величаяся, показа имъ богатьство свое** (131). Самодовольный вид Святослава во время показа своих драгоценностей напоминает горделивые позы древлян на приёме у Ольги. Ответ послов обесценивает имеющееся у князя богатство, поскольку, по их мнению, не имеет практического применения: «**Се ни въ что же есть, се бо лежить мертво. Сего суть кметье луче. Мужи бо ся доищють и болше сего**» (131). Возникают *параллели с библейскими персонажами*[318]. Современные исследователи подчёркивают, что «сравнение с Иезекией не случайно. В 4-ой книге Царств (20 глава) рассказывается о том, что у Иезекии был большой нарыв, от которого он сумел излечиться; Святослав Ярославич, как известно, умер от **рѣзанья желве**, что понимается как вскрытие опухоли или нарыва. Именно эти ситуации, видимо, и вызвали сближение персонажей, хотя Иезекия избавился от болезни, а Святослав от нее умер. Но и это могло иметь свой смысл, подчеркивающий негативное в оценке князя»[319].

Однако, несмотря на преобладание чёрных тонов в изображении Святослава, есть эпизоды, в которых князь выглядит вполне достойно. Положительный образ рисуется посредством *монологов-обращений к дружине, брату, описания боевых заслуг, через благосклонное отношение к Печерскому монастырю и доверительные связи с Феодосием*. Героически ведёт себя Святослав во время военного столкновения 1068 года с половцами под Черниговом. Увидев численный перевес врагов, князь не испугался, а принял решение сражаться. Отвагой и мужеством пронизаны *слова-обращения* к дружине: «**Потяг-**

нѣмъ, уже нам не лзѣ камо ся дѣти» (115). С чувством глубокого уважения и восхищения автор сообщает о победе трёхтысячного отряда Святослава над превосходящим численно вражеским войском[320]. Объективная авторская позиция свидетельствует, по мысли А. А. Шайкина, «о глубоком и серьёзном стремлении летописца к правде и справедливости: даже антипатичный в целом князь, если он совершил нечто героическое, идущее на благо Родине, заслуживает высокой оценки и соответствующего героического изображения»[321].

В уста Святослава вложена исполненная благородных порывов речь к Изяславу в защиту киевлян и столицы государства от разорения поляков[322]. Неоднократно летописец упоминает о заботливом отношении Святослава к старцам Печерского монастыря. Князь участвует в перемирии между Антонием и Изяславом, посещает вместе с сыном умирающего Феодосия (124—125). Мнение преподобного Феодосия представляется автору значимым и во многом определяет его позицию. Поэтому то, что Феодосий поручает заботу о монастыре и новом игумене именно Святославу, сигнализирует о благожелательном к нему отношении со стороны летописца. Почтение, с которым киевский князь выслушивает наказы отца церкви и обещает их выполнить, в определённой мере облагораживает сложившийся до этого отрицательный облик.

Отсутствие «единства оценки», приводящее к «расщеплению» героя, отразилось, по мысли И. П. Ерёмина, и на образе Святослава, который якобы «на час», в статье 1068 года, «перевоплотился» «в эпического героя, почти богатыря, чтобы затем вновь вернуться, когда порученная ему задача будет выполнена… к прежнему своему образу»[323]. Мы склонны полагать, что в изображении князей присутствует объективная позиция, и согласиться с мнением А. А. Шакина, что «князья оцениваются летописцем единой мерой — мерой пользы или зла, приносимого «русьстей земли»[324]. Этим обусловлена неоднозначность оценки. Когда Святослав не по закону занимает великокняжеский стол, горделиво демонстрирует богатства, летописец не скрывает недоброжелательного к нему отношения, но в последующем повествовании отдаёт должное Святославу — победителю половцев, защитнику киевлян, покровителю Печерского монастыря. Перед нами не «герой и его двойник», которые, «выступая каждый в своё время, поочерёдно», начинают «*взаимоотрицать* один другого», а единый персонаж, по-разному проявляющий себя в разных ситуациях и в зависимости от этого получающий ту или иную оценку.

В отношении летописной биографии **Всеволода** прослеживается несколько *пристрастный авторский взгляд*, который выражается в

желании снять с князя ответственность за неблаговидные поступки. Так, всю вину в заговоре против Изяслава автор перекладывает на Святослава. Всеволод представлен в роли обманутого, прельщённого: **Всеволода бо прелсти** (121). Сам того не желая, молодой князь попадает под влияние брата-заговорщика, который **взостри** его **на Изяслава**. Тенденцию «всячески обелить Всеволода, снять с него хотя бы часть вины даже там, где совсем снять с Всеволода вину было невозможно» И. П. Ерёмин усматривает в эпизоде нарушения крестоцелования Всеславу Полоцкому, которое произошло по инициативе Изяслава, а «Всеволод принимал в этом деле только *косвенное* участие»[325].

Вся деятельность Всеволода как великого киевского князя сосредоточивается в основном на борьбе с удельными князьями, которые пытаются отвоевать свои отчины. В изображении летописца Всеволод представлен решительным политиком и мудрым дипломатом. По его инициативе Романа Святославича убивают половцы, Олег Святославич оказывается пленником греков, а в неспокойную Тмуторокань направляется посадник князя Ратибор. Вместе с тем, начиная с 1080 года, Всеволод действует не самостоятельно, а через своего сына Владимира, которому приписываются заслуги победителя, даётся право заключать мировые соглашения[326]. И хотя упоминания о Всеволоде сопровождаются красочными *эпитетами* «великий», «благоверный», «благородный», что должно свидетельствовать о значительности совершённых им деяний, тем не менее, летопись содержит немного сведений о деятельности Всеволода за 15-летний период его княжения в Киеве, и поступки его ничем примечательным не отмечены. «Агиографический план», в который, по мнению И. П. Ерёмина, автор переводит князя, начиная с 1078 года, на наш взгляд, становится отчётливо заметным только в некрологической статье Всеволоду 1093 года.

И. П. Ерёмин относит биографию **Святополка Изяславича** к типичным построениям, «где «двойник» «в ходе повествования совсем вытесняет героя». «Злодея» Святополка, по мысли исследователя, в 1107 году «полностью заменил его агиографический двойник». Действительно, перелом в отношении к Святополку намечается в 1107 году, но существенных изменений в авторской оценке персоны ни до, ни после 1107 года не происходит, отношение к нему на протяжении всего повествования остаётся достаточно ровным, его можно определить как недоброжелательно-снисходительное. Характерными способами комментирования персоны выступают: *описание ситуации и поведение в ней персоны, диалоги-споры, описание последствий воен-*

ных неудач, указание на тайные помыслы, взаимоотношение с Печерским монастырём и его насельниками, прямое морализирование.

Неодобрение действий Святополка ощущается с первых строк. Не послушав совета старшей дружины, Святополк **совѣтъ створи с пришедшими с нимъ, и изъимавъ слы, всажа 'и в-истобъку** (143), и тем самым навлекает на Русь половцев. Как и Всеволод, Святополк не в состоянии сам решать проблемные вопросы, поэтому обращается за помощью к Владимиру. Причём делает он это не из личных побуждений, а по совету разумных «мужей», в числе которых слышится и голос летописца, взволнованного бедственным положением страны: «**наша земля оскудела есть от рати и от продажь. Но послися к брату своему Володимеру, да бы ти помоглъ**» (143). Новый упрёк князьям, затеявшим распри в то время, когда родную землю разоряли «поганые», снова звучит от лица «смышлёных» и передаёт народную точку зрения (в нашей терминологии — «*общую позицию-оценку*»)[327].

Через *диалоги-споры*, *диалоги-конфликты* раскрывается сущность героев. Как отмечал И. П. Ерёмин, «несмыслении» советчики, на мнение которых уповает Святополк, «подчёркивают его *отрицательную* характеристику». Одним из таких неоправданных, с точки зрения летописца, решений было решение киевлян, поддержанное Святополком, о вступлении в войну с половцами (144). *Описание трагических последствий* военного столкновения звучит как неприкрытое обвинение «неразумному» князю. По его вине гибнет юный Ростислав (144). Половцы, почувствовавшие вкус победы, принимаются разорять русскую землю[328]. Символический смысл несёт совпадение поражения с большим христианским праздником: **Си же ся злоба сключи въ день Възнесенья Господа нашего Иисуса Христа, мѣсяца мая въ 26** (144). Череда несчастий побуждает летописца к размышлениям на тему о казнях Божьих.

Святополк проявляет несостоятельность в борьбе с половцами. Не способствует стабилизации внешних отношений даже заключение мира 1094 года, подкреплённое женитьбой Святополка на дочери Тугоркана. Ещё более обостряет и без того шаткие отношения с половцами инициированное киевским князем убийство половецких послов Итларя и Кытана. Подливает масло в огонь и Олег Святославич, использующий половцев для отъёма своих отчин. Особенно интенсивным в плане военных столкновений оказывается 1096 год. Назрела необходимость объединить усилия для борьбы с общим врагом. Эти задачи и предстояло решить на Любечском съезде князей 1097 года (170). Распределив между собой отчины, **на том цѣловаша кресть:**

«**Да аще кто отселѣ на кого будеть, то на того будем вси и кресть честный**» (171). Однако почти сразу договорные обязательства начинают нарушаться: Святополк, поддавшись наговорам Давыда Игоревича, организует ослепление Василька Ростиславича.

Следует отметить, что «Повесть об ослеплении Василька Теребовльского» замечательна в плане художественного изображения персонажей, поскольку предлагает иные, *нетрадиционные для средневековой литературы способы характеристики персон*, такие как: *«передача внутренних движений души и мысли», т. е. показ «не самого поступка», а «пути к поступку» и «психологии этого пути»* (пользуемся терминологией А. А. Шайкина), то, что, по мысли исследователя, «войдёт в литературу уже в новое время» и никак не укладывается «в системность средневековой литературы»[329]. Древний автор впервые на страницах летописи характеризует героя не посредством его поведения, поступка, т. е. внешних проявлений, а пытается заглянуть герою в душу и найти потаённые уголки сознания, понять, что он думает, чувствует. Изображая Святополка, летописец умело проникает в его внутренний мир, указывает на внезапно охватившее персонажа волнение: **Святополкъ же смятеся умом, река: «Еда се право будеть, или лжа, не вѣдѣ»** (171)[330]. И хотя Святополк отвечает Давыду вполне твёрдо и уверенно, как и подобает киевскому князю[331], внутренние переживания продолжают его одолевать: **Святополкъ же сжалиси по братѣ своем, и о собѣ нача помышляти, еда се право будеть?** (171). Чувство сострадания к брату выступает положительным элементом оценки, но сиюминутный порыв быстро заглушают эгоистические настроения. В результате тревожных сомнений **и я вѣру Давыдови, и прелсти Давыдъ Святополка, и начаста думати о Василькѣ**» (171). На этом, по мысли исследователя, заканчивается «психологическая новелла о вовлечении в преступный замысел»[332]. Несвойственным для раннесредневековых произведений является также используемый летописцем способ одновременного изображения разновременных событий[333]. Речь идёт о параллельных во времени состояниях персонажей: в то время как Давыд и Святополк начинают вынашивать преступную идею, Василёк и Владимир пребывают в неведении (171). Изображая преступление с момента зарождения, показывая подробности этой ужасающей кровавой расправы над ни в чём не повинным Васильком, летописец стремится «не столько декларировать греховность покусительства одного князя на другого, сколько *показать, изобразить* весь ужас совершаемого преступления»[334]. Уже совершив злодеяние, Святополк пытается оправдаться перед князьями и народом и перекладывает вину на Давыда Игоре-

вича, что, впрочем, не мешает ему организовать военный поход на Василька и Володаря. Посредством *прямого морализирования* летописец обвиняет князя в нарушении Священного обета крестоцелования, заодно и раскрывает его *тайные помыслы*: **И преступи Святополкъ кресть, надѣяся на множество вой** (178). Поражение от Ростиславичей в 1097 году получает религиозную трактовку. Летописец подчёркивает, что в ратных делах следует уповать не на **множество вой**, а на крестную силу и Бога.

Непопулярность Святополка в народной среде очень наглядно демонстрирует эпизод обмена городами 1102 года. Когда Святополк и Владимир договорились переместить сыновей (Мстислава Владимировича во Владимир, а сына Святополка — в Новгород), новгородцы достаточно иронично выразили недовольство таким обменом: **не хочем Святополка, ни сына его. Аще ли 2 главѣ имѣеть сынъ твой, то пошли и.** Они потребовали оставить Мстислава, сославшись на некогда авторитетное решение Всеволода (182). Доброжелательно настроенный к Святополку автор вряд ли бы внёс в летопись информацию, так или иначе порочащую князя.

Малозначительна роль Святополка в победоносных кампаниях 1103 и 1111 гг. Решение о начале наступательной кампании снова принимает Владимир, главным действователем выступает Бог. Святополк упомянут только в связи с пленением половецкого хана Белдюзя, но и здесь великий князь играет второстепенную роль, перепоручая проведение допроса Владимиру. Победа 1111 года также представлена как общая победа всех русских князей, и имя Святополка стоит первым в ряду только по соображениям субординации (192).

Авторское отношение к Святополку несколько смягчается в летописных записях 1107, 1108 годов. Летописец сообщает, что после очередной крупной победы над половцами киевский князь приходит в Печерский монастырь на заутреню и черноризцы его радостно встречают. И автор подчёркивает: это был не единичный приезд князя, а традиционный ритуал получения благословения накануне важных событий[335]. О боголюбивости Святополка свидетельствует исполненное по совету игумена Печерского Феоктиста поручение о занесении имени Феодосия в синодик[336]. Обозначенная в тексте *реакция персоны* (**радъ бывъ**) служит важным характеристическим элементом. Благоверными назывались князья не за конкретные деяния на благо церкви, а «свои» князья, на чьей стороне высьупает летописец, и в этом плане определение «благоверный», безусловно, показатель положительной оценки.

И всё же 20-летнее правление Святополка, отмеченное постоянной борьбой с половцами, не сделало его популярным, не принесло народной любви и уважения. Объективно его личной заслуги в победах над иноплеменниками не было. Инициатором, как правило, выступал Владимир Мономах, победная роль приписывалась Всевышнему. При этом киевский князь оказывался неспособным принимать верные тактические решения. Святополк — второстепенный персонаж, несмотря на его высокое положение в государстве. Большинство его поступков противоречит духовно-нравственным представлениям летописца: дважды он нарушает крестоцелование; пренебрегает советами «смыслених»; занимает пассивную позицию в важнейших вопросах государственной безопасности, перекладывая груз ответственности на своего двоюродного брата Мономаха.

В построении И. П. Ерёмина летописная биография **Владимира Мономаха** стоит в одном ряду с биографиями Бориса и Глеба, Всеволода Ярославича, Святополка Окаянного и Олега Святославича, которые, как считает учёный, подверглись «последовательной, от начала до конца, агиографической стилизации»[337]. И если «святость» Всеволода вызвает определённые сомнения, поскольку деятельность князя, какой она представлена в летописи, не отмечена сверхпоступками, то в изображении Мономаха отчётливо ощутимо желание автора представить его как идеального князя. В этом А. А. Шайкин усматривает «сознательный, или, во всяком случае, *объективно присутствующий в ПВЛ композиционный замысел*»[338]. Владимир Мономах — последний киевский правитель, представленный на страницах ПВЛ. Он — современник летописца, и это, безусловно, накладывает определённый отпечаток на стиль изложения и отбор материала о князе. Среди способов комментирования персоны наиболее употребительными являются: *описание ситуации и поведения в ней персоны, описание заслуг, монологи-размышления, диалоги-споры, эмоциональные реакции на события, указание на связь с «первыми» князьями, с высшими силами, народом, авторские отступления*.

Летописец подчёркивает ведущую роль Владимира во всех государственных делах, начиная со времён княжения его отца Всеволода, а затем — брата Святополка. Справедливость и порядочность заставляют Мономаха отказаться от претензий на киевский стол в 1093 году после смерти Всеволода, хотя серьёзные основания и военные возможности позволяли ему этого не делать. *Монолог-размышление*, исполненный благородных порывов, сродни смирению Бориса, уступившего киевский стол в сходных условиях другому Святополку (143). Уважительно Владимир относится не только к своим соотече-

ственникам, но и врагам. Не сразу решается князь на участие в заговоре против половецких послов Итларя и Кытана: «**Како се могу створити, ротѣ с ними ходивъ?**» (148). Только неоспоримые доводы дружины убеждают его поменять решение[339].

Ещё одним важным характеристическим средством оценки героя выступают его *эмоциональные отклики, реакции на события*. Владимир, на глазах у которого гибнет младший брат, тяжело переживает утрату: **и перешедъ на ону сторону Днѣпра, плакася по братѣ своемъ и по дружинѣ своей, и иде Чернигову печаленъ зѣло** (144). Не менее чувствительно реагирует Владимир на известие об ослеплении Василька[340]. «Сентиментальные слёзы», сопровождавшие убиение Бориса и Глеба, видимо, и здесь «обнажают агиографическую природу» (определения И. П. Ерёмина) летописного портрета Владимира. И как святость Бориса передаётся его подданным, так и благородство Мономаха магическим образом влияет даже на таких ненадёжных и безрассудных князей, как Давыд и Олег Святославичи, которые, услышав от Владимира о Васильке, **печална быста велми и плакастася, рекуще, яко «Сего не было в родѣ нашемь»** (174). Интересно, что Святославичи не ищут, как обычно, повода, чтобы уклониться от общего похода, а, наоборот, очень быстро мобилизуют силы и присоединяются к войскам Владимира. Чуткое, уважительное отношение к предкам, о которых Владимир неоднократно упоминает в своих речах, распространяется и на современников князя. С большим трепетом, эмоционально реагирует Мономах на мольбы вдовы Всеволода и митрополита Николы о необходимости предотвратить кровавую распрю[341].

Идеализированный образ князя создаётся посредством *авторских отступлений*. Сначала летописец включает в текст размышление о том, как Владимир почитал княгиню, смиренно исполнял наказы отца и чтил митрополита за святительский сан[342]. Но этих суждений, видимо, оказалось недостаточно, и автор решил сделать специальное отступление о любви Владимира к духовенству, сопоставимой по силе переживания с любовью матери к своему ребёнку[343].

Особенно ярко проявил себя Мономах в борьбе со степными кочевниками[344]. Образ дальновидного стратега наглядно демонстрируют *диалоги-споры* накануне военных предприятий. И что интересно, мнение, высказанное Владимиром, всегда находит конкретное подтверждение в последующих событиях. В военном конфликте с половцами 1093 г. Владимир всячески старается разрешить ситуацию мирным путём: «**Сдѣ стояче чересъ рѣку, в грозѣ сей, створимъ**

миръ с ними» (144). И когда действуют вопреки его советам, ничего другого, кроме трагической развязки, ожидать не приходится: **Половци же видѣвше сдолѣвше, пустиша по земли воююче** (144). Зато инициированные Мономахом наступательные походы 1103 и 1111 гг. приносят русским блестящие победы. Показательно, что накануне этих сражений между Владимиром и святополковой дружиной разгораются тактические споры. Как всегда блистательно, Мономах развенчивает псевдозаботливое отношение к смердам и настоятельно рекомендует использовать народное ополчение[345]. Аналогичное словесное оформление получает речь Владимира накануне сражения 1111 года. Отличие заключается лишь в реакции дружины на его слова. Если в сообщении 1103 года действительно разворачивается диалог-спор, то в статье 1111 года конфликта нет. Дружина Святополка смиренно отвечает: «**Право во истину тако есть**» (190). Видимо, предыдущие события окончательно убедили княжеское окружение в действенности и огромной пророческой силе владимировых слов.

На особую *связь* Мономаха *с высшими силами* указывает и летописец. Это ему в преддверии военной операции 1111 года **вложи Богъ… въ сердце** мысль идти на «поганых». Словно боясь сместить акценты, автор после победных реляций вновь напоминает: **Се бо ангелъ вложи въ сердце Володимеру Манамаху поустити братью свою на иноплеменникы, руськии князи** (192). Очень искусно обыгрывает летописец и знамение в Печерском монастыре, которое соотносит с моментом откровения, постигшим князя[346]. Ещё больше светлых тонов вносит в образ Мономаха его *поведение* после смерти Святополка в 1113 году. Он не сразу принимает приглашение жителей Киева на княжеский стол, так как это нарушало правило, принятое на Любеческом съезде князей, по которому каждый князь должен держаться своей вотчины, то есть преемником Святополка должен был стать его старший сын. И благосклонный к Владимиру автор это, конечно, понимает, поэтому объясняет согласие князя исключительно благими целями: чтобы не стать виновником разграбления монастырей, за что пришлось бы отвечать перед Богом. С воодушевлением летописец передаёт настроение людей в связи с вокняжением Владимира, утихает и разразившийся до того бунт (197).

Став полноправным правителем, Владимир продолжает устрашать степных кочевников (197). В 1115 году организует перенесение мощей Бориса и Глеба в специально построенную для них каменную церковь. Показателен для характеристики Владимира эпизод спора относительно места расположения мощей святых. Несмотря на то,

что Владимир проигрывает спор Святославичам, сдаваться не спешит. Твёрдо решив поставить над раками серебряный терем, он осуществляет задуманное, когда все расходятся (200).

Вместе с тем, личность Владимира Мономаха, какой нам её представил древний автор, замечательным образом сочетает в себе, с одной стороны, напористость и бескомпромиссность, что важно для управления государством, а с другой стороны — способность сострадать, прощать, снисходительно относиться к недостаткам окружающих. Непокорность Глеба Всеславича приводит к военному конфликту с Владимиром, но последний считает себя правым, и летописец явно на его стороне[347]. Созданный в народе легендарный образ Мономаха — устрашителя половцев приводит в ужас не одних степных кочевников[348]. Владимир, почитающий Бога и христианские праздники, соглашается на перемирие с минским князем в дни Великого поста[349]. В 1116 году в летописи зафиксировано ещё одно важное, с точки зрения летописца, событие. Владимир, следуя заветам своих предшественников, стремится повторить их славные подвиги[350]: **В се же лѣто князь великый Володимеръ посла Ивана Воитишича, и посажа посадники по Дунаю** (201). Последние, отмеченные в ПВЛ, годы (1116, 1117) характеризуются дальнейшим упрочением власти Владимира-самодержца. По-прежнему он использует разнообразные методы борьбы с внешними врагами и усмирительные походы в отношении мятежных удельных князей.

Помимо летописных материалов о князе Лаврентьевская редакция ПВЛ содержит и собственное произведение Владимира Мономаха, названное «Поучением». Учитывая вставной характер «Поучения» и наличие у него общеизвестного конкретного автора, мы посчитали нецелесообразным анализировать этот текст. Отметим лишь, что образ летописного Владимира вполне соответствует образу, созданному самим князем. Мы усматриваем тождество в одинаковых представлениях о должном, в единой шкале ценностей, единых этических и политических представлениях летописца и автора «Поучения». Известно, что Мономах сочувственно относился к простому народу, защищал интересы смердов. Такой князь не мог не завоевать народной любви и признания. Летописцы в изображении Владимира Мономаха, видимо, в значительной мере выразили общенародную точку зрения.

Оценочность проявляется не только в отношении великих киевских князей, но и князей удельных. Они попадали в поле зрения летописцев, когда их судьбы пересекались, вступали во взаимодействие с

интересами Киева — исходной точки, из которой авторы наблюдали за жизнью общегосударственной.

Восхищение вызывает у летописца самоотверженное *поведение* **Мстислава** в битве на Листвене 1024 года[351]. В *словах* князя о погибших наёмниках ощущается радость и самого летописца: «**Кто сему не радъ? Се лежить сѣверянинъ, а се варягъ, а дружина своя цѣла**» (100). Большой симпатией пронизана *речь-обращение* к Ярославу, в которой отражены важнейшие идеологические предпочтения древнего книжника[352].

Не используя прямых оценок, через *описание поведения* летописец демонстрирует благосклонное отношение к **Глебу Святославичу**. И это притом, что Глеб дважды изгонялся из Тмуторокани, а его отец Святослав не заслужил посмертного некролога. Поступок, который приподнял в глазах летописца Глеба, был направлен против новгородского волхва, сеявшего в народе зёрна раздора и недоверия к церкви и власти (122). Решительные действия Глеба находят одобрение у летописца, который воспринимает смерть волхва как избавление от дьявольских козней: **погыбе тѣломь, и душею предавъся дьяволу** (122).

Резкому осуждению на страницах ПВЛ подвергается **Борис Вячеславич**. Вместе с Олегом он участвует в наведении на Русь «поганых». Даже мощная коалиция из четырёх Ярославичей не представляется ему опасной: **И рече ему Борись: «Ты готова зри, азъ имъ противенъ всѣмъ»** (133). *Слова* Бориса, пронизанные высокомерием и непомерной гордыней, летописец сопровождает грозным *комментарием-предостережением*: **похваливъся велми, не вѣдый, яко Богъ гордымъ противится, смѣренымъ даеть благодать, да не хвалиться силный силою своею** (133). В сообщении о его гибели летописец ещё раз напоминает о его похвальбе, и звучит это как гневный упрёк. Нет сочувствия, жалости, напротив, будто невзначай автор замечает, что Бориса убивают первым, вероятно, в назидание другим князьям: **Первое убиша Бориса, сына Вячеславля, похвалившагося велми** (133).

Тёмными тонами изображает летописец ещё одного князя-изгоя **Давыда Игоревича**. Он чужд сострадания и жалости, почти всегда ведёт себя коварно и беспощадно. Основными средствами оценки персоны выступают: *описание поведения, указания на преступные помыслы, упоминание в связи с его деяниями «сотоны», вложенная в уста огульная речь-обвинение*. Сначала вместе с Ростиславичами он захватывает Тмуторокань, затем начинает грабить греческих купцов, чем вынуждет Всеволода отдать ему во владение Дорогобуж, а потом

и Владимир. Но на этом Давыд не останавливается, и после Любеческого съезда князей 1097 года выступает инициатором ослепления Василька Ростиславича (171). Дополнительным штрихом к отрицательному портрету князя выступает упоминание «сотоны», под влиянием которого Давыд вовлекает в преступный замысел Святополка.

Нетрадиционные способы изображения персон, о которых упоминалось в связи с характеристикой Святополка, используются летописцем и в отношении Давыда. Показателен эпизод встречи с Васильком. Во время непринуждённой беседы между Васильком и Святополком **Давыдъ же сѣдяше акы нѣмъ** (172). Такая деталь представляется несущественной для Василька, который не подозревает о готовящемся преступлении, но она значительна для читателей, посвящённых в заговор князей. То, что летописец фиксирует важность «отсутствия события», само по себе явление экстраординарное. Как замечает А. А. Шайкин: «…для средневекового автора этот психологизм поразителен»[353]. Ещё более впечатляюще по своему эмоциональному воздействию описание внутреннего состояния Давыда, оставшегося с Васильком наедине: **И нача Василко глаголати к Давыдови, и не бѣ в Давыдѣ гласа, ни послушанья: бѣ бо ужаслъся, и лесть имѣя въ сердци** (172). Древний книжник удивительно точно передаёт психологический дискомфорт, возникающий у человека, который стремится под маской доброжелателя скрыть истинные намерения. И хотя многие исследователи воспринимали проявление психологизма в произведениях Древней Руси как некое отклонение «от нормы», отступление «от традиции, от канона, от обычного бесстрастного, этикетного изображения действительности», но, между тем, констатировали: «Этот психологизм, в общем весьма редкий для древнерусской литературы старшего периода, говорит и о больших художественных возможностях, и о литературном умении древнерусских книжников; возможности эти и это умение давали о себе знать, как только для того представлялся достаточный повод, когда нужно было создать определенное отношение читателя к описываемому»[354].

Поведение Давыда по сути служит его самохарактеристикой. Уже после преступления он предпринимает попытку **переяти Василкову волость**. А когда получает отпор со стороны Василькова брата Володаря, не только не раскаивается, но и огульно обвиняет Святополка[355]. Слова от автора вскрывают настоящие побудительные мотивы Давыда: **Давыдъ же на Святополка нача извѣть имѣти** (177). Между тем, по верному замечанию, «летописец не стремится изображать князей как завзятых злодеев»[356]. В эпизоде блистательного разгрома венгров (1097 г.) он отдаёт должное бое-

вым умениям Давыда Игоревича, сражающегося совместно с Боняком самоотверженно, с воодушевлением.

Часто летописец перекладывает ответственность за поступки князей на «злых советников». Доверчивость Ярополка Изяславича чуть было не обернулась походом на Всеволода: **В лѣто 65931085. Ярополкъ же хотяше ити на Всеволода, послушавъ злых совѣтникъ** (135). Не раз упрекаемый летописцем за свои поступки **Олег Святославич**, получивший у автора «Слова о полку Игореве» прозвище Гориславич, не идёт к братьям, попав под влияние недостойного окружения: **И не въсхотѣ ити к братома своима, послушавъ злых совѣтникъ** (150).

И. П. Ерёмин рассматривает биографию Олега Святославича в качестве наглядного примера особой повествовательной манеры летописца: сопровождать изложение фактов моральной оценкой. В числе способов комментирования исследователь выделяет «сам отбор слов», который «создаёт своеобразную морально-дидактическую атмосферу вокруг Олега, вокруг того или иного эпизода его деятельности, — атмосферу, явно для него неблагожелательную», а также «переход от косвенной моральной оценки к прямой»; сознательный «отказ летописца от какой-либо реабилитации Олега», установление прямой связи между «плохими» поступками князя и природными аномалиями. При этом исследователь в отношении Олега усматривает только «подчёркнуто отрицательную оценку» и считает, «что летописец, излагая биографию этого князя-мятежника, «много зла» сотворившего «Русьстей земле», имел в виду именно *осудить* его»[357]. Между тем, в летописном тексте содержатся такие сведения, которые свидетельствуют о неоднозначной авторской оценке. Почти сразу после «откровенной морально-дидактической проповеди»[358], слышится голос объективного повествователя, разделяющего позицию Олега в споре с Изяславом за Муром (волость Святослава, отца Олега)[359]. Не соответствует «отказу от реабилитации» указание на участие Олега в совместных с Мономахом военных операциях 1107 и 1113 годов, а также в перенесении мощей святых Бориса и Глеба, во время которого Святославичи, кстати, выигрывают у киевского князя спор о местоположении святых в церкви. Поэтому, как нам представляется, нельзя так избирательно, как это делает И. П. Ерёмин, подходить к отбору текстовых сообщений. Следует учитывать всю совокупность сведений о князе, которые отражают довольно сложную, многогранную авторскую оценку. С одной стороны, он причинил Русской земле много вреда, поскольку совместно с половцами участвовал в разграблении родной страны, в кровопролитных междоусобных распрях. Но

оборотная сторона медали — положение изгнанника, обездоленного и обречённого на скитания, в котором оказался Олег после смерти отца. Автор всегда испытывает определённые симпатии к обижаемым, к несправедливо наказываемым, и такое сочувственное отношение присутствует в оценке Олега.

Противоречивое отношение у летописца и к полоцкому князю **Всеславу**, сыну Брячислава Изяславича. Истоки будущих преступлений князя автор находит в самом *процессе появления на свет*. Если Святополк сам себя родил от прелюбодеяния, то Всеслава мать родила от волхвования. Язвено на голове Всеслава олицетворяет проклятие, **сего ради немилостивъ есть на кровьпролитье** (104)[360]. Между тем, в фундаментальной работе о Всеславе Д. С. Леонардов пытается развенчать созданный в летописи образ жестокого князя-оборотня. По мысли учёного, Всеслав не более пятой части времени своего княжения провёл в войнах, которые по большей части имели характер «вынужденной самозащиты и законной обороны своих прав, чем жестокого по кровопролитью натиска на противников»[361]. Иначе считает летописец, улавливающий причинно-следственную связь между недобрым знамением и поведением мятежного Всеслава[362].

Дальнейший ход событий демонстрирует иной взгляд на князя-кудесника. Как только Всеслав оказывается в положении обманутого, симпатии летописца переходят на его сторону. Его вокняжение в Киеве в 1068 году напрямую *соотносится с силой креста*, которую явил Бог **на показанье землѣ Руськѣй, да не преступають честнаго креста, цѣловавше его** (115). Утверждая «типичность» перевоплощений героев в ПВЛ, И. П. Ерёмин замечает, что Всеслав в эпизоде вокняжения — «орудие божественного возмездия Изяславу, «живой» урок князьям. …Когда Всеслав выполнил эту порученную ему дидактическую задачу, он выпал у летописца из агиографического плана: «святой» обратно перевоплотился в «злодея» — легендарного князя-оборотня, политического авантюриста, «немилостивого на кровопролитье»[363]. Наши наблюдения не позволяют согласиться с И. П. Ереминым. Полагаем, что к Всеславу в летописи нет отрицательного отношения, поскольку отсутствуют указания на его дурные помыслы, ни разу в связи с ним не упоминается «сотона», нет специфических эпитетов, обнаруживающих законопреступный смысл деяний.

Действительно, авторское отношение к героям, особенно послевладимирова периода, редко бывает однозначным и беспристрастным. В определённых ситуациях даже положительные герои, герои-жертвы заслуживают осуждения. Яркий пример — **Василько**

Ростиславич. Вся повесть об ослеплении Василька Теребовльского пронизана глубоким сочувствием к Васильку и непримиримым отношением к главному заговорщику преступления Давыду Игоревичу. В *монологе-исповеди* Василию (автору повести) князь раскрывается как человек благородный, исполненный высокого патриотизма к своему Отечеству, осознающий собственную греховность. Однако сочувственное отношение к Васильку меняется на прямо противоположное, когда из обижаемого он «перевоплощается» в жестокого мстителя. Очень реалистично описывает летописец эпизод расправы Ростиславичей над ни в чём не повинными жителями Всеволожа[364]. Об отрицательной авторской оценке свидетельствует двойное указание на невиновность людей. *Переход от косвенной моральной оценки к прямой* осуществляется *в комментарии* ко второй мести Ростиславичей[365].

Путь к реабилитации персон открывает поведение Святополка, поставившее Ростиславичей вновь в положение угнетаемых, обижаемых. Сила креста, которая помогла в своё время Всеславу освободиться из несправедливого заточения и обрести власть над Киевом, помогает Ростиславичам одержать победу на Рожни в битве со Святополком (178—179). Пафосная *речь-обращение* Василька к противнику соответствует авторскому настроению[366]. Особый колорит придаёт рассказу изображение Василька с поднятым над головой крестом, символизирующим чистоту помыслов и божественное покровительство.

Выводы: Летописный материал подтвердил, что ведущими способами в изображении князей являются «эпический» и «религиозно-дидактический». Для первого способа, который нашёл отражение в характеристике князей довладимирова периода, свойственно эпически ровное освещение фактов и событий, беспристрастный авторский взгляд, косвенный в основном характер оценок. Второй способ, применяемый летописцем в изображении князей послевладимирова периода, характеризуется императивным тоном, пристрастным, взволнованным авторским отношением, прямыми оценками «от автора». Эти традиционные, этикетные принципы изображения персон, характерные для летописного повествования, дополняются т. н. «исключениями», выходящими за рамки жанра. В них центр тяжести переносится с «поступка» как конечного результата на «процесс», «путь к поступку» (определения А. А. Шайкина). И такой литературный «прорыв» в новое имеет место в описании психологического состояния Святополка Окаянного в момент безумного бегства от невиди-

мых преследователей, в изображении душевной борьбы, охватившей Святополка Изяславича в ответ на предложение Давыда, в передаче психологического дискомфорта Давыда Игоревича, вызванного уединённой встречей с Васильком незадолго до его ослепления. Здесь, по меткому замечанию О. В. Творогова, «церемониальность… отступала под напором действительности»[367].

Нельзя назвать условным, «фрагментарным» сам характер авторских оценок. В изображении и комментировании персон присутствует сложная гамма авторских отношений[368]. «Однолинейность», о которой говорили И. П. Ерёмин и Д. С. Лихачёв, с некоторыми оговорками проявилась только в изображении «трафаретного злодея» Святополка, мучеников-«страстотерпцев» Бориса и Глеба, идеального князя Владимира Мономаха. Автор-летописец демонстрирует объективный взгляд на события и действующие лица[369], говорит от лица «истины» (Ю. М. Лотман). Вместе с тем, он «оценивает деяния князей, как с позиции вечных моральных истин, так и с позиции общественной морали своего времени. Летописец судит исторических деятелей не столько «божиим судом», сколько судом людским, судом «киян», «мужей смысленных» (В. В. Кусков). Идеология летописца-христианина формирует определённую шкалу ценностей. Отрицательной оценки заслуживают братоубийцы, предатели, те, кто нарушают крестоцелование, действуют обманным путём, хитростью, «по дьявольскому наущению», возвышаются в гордыне, пренебрегают интересами своей отчины, не способствуют процветанию Русской Земли. И, наоборот, высоких хвалебных оценок заслуживают князья-праведники, князья-просветители, готовые пожертвовать личными интересами во благо государственным, следовать заветам отцов и дедов, способствовать консолидации усилий в борьбе с внешними врагами и внутренними распрями. И здесь вполне справедливо замечание И. П. Ерёмина о том, что «мораль летописца — конкретна: добро для него — только то, что несёт в его понимании благо Русской земле; зло — всё, что угрожает её благополучию и процветанию»[370]. Таким образом, летопись — не серия портретов и биографий, оценки даются в конкретных ситуациях.

Анализ авторских экспликаций в текстах о князьях выявил различные формы авторского самовыражения. Летописец редко прямо и декларативно заявляет об отношении к персонам[371]. Открытое проявление чувств находим в эпизодах, характеризующихся отношением князей к вопросам государственной безопасности и феодального сюзеренитета, а также к религии. Соразмерно тому, как исторический

деятель проявляет заботу о своей отчине, соблюдает законы феодального старшинства, следует христианским заповедям, «повышается» или «понижается» авторский градус. Прямого осуждения заслуживает Святослав, не желающий принимать христианства и пренебрегающий интересами Киева. Открытый упрёк звучит в адрес Владимира, охваченного грехом прелюбодеяния. Яркой эмоциональностью отличается статья 1037 года, возвышающая Ярослава — просветителя христианства. Прямые инвективы звучат в адрес Святослава — виновника изгнания Изяслава. Специальное отступление о любви Владимира Мономаха к духовенству ещё плотнее приближает его к разряду князей идеальных. Авторский голос бывает слышен даже в нейтральных, на первый взгляд, сообщениях, и здесь его особый тембр позволяют различить выстраиваемые им же внутритекстовые связи (например, упоминание о пожаре в церкви в связи с приходом в Киев Ярослава). Однако наиболее употребительными в ПВЛ являются *непрямые формы выражения авторской позиции*[372]. В таких случаях *средствами характеристики героев* выступают:

- указания на происхождение князя;
- описание заслуг, поступков персоны;
- описание ситуации и поведения в ней героев;
- описание смерти;
- диалоги, монологи, реплики персонажей[373];
- тонкие штрихи и намёки;
- испытания;
- тайные помыслы и реакции;
- детали события;
- словоупотребление;
- описание внутреннего состояния персоны;
- отождествления отечественных героев с библейскими персонажами;
- цитаты из Священных книг;
- обобщённые описания;
- внешний портрет;
- указания на связь с «первыми» князьями, с высшими силами, народом, Печерским монастырём, Феодосием.

Некрологи как средства характеристики князей

Важным способом характеристики персон выступают в тексте ПВЛ посвящённые князьям некрологи[374]. В статье, посвящённой некрологическим характеристикам, А. А. Шайкиным предпринимается попытка систематизации сообщений ПВЛ о смерти[375]. А. А. Пауткин

относит некрологи к самому многочисленному типу летописных похвал, которые стали «одной из ранних попыток освоения человеческой личности в нашей литературе»[376].

Как таковая некрологическая характеристика, под которой понимаем итоговую оценку деятельности персоны, впервые используется летописцем в отношении первой русской княгини-христианки Ольги. О смерти князей-язычников сообщается как об историческом факте, имевшем место быть. Достоверность таким известиям придаёт указание на год смерти. В виде краткой заметки представлена информация о смерти **Рюрика**: **Въ лѣто 6387*879*. Умершю Рюрикови предасть княженье свое Олгови, от рода ему суща, въдавъ ему сынь свой на руцѣ, Игоря, бе бо дѣтескъ вельми** (19). В сообщении фиксируются вопросы передачи власти, но оно ничего не даёт для понимания личностых и деятельных качеств князя. Мало что прибавляют к историческому портрету персон сообщения о смерти **Олега, Игоря и Святослава**. Их гибель, а трое князей-язычников умирают не своей смертью, напрямую соотносится с идеологическим заданием автора. «Смысл этих судеб» имеет, по словам А. А. Шайкина, «существенные черты общности: князья вознеслись в гордыне, переоценили свои возможности, пренебрегли наставлениями»[377], и за это поплатились жизнью. Их биографии исследователь определяет как биографии «наказания». Дополнительными структурными компонентами сообщений выступают: *указания на причину смерти* и *место захоронения*. Олег умирает вследствие укуса змеи (в авторском представлении — за высокомерие): **И въступи ногою на лобъ; и выникнувши змиа изо лба, и уклюну в ногу. И с того разболѣся и умре.** Игоря убивают древляне (в авторском представлении — жадность): **И не послуша ихъ Игорь, и вышедше изъ града Изъкоръстѣня деревлене убиша Игоря и дружину его; бѣ бо ихъ мало** (40); Святослава — печенеги (в авторском представлении — отказ креститься и псевдопатриотизм): **И нападе на нь Куря, князь печенѣжьский и убиша Святослава, и взяша главу его, и во лбѣ его съдѣлаша чашю, оковавше лобъ его, и пьяху из него** (53).

Однообразное словесное оформление получают указания на места княжеских погребений[378]. Отличие заключается лишь в наличии этикетного плача у Олега и его отсутствии у Игоря. Видимо, *информация о плаче* выступает в тексте своеобразным способом оценки персон. Принимая во внимание и то, что в сообщении о смерти Олега *указывается точное число лет княжения*, можно полагать, что Олег в глазах древнего автора был наиболее влиятельным из князей-язычников.

А. А. Шайкин рассматривает некрологи Ольге, Владимиру, Борису и Глебу в одном ряду, указывая на их смысловую и стилистическую близость[379]. Об их вероятной принадлежности руке одного автора писал Д. С. Лихачёв[380]. В отличие от предыдущих кратких по объёму заметок о кончине князя, настоящие некрологи по праву могут быть названы характеристическими по способу оценки и хвалебными по содержанию. В качестве роднящих признаков отметим также использование священных изречений; приёма аналогий; оценочных эпитетов; употребление глаголов и местоимений в форме 1 лица мн. ч.

Ольга — первая христианка, с которой связано будущее крещение Руси, и для автора это гораздо существеннее, чем её государственные успехи[381]. Особой эмоциональностью окрашены слова-обращения, заимствованные из религиозных источников. Летописец присоединяет свой голос к авторитетным словам пророка, выражая тем самым «*мы-позицию*»: **Мы же рцѣмъ к ней: «Радуйся, руское познанье къ Богу, начатокъ примиренью быхомъ»**. Для автора особенно важно, что блаженная Ольга **по смерти моляше Бога за Русь**. Не обошлось без упоминания дьявола, от которого княгиню защитило божественное покровительство[382].

С высоких хвалебных оценок начинается некролог **Владимиру** 1015 года. Заслуги русского князя перед Отечеством сопоставимы с великими делами римского императора Константина, сделавшего христианство официальной религией Римской империи: **Се есть новый Костянтинъ великого Рима, иже крестивъся сам и люди своя: тако и сь створи подобно ему.** Желая отвести возможные упрёки в адрес Владимира, автор напоминает о его духовном перерождении[383]. Его недостойное прошлое ничто по сравнению с огромным вкладом, содеянным крещением Руси: **Дивно же есть се, колико добра створилъ Русьстѣй земли, крестивъ 'ю.** Автор укоряет христиан, к которым причисляет и себя, в том, что недооценили, не в той мере, в которой следовало, осознали великость Владимирова деяния[384]. По мысли книжника, Владимир открыл путь познания Бога, поэтому **намъ бо достоить за нь Бога молити**. Летописец обращается к Всевышнему с просьбой исполнить все желания Владимира Святого и увенчать его вместе с праведниками в царствии небесном. Высказанные ранее упрёки в адрес недостойных христиан сменяются в конце похвалы заверениями о награде, которая ожидает каждого за его праведные дела[385]. Справедливо замечание о том, что «реальная сложность и незаурядность Ольги и Владимира, отражённая летописью, в некрологах

исчезает, всё значение их личностей для летописца сосредоточивается в их религиозных актах. Но в осмыслении и оценке этих актов летописец поднимается до высокой поэтичности и идёт на смелые аналогии, уподобляя деятелей русской истории героям прошлого»[386].

Ещё меньше индивидуальных черт реальных исторических лиц извлекается из некрологической статьи, посвящённой сразу двум святым мученикам **Борису** и **Глебу**. Они олицетворяли для летописца идеал братолюбия и непротивления злу. Идеализация отразилась на содержании похвалы. Они, по мысли книжника, **еста заступника Русьстѣй земли, и свѣтилника сияюща и молящася воину къ Владыцѣ о своихъ людех**. Переход от пространной хвалебной речи к прямой характеристике «от автора» осуществляется посредством использования местоимений и глаголов в 1-м л. мн. ч.: **Тѣм же и мы должни есмы хвалити достойно страстотерпца Христова молящеся прилѣжно к нима**…(94). Текст молитвы состоит из повторяющихся синтаксических конструкций с одинаковым обращением[387]. Возвышенные слова в конце похвалы облекаются в форму конкретной просьбы[388]. Святость князей Бориса и Глеба ещё раз подчёркивается в погодной записи 1115 года в связи с перенесением мощей святых. Особое внимание автор акцентирует на глубокой осознанности поступка. Братья самостоятельно избрали путь, который открыл им дорогу в храм Божий (200). И их мученический подвиг по достоинству был оценён[389].

Особое значение Ольги, Владимира, Бориса и Глеба в том, что они первые. Ольга первой на Руси оценила значение христианства, Владимир крестил Русь, Борис и Глеб стали первыми её святыми. И, видимо, это обусловило содержание некрологических характеристик, проникнутое идеей прославления и идеализации, передающее восторженное, пиететное авторское отношение, но, вместе с тем, акцентирующее внимание только на религиозных актах, дающее обобщённый, слабо индивидуализированный портрет исторических персон.

О смерти **Ярослава Мудрого** сообщается в летописной статье 1054 года: **Преставися великий князь русьскый Ярославъ** (108). Вместо посмертной характеристики умершего автор рассказывает о прижизненном завещании, адресованном сыновьям Ярослава, в котором звучат любимые, дорогие летописцу идеи о необходимости согласия между князьями, сохранения родной земли и пагубности междоусобных распрей. Сама некрологическая статья кратка по содержанию и сдержана в эмоциональном выражении. Она состоит из тех же структурных компонентов, что и ранние летописные сообщения о смерти

князей-язычников, т.е. указывается дата смерти, этикетный плач, место захоронения, количество прожитых лет[390]. По мысли А. А. Шайкина, «дополнительного некролога-похвалы летописец не даёт, видимо, памятуя о статье 1037 г.»[391]. А. А. Пауткин в связи с летописной характеристикой Ярослава 1037 г. заметил, что некрологические похвалы, «которые связаны с прославлением мудрости, книжной образованности» «редки и крайне не регулярны», поскольку «светский идеал требовал иных средств характеристики личности, искал в ней другие свойства»[392].

Возвышенного панегирика заслуживает **Изяслав Ярославич** (ум. 1078). Некролог предваряет сообщение о перевозе его тела в столицу Руси, где **изиде противу ему весь городъ Кыевъ**. Этикетный плач приобретает в авторском описании особое значение. Его всеохватность соответствует глубине переживаний: **И не бѣ лзѣ слышати пѣнья во плачи велицѣ и вопли; плака бо ся по немь весь град Киевъ**… Скорбные речи, вложенные в уста сына Ярополка, сопровождают траурную процессию[393]. Ярополк не просто печалится по поводу безвременной кончины отца, но ещё и указывает на его главный подвиг — смерть за брата. «Прочувствованная похвала» Изяславу лишена, по мысли А. А. Пауткина, «не только воинского элемента, но и упоминания о государственной мудрости», из чего «можно судить о слабости характера князя»[394]: **Бѣ же Изяславъ мужь взоромъ красенъ и тѣломъ великъ, незлобивъ нравомъ, криваго ненавидѣ, любя правду. Не бѣ бо в немь лсти, но простъ мужь умом, не воздая зла за зло.** Иначе считает А. А. Шайкин: «…в некрологическом портрете и в собственных размышлениях летописца о погибшем князе образ Изяслава набирает необыкновенную высоту и достигает идеала князя, каким он представлялся летописцу. …То, что Изяслав сумел преодолеть чувство личной обиды, сумел подняться до общих интересов, бесконечно возвышает его в глазах летописца…»[395].

От конкретных размышлений о непростом жизненном пути князя летописец переходит к обобщённым рассуждениям о великой силе любви, ради которой **и грѣси рассыпаются, и сниде Господь на землю и распятъся за ны грѣшныя**. Мотив братолюбия придаёт повествованию связность и логическую завершённость: **Любве же ради сий князь пролья кровь свою за брата своего, свершая заповедь Господню** (135). Некрологическая характеристика Изяслава является ярким свидетельством пристрастного авторского взгляда, его политических предпочтений. Изгнанник-Изяслав, «несмотря на его обращения

к папе и Болеславу, сложные отношения с киевлянами», выступает в роли обижаемого, и словно бы «отбирает» у брата (Святослава. — О. И.) похвалу в летописи»[396]. При этом, не имея возможности описать ратные подвиги князя, по-видимому, за отсутствием таковых, летописец умело акцентирует внимание на его христианских добродетелях.

Неоднозначное авторское отношение имеет место в некрологической статье великому киевскому князю **Всеволоду** (1093 г.). Портретная характеристика обнажает положительные качества. В князе подчёркивается боголюбие, щедрость и особенно любовь к черноризцам, которым **подаяше требованье имъ**. Уделяется внимание и политическому аспекту: он занял киевский стол не насилием, а, как завещал отец, **сему примшю послѣже всея братья столъ отца своего, по смерти брата своего**. Однако киевское княжение не принесло Всеволоду счастье: **Сь же Кыевѣ княжа, быша ему печали больши паче, неже сѣдящю ему в Переяславли**. Перекладывая вину за это на его корыстных племянников, автор мимоходом указывает на такие, не вполне украшающие великого князя качества, как безволие и бесхарактерность: **сей же, омиряя их, раздаваше власти имъ**. Поэтому следующие за этим слова приобретают негативный смысловой оттенок: **В сихъ печали всташа и недузи ему, и приспѣваше старость к симъ**. Истинную причину всеобщего недовольства летописец раскрывает в словах о молодых советниках, которых князь возлюбил сильнее старшей дружины: **и людем не доходити княже правды, начаша ти унии грабити, людий продавати, сему не вѣдущу в болѣзнех своихъ** (141—142). По мысли учёного, «…всё это звучит как неприкрытое обвинение, и оно тем сильнее, что произносится по существу в некрологе, где, кажется, не должно быть места для осуждения»[397]. Не лучшей представляется А. А. Пауткину некрологическая характеристика Всеволода с позиции воина. Такое «различное внимание отдельных летописцев к воинским качествам своих «героев» объясняется», как считает исследователь, «не столько определёнными литературными задачами, писательскими склонностями, сколько реальными свойствами людей, удостоенных похвал»[398]. Объективности ради на «огорчения летописца» в некрологе Всеволоду указывает и И. П. Ерёмин. Но он считает, что летописец «оправдывает» поступки Всеволода «старостью» и всё-таки «довершает его агиографическую характеристику»[399]. На наш взгляд, некролог Всеволоду демонстрирует объективную позицию летописца, учитывающего все аспекты жизнедеятельности исторической персоны, и следов агиографической стилизации не обнаруживает[400].

Довольно объёмный и благожелательный по содержанию некролог посвящает летописец **Ярополку** (ум. 1086), хотя тот был всего лишь провинциальным князем. И на это были свои причины. Во-первых, Ярополк и всё его семейство были крупными вкладчиками в Печерский монастырь. Кроме того, как известно, летописцы всегда принимали сторону невинных жертв, сочувствовали обижаемым и притесняемым князьями. Таким воином-изгоем, пострадавшим от руки Нерадца, видимо, не без согласия Всеволода и участия Ростиславичей, был Ярополк. Поэтому, скорее, как оправдательный жест воспринимается выход киевского князя с сыновьями навстречу жертве внутрикняжеских раздоров, как и честь, оказанная провиницальному князю во время похоронного обряда[401].

В посмертной характеристике Ярополка акцентируется внимание на тяжёлых обстоятельствах его жизни[402]. Значимо и то, что в князе прославляются качества, свойственные больше монахам или святым: **Такъ бяше блаженый сь князь тихъ, кротъкъ, смѣренъ и братолюбивъ** (136). Как и в случае с Изяславом, ничего не говорится «о воинских качествах Ярополка». А. А. Пауткин считал, что «мытарства князей-изгоев, обстоятельства их трагической гибели заставляли книжника писать о них как о мучениках», что «само по себе — проявление воздействия исторического факта, судьбы героя на форму похвального текста»[403]. Не забывает летописец похвалить Ярополка и за боголюбие: **десятину дая святѣй Богородици от всего своего имѣнья по вся лѣта, и моляше Бога всегда**…(136). В молитве, написанной от лица князя, есть косвенное указание на причастных к его гибели[404]. Подобно Борису и Глебу, принявшим мученическую смерть от руки брата Святополка, Ярополк становится невинной жертвой заговора своих родичей. В авторской трактовке это звучит как Божественная милость в ответ на молитвенное прошение князя[405]. Но для современников события двойной смысл некрологической статьи, по всей видимости, был очевиден.

Сообщение о смерти **Святослава Ярославича** отличается от некрологических статей другим киевским князьям. Нет традиционного плача, похвалы, не идёт речь о заслугах. Указывается только дата, причина смерти и место захоронения: **Сего же лѣта преставися Святославъ, сынъ Ярославль, мѣсяца декабря 27, от рѣзанья желве, и положенъ Черниговѣ у святаго Спаса** (131—132). Между тем, при отсутствии маркированного автора достаточно выпукло представлена авторская позиция («*минус-позиция*»). Умолчание о качествах и заслугах князя следует рассматривать как форму негативного к нему отношения. По верному замечанию А. А. Пауткина, «отсут-

ствие в похвале того или иного момента зачастую может быть гораздо более значительным, чем наличие всех испытанных временем компонентов»[406]. Святослав — виновник распри в семействе Ярославичей, в своё время изгнал брата Изяслава, нарушив заповедь отца, не по праву занял киевский стол. Поведение князя-узурпатора не заслуживает оправдания даже после смерти, поэтому летописец отказывает Святославу в традиционном некрологе, ограничиваясь сухим, протокольным сообщением о смерти. Возможной причиной является редактура составителя окончательного текста, который был настроен против потомков Святослава.

Чем малозначительнее в представлении летописца была фигура князя, тем менее объёмна была посвящённая ему некрологическая статья. Такие краткие заметки имеют место в отношении сыновей Ярослава — Владимира[407] и Вячеслава[408]. *Портретная зарисовка* дана в отзывах на кончины удельных князей **Мстислава, Ростислава, Глеба**. В характеристике Мстислава (1036 г.) прославляется внешний облик, храбрость, благосклонное отношение к дружине, то есть качества, присущие доблестному воину[409]. Похожими чертами наделён Ростислав Владимирович (1066 г.): **Бѣ же Ростиславъ мужь добль, ратенъ, взрастомь же лѣпъ и красенъ лицемь, и милостивъ убогымъ** (111). Здесь, по замечаниям А. А. Пауткина, «воинский элемент» «подчиняет себе всю характеристику, становясь ведущим или единственным признаком князя»[410].

Иначе изображён Глеб (1078 г.): **Бѣ же Глѣбъ милостивъ убогымъ и страннолюбивъ, тщанье имѣя к церквамъ, теплъ на вѣру и кротокъ, взоромъ красенъ** (132). В его характеристике подчёркиваются христианские добродетели, и это сближает Глеба с «князьями-скитальцами», «князьями-изгоями», коими представлены Изяслав и Ярополк. Будучи одним из сыновей Святослава, нелюбимого летописцем, вряд ли бы Глеб вообще «удостоился некролога, если бы он просто «преставися», но он был убит», а мы помним, что «князьям, погибшим в результате злого умысла, летописец уделяет особое внимание. Он всегда на стороне жертвы»[411]. Вероятно, те же обстоятельства подтолкнули летописца написать сочувственный некролог юному Ростиславу, сыну Всеволода (1093 г.)[412].

Как видно, действительно, «портрет» «у летописца условен, исчерпывается двумя-тремя стандартными чертами и, как правило, всегда сводится к *оценке* моральных качеств героя»[413]. Однако недопустимо сбрасывать со счетов «реалии самой жизни, без которых не мог обойтись ни один писатель»[414]. В этом отношении положительного

ответа заслуживает вопрос о том, «только ли морализирование и идеализация «создавали» некрологическую характеристику князя, или его деятельность и свойства личности влияли на приёмы летописца, создающего похвалу?»[415]. То, что летописец каждый раз производил выборку, учитывал «свойства личности», подтверждают расставляемые им самим акценты. Он отдаёт должное военным качествам Мстислава и Ростислава, потому что они, по-видимому, ярко проявили себя на этом поприще, чего нельзя сказать о Глебе, наделённом христианскими свойствами, и то в связи с трагическими обстоятельствами судьбы.

Вид краткой заметки имеет известие о смерти **Олега Святославича**[416]. И здесь важную смысловую нагрузку, по мысли А. А. Шайкина, приобретает контекстуальное окружение: «Словно подчёркивая равновеликий масштаб событий, летописец тотчас вслед за словами о смерти Олега приводит ещё одно сообщение: **Того же лѣта устрои мостъ чересъ Днѣпръ** (200). Смерть князя и строительство моста в этом ряду как бы уравниваются»[417].

Выводы: Летописные некрологи могут быть рассмотрены как «обобщающие характеристики личности человека» (А. А. Шайкин), в которых наряду с этикетными чертами выделяются индивидуальные особенности. Анализ некрологических материалов свидетельствует о постепенном переходе от нейтральных (Рюрик), идеологически заряженных (Олег, Игорь, Святослав) сообщений к обобщённым, слабо индивидуализированным характеристикам (Ольга, Владимир, Борис, Глеб) и, наконец, к портретным, более конкретизированным описаниям, учитывающим свойства реальной личности (начиная с Ярослава Мудрого). Основными критериями оценки выступают: «ратные подвиги князя», «христианские добродетели», «книжная образованность» (А. А. Пауткин). В качестве характеризующих признаков выделяются следующие: объём статьи, степень распространённости, «портрет, т. е. описание внешнего облика» (И. П. Ерёмин), обстоятельства смерти, реакция людей на неё, контекстуальное окружение. Об авторском отношении к персонам свидетельствует также сам отбор материала, «расстановка акцентов», «порядок перечислений свойств личности» (А. А. Пауткин), т. н. умолчания.

б) лиц духовного звания.

ПВЛ, хотя и создавалась в духовных центрах Руси, сохранила немногочисленную информацию о церковных деятелях. Первый личностный портрет представлен в летописной статье 988 года, в т. н. «Кор-

сунской легенде». Речь идёт о некоем корсунском муже **имянемъ Настасъ**, который помог Владимиру накануне крещения захватить Корсунь, а впоследствии, в 989 году, был назначен настоятелем церкви пресвятой Богородицы в Киеве. Из последующих событий (1018 г.) узнаём, что Анастас Корсунянин вместе с отступающим из Киева Болеславом бежал в Польшу (97). Исседователи по-разному трактовали личность Анастаса, называя его то «ловким авантюристом, ренегатом и предателем»[418], то, напротив, отрицая все перечисленные свойства[419]. Не углубляясь в реальные качества исторической персоны, заметим, что со стороны летописца проявилось неодобрительное к Анастасу отношение. Об этом свидетельствует отсутствие оправдательных мотивов в описании его поступков и упоминание о «лести», с помощью которой он вошел в доверие польскому королю.

Основная масса сведений о лицах духовного звания обнаруживается в летописных статьях, традиционно относимым к печерскому комплексу известий (1051, 1074, 1089, 1091 гг.). Это вполне объяснимо, учитывая принадлежность древних авторов Киево-Печерскому монастырю.

В погодной записи 1051 года, излагающей историю зарождения Киево-Печерского монастыря, отмечается важное для Руси событие — назначение митрополитом русского родом Илариона: **Постави Ярославъ Лариона митрополитомь русина въ святѣй Софьи, собравъ епископы** (104). Будучи пресвитером церкви в селе Берестовое, Иларион выкопал **печерку малу, двусажену, и приходя с Берестового, отпѣваше часы и моляшеся ту Богу втайнѣ** (105), затем на этом месте появился **ветхый манастырь Печерьскый** (105). Это во многом объясняет характер его оценки, где помимо христианских добродетелей подчёркивается книжная образованность: **бѣ презвутеръ, именемь Ларионъ, мужь благъ, книженъ и постникъ** (105)[420]. Дальнейший рассказ связан с именем Антония — основателя и первого игумена новой обители, который **приде на холмъ, идѣже бѣ Ларионъ ископалъ печерку, и възлюби мѣсто се, и вселися в не** (105). Летописец указывает на строгий аскетический образ жизни Антония[421]. Отмечает общенародное признание его заслуг и, между прочим, тёплые взаимоотношения с великим киевским князем[422]. Всё это свидетельствует о значительности фигуры Антония и благожелательном авторском отношении к нему.

Положительной оценки удостаивается печерский игумен Варлаам, при котором, как отмечает книжник, **манастыреви же свершену** (107). Строится церковь во имя Успения святой Богородицы, проис-

ходит дальнейшее территориальное расширение Печерского монастыря (105—106). Но, несомненно, почётное место среди священнослужителей летописец отводит новому печерскому игумену Феодосию, назначенному после перевода Варлаама на игуменство в княжой Дмитровский монастырь. Предлагая кандидатуру Феодосия, Антоний рисует безупречный по своим христианским качествам облик церковного деятеля: «**Кто болий въ васъ, акъ же Федосий, послушьливый, кроткый, смѣреный, да сь будеть вамъ игуменъ**» (107). Личными симпатиями пронизано сообщение-комментарий к назначению Феодосия: **Братья же ради бывше, поклонишася старцю, и поставиша Феодосья игуменом братьѣ числомь 20** (107), и это не удивительно, поскольку именно при Феодосии принял постриг будущий составитель летописи: **и азъ придохъ худый и недостойный рабъ, и приять мя лѣт ми сущю 17 от роженья моего** (108).

К числу заслуг нового игумена летописец относит увеличение числа монастырской братии до не виданной прежде на Руси цифры: **и совокупи братьѣ числомь 100** (107). Ещё одно значительное приобретение Феодосия — введение в стенах Печерского монастыря студийского устава. В этой связи автор-печерец с гордостью заявляет о старшинстве своей обители: **От того же манастыря переяша вси манастыреве уставъ: тѣмь же почтенъ есть манастырь Печерьскый старей всѣхъ** (107)[423].

Фигура Феодосия — центральная в летописной записи 1074 года. Средством характеристики персоны выступает информация о наставлениях Феодосия, а также указание на его благочестивое отшельничество, строгий аскетизм, что по сути является признанием святости Феодосия ещё при жизни[424]. С хронологической точностью, последовательно и детально описаны последние дни земной жизни великого Феодосия. И эти подробности — лишнее свидетельство его деятельной активности и страстной заинтересованности в судьбе монастыря. Он успевает благословить на игуменство Стефана, проститься с киевским князем и оставить на его попечение монастырь. Горячую, самозабвенную любовь к духовному лидеру символизирует постоянное присутствие возле него монахов и слёзы в момент тяжёлой утраты: **Плакашася по немь братья** (125). Как высокий христианский подвиг расценивается летописцем былое затворничество игумена в пещере: **Бѣ же Феодосии заповѣдалъ положити ся в печерѣ, идѣ же показа труды многы** (125). При этом некрологическая похвала Феодосию следует не сразу за сообщением о смерти, а содержится в погодной записи 1091 года, рассказывающей о перенесении мощей Феодосия и

его пророчествах. Очевидно, что эти сообщения имеют главной целью прославление духовной персоны. И если в рассказе о перенесении мощей акцентируется внимание на посмертных «чудесах», венчающих процедуру извлечения останков, то в упоминании о заботливом отношении Феодосия к мирянам, — на чудесной силе его прижизненных пророческих способностей.

С упоминания о сбывшемся пророчестве Феодосия летописец начинает посвящённую ему возвышенную похвалу[425], в которой «безыскусного повествователя сменяет опытный стилист-агиограф, умеющий торжественно возвысить голос, подобрать слово к слову, соблюсти высокие нормы церковного красноречия»[426]. Повторяющиеся синтаксические конструкции-обращения сходны с теми, которые были использованы в похвале блаженным страстотерпцам Борису и Глебу, и это лишнее напоминание о святости «блаженного отца Феодосия». Такое словесное оформление держит текст в едином ритмическом дыхании и придаёт ему цельность[427]. Похвала Феодосию пронизана личными чувствами и свидетельствует о необычайно уважительном, почтительном отношении к нему летописца — ученика и духовного последователя.

Несколько противоречиво изображён в ПВЛ преемник Феодосия — печерский игумен Стефан. Его избрание — не последняя воля умирающего Феодосия, а, как считает М. Д. Присёлков, дело рук группы «ригористов и простецов», которая «понимала необходимость иметь в игуменстве учёного и образованного брата, но желала быть уверенной в сохранности прежде всего аскетических традиций Феодосия и всей строгости устава»[428]. То, что Стефан — не ставленник Феодосия, предполагает неодобрительную авторскую оценку. Между тем, предложенная летописцем характеристика чернецов, следующая сразу после сообщения о захоронении Феодосия и прославляющая их христианские добродетели, косвенно затрагивает Стефана как духовного руководителя того периода: **Стефану же предержащю манастырь и блаженое стадо, еже бѣ совокупилъ Феодосии** (125). Кроме того, Стефан продолжает строительные работы, начатые Феодосием. По сообщениям летописи, в 1075 году **почата бысть церкы Печерьская надъ основаньемь Стефаномь игуменомь; изъ основанья бо Феодосии почалъ, а на основании Стефанъ поча; и кончана бысть на третьее лѣто, мѣсяца иуля 11 день** (131). Однако бросается в глаза сдержанность летописца в оценке деятельности Стефана. Видимо, не последнюю роль сыграли политические события того времени, когда сблизившийся с Всево-

лодом Стефан после вокняжения Изяслава был изгнан из монастыря и смог продвинуться в церковно-иерархических назначениях лишь после очередной смены на киевском столе. О Стефане, уже в должности епископа Владимирского, летописец упоминает в связи с знамениями во время изъятия из пещеры останков Феодосия, и здесь он выступает в качестве реального свидетеля «чудес», впоследствии он участвует в торжественном акте перезахоронения феодосьевых мощей. Последнее упоминание о Стефане имеет место в летописной записи 1108 года в связи с окончанием строительства церкви святой Богородицы на Клове[429], и это известие мало что прибавляет к историческому портрету духовного лица.

Помимо сведений о печерских иерархах летописец включает в ПВЛ обобщённый портрет чернецов Печерского монастыря, в котором даёт им самые высокие оценки[430]. От абстрактной характеристики автор-печерец переходит к рассказу об отдельных «чудных мужах», наделённых индивидуальными чертами, не похожих друг на друга, в чём-либо особенных. В Демьяне летописец подчёркивает воздержание и умение исцелять больных[431]. Отличительной особенностью Иеремии было умение предсказывать будущее и оберегать от дьявола[432]. Доминирующее свойство Матвея — необычайная прозорливость: **Бѣ же и дрꙋгый старець, именемь Матфей, бѣ прозорливъ** (126). Кстати, одно из видений Матвея, внесённых в летопись, бросало тень на игумена Никона[433]. Несколько летописных страниц посвящено чернецу Исакию (мирское имя Чернь), который сознательно избрал тяжёлую тропу добродетели, **раздая имѣнье свое требꙋющим и манастыремъ** (127). После пострижения в монахи Исакий **затворися в печерѣ, въ единой ꙋлици, въ кельици малѣ, яко четырь лакотъ, и тꙋ моляше Бога со слезами** (127). В течение семи лет в прошлом богатый купец подвергал себя тяжёлым испытаниям, пока однажды не стал жертвой бесовского наваждения[434]. Спасение Исакия летописец приписывает Феодосию, что во многом разъясняет цель подробного рассказа об этом чернеце[435]. Для автора важно и то, что сумевший справиться с бесами Исакий заканчивает свою жизнь как благочестивый инок[436]. Своё повествование о великих старцах печерских летописец заканчивает лирическим обобщением, наполненным возвышенными словами и образными сравнениями[437]. А. А. Шайкин указывает на композиционную целостность текста о чернецах, в котором «краткие новеллы о замечательных старцах обрамлены обобщающим вступлением и заключением, имя Феодосия и слава ему начинают и венчают это повествование. Даже сам монастырь назван

здесь Феодосьевым. Смерть игумена послужила поводом к тому, чтобы помянуть выдающихся монахов его «стада»[438].

Портретные характеристики сразу трёх церковных деятелей представлены в летописной статье 1089 года. Некрологическая похвала митрополиту Иоанну, хотя и традиционна в плане построения, но сама по себе явление редкое для ПВЛ, уделяющей мало внимания посмертному прославлению духовников. Иоанну летописец посвящает благосклонный некролог, в котором главным свойством личности выступает книжная образованность[439]. Не случайным является указание на то, что Иоанн был одновременно и «молчалив» и «речист». А. А. Шайкин отмечал, что «как духовный пастырь он должен был уметь быть и «молчаливым» и «речистым» в зависимости от ситуации[440]. Итоговая фраза «**и сякого не бысть преже в Руси**», указывает, по всей видимости, на уникальность явления или лица, в отношении которых употребляется[441].

Иначе изображён другой Иоанн — преемник первого Иоанна-митрополита. Ещё при жизни люди говорили о нём: «**Се навье пришелъ**» (137). И, действительно, через год после поставления он умирает. В его некрологической характеристике подчёркивается «простота» и отсутствие книжной мудрости, что, конечно, свидетельствует о невысокой авторской оценке Иоанна как духовного лица: **Бѣ же сей мужь не книженъ, но умомъ простъ и просторѣкъ** (137). Благожелательной характеристики за большую работу по храмовому строительству удостаивается Переяславский митрополит Ефрем[442]. Неодинаковые характеристики трёх церковных иерархов плохо согласуются «с расхожим мнением о повторяемости и стереотипности портретов людей и их качеств в древнерусской литературе»[443].

Выводы: Аксиологические тексты о лицах духовного звания обнаруживают тесную связь с Киево-Печерским монастырём, что даёт веское основание для отнесения их на долю автора-печерца. Не углубляясь в проблему атрибуции печерских известий, отметим, что наши наблюдения совпадают с гипотезой А. А. Шайкина о принадлежности печерских эпизодов летописцу (составителю ПВЛ), работавшему после 1110 года[444]. Авторские экспликации рассматриваемой группы встретились в летописных статьях 988, 989, 1018, 1051, 1074, 1089, 1091 гг.

Наиболее авторитетно и многогранно представлен в ПВЛ образ Феодосия Печерского. Не всякий князь удостоился столь возвышенных прижизненных оценок и восторженных посмертных похвал. С большим пиететом и уважением отозвался летописец об Иларионе

как основателе Печерского монастыря, его первом духовном пастыре Антонии, игумене Варлааме. Несколько противоречиво изображён преемник Феодосия Стефан. Сохранила ПВЛ сведения, бросающие тень на игумена Никона. Неодобрительная оценка проявилась в отношении первого духовника, названного по имени, Анастаса Корсунянина. Ярко индивидуализированы портреты трёх митрополитов (Иоанна I, Иоанна II, Ефрема), в оценке которых определяющим свойством выступила книжная образованность и строительная деятельность. Эмоциональностью и личными чувствами пронизаны обобщённые характеристики чернецов Печерской обители, чертами индивидуальности наделены её самые выдающиеся представители.

Средствами характеристики персон духовного звания выступают:

- указание на образ жизни (как правило, аскетический);
- степень всенародного признания;
- связь с княжим двором;
- описание заслуг (в основном, на строительном поприще и в обустройстве внутримонастырской жизни, реже — в государственных делах);
- реплики персонажей;
- реакции сторонних лиц на их назначения, деяния, смерть;
- лирические обобщения;
- некролог;
- портрет (обычно как часть некролога);
- указание на «чудесные» способности; посмертные «чудеса» (только в отношении Феодосия и отчасти печерских старцев).

в) лиц из княжеского окружения

В летописном тексте князья, как правило, изображаются не изолированно, а в окружении помощников, «советников», в роли которых выступают воеводы, посадники, бояре и т.д[445]. По наблюдению исследователя, «в начальной части летописи преобладают воеводы-злодеи»[446]. Таким представлен Свенельд, косвенно виновный в гибели трёх князей. И если в случае с Игорем и Святославом о степени его виновности можно лишь догадываться, так как летописец нигде открыто об этом не говорит, то в межкняжеской распре между Ярополком и Олегом автор выставляет фигуру Свенельда на первый план, считая его главным пособником гибели Олега Древлянского. Такому пониманию способствуют приёмы изображения персоны, в частности *указание на его тайные помыслы* и вложенные в уста *слова-обращения* провокационного содержания: **И о томъ бысть межю**

ими ненависть, Ярополку на Ольга, и молвяше всегда Ярополку Свѣналдъ: «Поиди на братъ свой и прими волость его», хотя отмьстити сыну своему (53). Очередной упрёк подстрекателю звучит посредством *эмоциональной реакции* князя на случившееся: **И приде Ярополкъ, надъ немъ плакася, и рече Свеналду: «Вижь, сего ты еси хотѣлъ!»** (53). Видимо, в представлении древнего книжника инициаторы братоубийственных распрей — преступники особого порядка. Вместе с тем, на основании ранних летописных сведений, где Свенельд представлен заботливым кормильцем маленького Святослава, А. А. Шайкин заключает, что «у летописца нет стремления изобразить Свенельда только злодеем, отмечаются и те моменты, где его поведение вызывает одобрение»[447].

Сентенции морального рода высказываются летописцем, когда ему надо осудить измену князю — измену человека, который должен был сохранять верность сюзерену. Говоря о воеводе Блуде, предавшем Ярополка в пользу Владимира, летописец возвышает свой собственный голос, соединяя его с библейским[448]. Хотя Ярополка автор относит к числу «плохих» князей (начал братоубийственную войну), а Владимира — к числу «хороших» (будущий креститель Руси), тем не менее, измена воеводы осуждается, то есть мораль летописца имеет некоторые абсолютные критерии. В авторском представлении предатели, подобные Блуду, хуже бесов[449]. И летописец считает себя вправе открыто обвинить Блуда в преступлении: **Якоже Блудъ преда князя своего, и примъ от него чьти многи, се бо бысть повиненъ крови той** (55).

Всё действительно сущностное и подлежащее оценке уже оценено. Задача летописца — вспомнить, найти соответствующее изречение в Священном Писании и присоединиться к нему. О тех, кто собрался убивать Бориса, летописцу напоминает изречение Соломона[450]. Отрицательной характеристике способствует сравнение убийц с дикими зверями[451] и употребление по отношению к ним эпитета с ярко выраженной негативной оценочностью «окаянный»[452]. Осудительные интонации улавливаются в описании убийц, ожидающих за свою «работу» поощрений: **Оканьнии же си убийцѣ придоша къ Святополку, аки хвалу имуще, безаконьници.** Оставляя для потомков имена этих законопреступников, летописец по существу выносит им очный приговор: **Суть же имена симъ законопреступником: Путьша, и Талець, Еловить, Ляшько, отець же ихъ сотона** (92). По оценке И. П. Еремина, летописец руководствуется библейским положением о том, что Господь предоставил человеку право *выбора* между

добром и злом: «Признание за человеком свободы воли и связанная с этим признанием идея *ответственности* человека за свои поступки — основа этики летописца»[453]. В соответствии с этими представлениями древний книжник осмысляет злую природу человека[454]. Участники преступных деяний, с точки зрения летописца, заслуживают самого сурового наказания, убеждает в этом и Библия: **Оканьнии же възвратишася въспять, яко же рече Давыдъ: «Да възвратятся грѣшници въ адъ»** (93).

В отличие от злых по самой своей природе убийц Бориса и Глеба, злое «побуждение» Нерадца, убийцы Ярополка Изяславича, «приобретённое» (И. П. Ерёмин), обусловленное внешними факторами: **и проподенъ бысть от проклятаго Нерадьця, от дьяволя наученъ и от злыхъ человѣкъ... Бѣжа Нерадець треклятый Перемышлю к Рюрикови** (136). Такое «зло» в ерёминских построениях — свойство «рядового человека» (не святого и не «злого» по природе). И это не случайно. Видимо, летописец, хорошо разбирающийся в вопросах государственной политики и знающий реальных заказчиков убийства Ярополка, видел в их лице главных «злодеев». А указание на Рюрика, к которому бежал Нерадец, прямо выводило к источнику «зла». И всё же к Нерадцу летопись сохранила отрицательное отношение, об этом свидетельствует упоминание в связи с его поступком дьявола и оценочный эпитет «треклятый».

В летописном изложении не только «злодеи» окружали князя, но и люди честные, преданные, готовые сложить голову за своего господина. Таким изображён верный слуга Бориса Георгий, принявший вместе с князем мученическую смерть. Летописец пишет о нём с большой теплотой и нежностью[455]. Авторской симпатии удостоились лица из княжеского окружения, предупреждающие господина о смертельной опасности. Летопись закрепила в памяти имена Варяжко, преданного Ярополку, безымянного «отрока», открывшего Васильку преступные замыслы его родичей. В положительном свете изображён смекалистый воевода Претич, сумевший спасти Киев от печенежского вторжения. Мужество воеводы по прозвищу Волчий Хвост нашло отражение в пословице: **Тѣмь и Русь корятся радимичемъ, глаголюще: «Пищаньци волъчья хвоста бѣгають»** (59). Верным помощником Владимира представлен в ПВЛ воевода Добрыня и его прямые потомки Константин, Остромир, Вышата. Объёмный материал посвящён воеводе Святослава Яну, который был не только информантом летописца, но и героем исторического повествования. Ян упоминается в числе «смысленых» советчиков

князя, а также в качестве уполномоченного представителя государственной власти (в эпизоде расправы с волхвами).

Выводы: В отличие от центральных персон летописи, князей, лица, окружающие их, выглядят не столь колоритно и многозначительно. Оценка их личностных свойств сводится, как правило, к изображению поступка и поведения. Летописец отдаёт должное княжеским слугам, предупреждающим об опасности, разделяющим участь князя, дающим правильные советы, действующим в согласии со своим сюзереном. Вместе с тем, самые гневные осуждения звучат в адрес княжеских слуг, предавших своих кормильцев, и исполнителей тяжких преступлений, идущих на поводу у дьявола и злых заговорщиков. При этом автор различает «злодеев», злых по природе (Блуд, Горясер, Путьша) и впитавших злые побуждения извне (Нерадец). И если князей летописец критикует с осторожностью, то здесь ничто не мешает ему дать волю своим чувствам и открыто обвинить преступников в злодеяниях, да ещё и назвать их поимённо. Помимо прямых инвектив и эмоциональных восклицаний авторская позиция выражается посредством цитирования из религиозных источников, через приписание героям тайных помыслов и реакций, обобщённые рассуждения на тему добра и зла, яркие образные сравнения и эпитеты.

г) врагов

Почти на всём пространстве ПВЛ враги представлены в качестве чужеземных этносов: печенеги, дунайские болгары, хазары, половцы. Они являют собой некий коллективный образ. Таковыми представлены и угры, которые помогли царю Ираклию (610—641 гг.) в борьбе с персами: **находиша на Хоздроя, царя перьскаго** (14), а также обры, которые не только сильно досаждали Ираклию **мало єго нє яша**, но, что гораздо важнее для летописца, **примучиша дулѣбы, сущая словѣны** (14). Этим обусловлено их летописное изображение: **Быша бо обърѣ тѣломъ велици и умомь горди** (14). А. С. Дёмин усматривает здесь проявление архаичности летописной персонологии: «неразделение летописцем внешнего и внутреннего у персонажей». В конкретном примере, в трактовке исследователя, сополагаются две отдельные, несопрягаемые «сущности»: «телом велики не от того, что умом горды, и горды не от того, что велики»[456]. На наш взгляд, величина тела может свидетельствовать о физической мощи, а она в свою очередь может стать причиной гордого ума. С точки зрения авторской позиции происходит «раделение» внешнего и внутреннего: телом велики — констатация факта, умом горды — оценка. Видимо, не

последнюю роль сыграла гордыня в последующих событиях: **Богъ потреби я́, и помроша вси, и не остася ни единъ объринъ** (14).

Если воспользоваться условной парадигмой Н. И. Толстого, характеризующей славянское самосознание IX — XII вв.[457], можно предположить, что в оценке врагов летописцы исходили из «религиозного» (христианин — язычник) и «государственного» (причастность к Русской земле) компонентов сознания. С наибольшей силой «христианский» взгляд обнаруживается в оценках Руси при описании военных походов на Царьград (866, 941 гг.), в которых Русь изображается в категориях вражеского этноса[458]: **безбожныхъ Руси корабли смяте** (19); **Много же святыхъ церквий огневи предаша, манастырѣ и села пожьгоша, и именья немало от обою страну взяша** (33). Религиозная оценка проявляется и в отношении степных кочевников, впервые напавших на Русь: **В лѣто 6569/1061. Придоша половци первое на Русьскую землю воевать… Се бысть первое зло от поганых и безбожныхъ врагъ** (109). Летописец называет их «погаными», т. е. нехристианскими, языческими. Это вызывает к половцам со стороны автора недоверие, а во многих случаях и неприязнь.

Наиболее сильные в эмоционально-экспрессивном плане эпитеты применяет летописец к врагам, разоряющим христианские святыни. В связи с разграблением Киево-Печерского монастыря половцы характеризуются **погаными и ругателеми …оканнии, безбожнии сынове измаилеви, пущени бо на казнь хрестьяномъ** (152). Их злодеяния, по мысли книжника, не останутся безнаказанными: **на семь свѣтѣ приимшим веселье и пространьство, а на ономь свѣтѣ примуть муку, с дьяволом уготовани огню вѣчному** (152).

В связи с половецкими погромами 1096 года древний хронист предпринимает исторические разыскания о происхождении поганских народов[459]. «Заклёпанные» Александром Македонским в северных горах, эти народы, по мысли книжника, должны будут выйти в конце света, видимо, на Божий суд. Как отмечал А. Ю. Карпов, «наиболее очевидным признаком приближения «последних времен» для древнерусского книжника (в полном соответствии с «Откровением Мефодия Патарского» и всей византийской традицией) являлись все-таки нашествия иноплеменников-«измаилтян». Пророчества псевдо-Мефодия воспринимались в Древней Руси с явной поправкой на реалии Восточной Европы. Сама «Етривская пустыня» — родина «измаилтян» — под пером русского книжника переместилась из внутренней Аравии на северо-восток. Вышедшие же из Етривьской пустыни

«измаилтяне» были отождествлены с тюрками-половцами, появившимися в южно-русских степях в 50—60 гг. XI в. (Впоследствии апокалиптические пророчества связывались уже с татарами, попавшими в поле зрения летописцев в 20-х гг. XIII в.). Неудачи в борьбе с кочевниками в 90-х гг. XI в. как раз и заставили киевских летописцев впервые вспомнить зловещие предсказания Мефодия Патарского…»[460].

Помимо собирательного образа врагов ПВЛ сохранила до наших дней замечательные портреты вражеских военачальников того периода. Объективная ремарка и оценка художественного свойства употребляется летописцем в отношении предводителя поляков Болеслава. В коротких штрихах автор создаёт конный портрет польского короля, не желающего терпеть насмешки над собой: **Бѣ бо Болеславъ великъ и тяжекъ, яко и на кони не могы сѣдѣти, но бяше смыслень** (97). Хотя Болеслав здесь выступает как враг Руси, тем не менее, летописец отдаёт ему дань уважения. Моральная амбивалентность проявляется в отношении половецкого хана Боняка. Во время захватнической кампании 1096 года он назван «безбожным», «шелудивым», а за тактику внезапного нападения — хищником. Однако в столкновении с венграми, выступающими на стороне Святополка — противника Ростиславичей, показан как находчивый полководец[461]. И здесь уместно замечание А. А. Шайкина о том, что «русские летописи честно рассказывают не только о победах, но и о поражениях, и отдают должное врагам»[462].

Порой летописец отзывается о врагах не только без ненависти, но и с оттенком уважения к отдельным персонажам. Рассказывая о совещании половцев накануне битвы с русскими князьями, летописец дословно передаёт речи половецких князей: **Половци же, слышавше, яко идеть Русь, собрашася бещисла, и начаша думати.** Высказывание Урусобы, безусловно, созвучно авторским представлениям: «**Просим мира у Руси, яко крѣпко имуть битися с нами, мы бо много зла створихом Русскѣй земли**». Тогда как в заносчивом, годеливом совете «уных» звучат язвительные интонации: «**Аще ты боишися Руси, но мы ся не боимъ. Сия бо избивше, поидем в землю ихъ, и приимемъ грады ихъ, и кто избавить 'и от насъ?**» (184). Эта дискуссия вскрывает, на наш взгляд, «государственный» компонент авторского сознания, который проявляется в отрицательном отношении к врагам, посягающим на чужую территорию (Русскую землю) и, следовательно, представляющим угрозу для целостности и независимости государства[463].

Летописный материал позволяет говорить и об ироническом отношении к врагам. Не без юмора представлены убегающие с поля боя печенеги[464]. Гиперболизированно изображены объятые страхом половцы, не сумевшие от испуга водрузить свой флаг[465]. Длительное бегство может быть Божьей карой «поганым»[466]. Элементы юмора содержит упоминание о предводителе варяжской дружины Якуне, потерявшем на поле битвы самую примечательную часть своего одеяния — плащ[467]. Вряд ли такой пассаж был бы уместен в адрес русского князя.

Выводы: В оценке врагов летописцы исходили из «религиозного» и «государственного» аспектов сознания. «Религиозный» взгляд проявился в симпатии к врагам — православной Греции, в характеристике противников по их конфессиональной принадлежности, в частности, в употреблении эпитета «поганый» (= «язычник»), в исторических разысканиях о происхождении поганских народов, в осмыслении их поражений. Самого сильного поругания удостоились враги, разоряющие христианские святыни. «Государственный» аспект сознания рисовал врагов как захватчиков чужой территории (Русской земли) и предполагал сугубо отрицательную оценку. Поводом к ироническому изображению врагов служило их позорное бегство.

При этом авторское отношение к врагу как собирательному образу и отдельной исторической персоне не всегда совпадало. Древнерусский летописец проявляет поразительную объективность и беспристрастность в изображении Болеслава, Боняка, разделяет позицию Урусобы. Средствами их характеристики выступают: портрет, эпитеты, описание ситуации и поведение в ней персоны, речи действующих лиц.

д) тёмных сил, волхвов

В качестве самостоятельных персонажей, влияющих на ход исторических событий, выступают в ПВЛ представители высших сил. По мысли Ю. М. Лотмана, именно «Бог, дьявол (**сотона**), черти, ангелы, добрые и злые советники» являются «подлинными действователями» древнерусских летописей, «а исторические деятели или герои легенд — лишь орудийными средствами в их руках»[468]. С этой точки зрения показателен эпизод выбора жертвы для приношения языческим богам, который читается в погодной записи 983 года. В том, что выбор пал на сына варяга, исповедовавшего христианскую веру, автор усматривает вмешательство дьявола: **на сего паде жребий по зависти дьяволи** (58) и объясняет его властью над язычниками[469]. Летописец наделяет дьявола персонифицированными чертами: способ-

ностью радоваться при осуществлении своих коварных замыслов (**дьяволъ радовашеся сему**), размышлять[470], переживать[471].

Известна летописцу и внешность бесовская[472]. Книжник знает, кто подвержен бесовскому воздействию, и особо выделяет нетвёрдых в вере[473]. Он также считает, что бесовскому воздействию подвержены больше всего женщины[474], хотя и мужчины не избегают этой участи[475]. Бесы, искушая людей, могут принимать различные обличия. Печерскому чернецу Исакию поначалу они явились в образе Иисуса Христа и ангелов. А после упорного сопротивления с его стороны продолжали досаждать, являясь, то **въ образѣ медвѣжи; овогда же лютым звѣремь, ово въломъ, ово змиѣ полозяху к нему, ово ли жабы, и мыши и всякъ гадъ** (130—131). И эти обличия, по словам Исакия, им вполне соответствуют: **аци же и сами есте скверни и зли в видѣнии** (131).

Вообще, по части бесов летописец чувствует себя вполне компетентным специалистом и от своего имени комментирует их поведение[476]. В насаждении зла реализуется, по мысли книжника, основное предназначение бесов. Между тем, по мысли Ю. М. Лотмана, «представление о пассивной, орудийной роли человека с неизбежностью уравнивало Бога и дьявола как действователей. Это смущало летописца и заставляло подчеркивать в добавочных словесных характеристиках немощь сатаны и его подручных»[477]. Рассказ о расправе воеводы Яна над волхвами автор сопровождает размышлениями об ограниченных возможностях бесов[478].

О том, насколько средневекового автора интересовала проблема добра и зла, можно судить и по обширному описанию методов борьбы с нечистой силой, из которых действенным оказывается только крестная сила[479]. Летописец предлагает и собственные рекомендации на случай бесовского видения: **Аще бо бывають от бѣсъ мечтанья, знаменавше лице крестомь, прогоними бывають** (115).

Выводы: Интерес древнего книжника к проблеме «происхождения добра и зла» И. П. Ерёмин объясняет естественным стремлением автора-моралиста свести всю «философию истории» «к этике»[480]. Действительно, представление о дьяволе как «источнике зла» не только ни противоречило православной вере, но и показывало преимущества источника «добра» в лице Бога и его слуг, а также давало возможность изображать тёмные силы как первопричину всех бед и несчастий, упоминать дьявола в качестве отрицательной характеристики исторических персон, его влиянием объяснять их преступные

замыслы и поступки. И с этой точки зрения, дьявол и его слуги, бесы, выступают как «действователи», которых летописец наделяет персонифицированными чертами: внешностью, чувствами, тайными помыслами. Вместе с тем, автор постоянно подчёркивает ограниченность дьявола в своих возможностях, уверенно заявляет о конечном торжестве добра.

С бесовским наущением связаны рассуждения летописца о волхвах. Впервые упоминания о кудесниках появляются после сбывшегося предсказания о смерти Олега от любимого коня. По мысли Д. С. Лихачёва, «летописец стремится парализовать действие» «языческого предания» о смерти Олега, «в котором волхвы оказываются правыми» и «противопоставляет ему свою, христианскую точку зрения на волхвов»[481]. Однако это утверждение реализуется не в полной мере. Летописец и в самом деле пытается связать чудеса Аполлония Тианского с ослаблением православной веры и бесовским вмешательством[482]. По этому поводу исследователь отмечал, что «критике в летописи подвергаются не только языческие по своему происхождению суеверия, но и нежелание многих христиан как следует вдуматься в происходящее, что, по выражению одного из летописцев, ведет к опасному «колебанью» в умах, удаляющему людей от Бога»[483]. Но книжник не умалчивает и о положительных результатах колдовства, хотя оно и названо «бесовскими чудесами»[484]. Христианская позиция предполагает отрицание чародейства и волхвования, но, чтобы объяснить/оправдать предсказание о смерти Олега, летописец допускает, что «попущением Божьим» иногда и волхвы могут предсказывать, и их предсказания сбываются[485].

И всё же отношение к волхвам в летописи со стороны автора-христианина неодобрительное и даже враждебное, что обусловлено тесной связью кудесников с язычеством. В условиях распространения новой религии взаимоотношения между государственной властью и волхвами накалились до предела. Особенно волхвы активизировались и предпринимали попытки вернуть людей к языческому прошлому в периоды стихийных бедствий, неурожаев. В этой связи интересна летописная запись 1024 года, рассказывающая о восстании волхвов в Суздале[486]. Как считает И. Я. Фроянов, перед нами ритуальные действия, имевшие в своей основе языческие представления. В родовом строе вожди воспринимались как сакральные персоны, от которых, в частности, зависел успех на охоте, плодородие земли, обилие урожая, причем за всё это они несли личную ответственность. Именно поэтому, «во время засухи, породившей голод, представители языческого

культа волхвы, одобряемые народом, убивали местных вождей-старшин, утверждая, что те не дают пролиться дождю, задерживая, в конечном счете, урожай — “гобино”»[487]. Авторская позиция выражена словами, которые летописец усвояет князю Ярославу: «**Богъ наводить по грѣхомъ на куюждо землю гладом, или моромъ, ли ведромь, ли иною казнью, а человѣкъ не вѣсть ничтоже**» (100). Традиционная для христианина оценка «**по грѣхомъ**» опровергает языческую версию события.

Между тем, волхвы представлены в летописи как серьёзная, влиятельная сила, способная привлечь на свою сторону многочисленных союзников. Во время неурожая в Ростовской области их единомышленниками стали 300 человек. Рассказ об их хитроумных «чудесах» летописец сопровождает личной оценкой[488]. Теологический спор Яна с белозерскими волхвами постулирует «монотеистическую концепцию мироздания», отрицающую дуализм[489]. Ян рассуждает как истинный христианин, признающий акт сотворения человека исключительно за Богом[490]. А волхвы расценивают этот акт как сотворчество: **И створи дьяволъ человѣка, а Богъ душю во нь вложи** (118). Их взгляды подвергаются резкой критике: «**Поистинѣ прельстилъ вас есть бѣсъ**…» (118). В дальнейшем летописец всё настойчивее пытается связать бога волхвов с бесами и называет его «антихристом». Расправа над волхвами символизирует торжество новой веры и осознаётся летописцем как справедливое возмездие[491]. Эпизод, обладающий, безусловно, учительным смыслом, разоблачает деятельность волхвов, демонстрирует их неспособность противостоять православию, отражает авторское стремление связать их с «христианскими» бесами.

И действительно, почти всегда в связи с волхвами упоминаются бесы. Рассказывая о киевском волхве-предсказателе (1071 г.), летописец не забывает указать: **прелщенъ бѣсомъ**. Авторское отношение к кудеснику раскрывается в полемической форме: **Его же невѣгласи послушаху, вѣрнии же смеяхуться, глаголюще ему: «Бѣсъ тобою играеть на пагубу тобѣ»** (116—117). Словно в назидание невеждам летописец подводит мрачный итог деятельности волхва: **Се же и бысть ему: въ едину бо нощь бысть без вѣсти**. И пускается в пространные размышления о бесовском наущении: **Бѣси бо подътокше на зло вводять; посем же насмисаются ввергъше ’и в пропасть смертную, научивше глаголати** (116—117). Дьявольское происхождение волхвования подтверждает рассказ о

встрече новгородца с кудесником. Для предсказаний кудеснику потребовалось **призывати бѣсы в храмину свою**. Процесс общения волхва с бесами изображён в ироническом ключе. Сначала кудесник **лежаше оцепѣвъ, и шибе имъ бѣсъ**. Всему виной оказался крест, которого бесы испугались. Когда препятствие исчезло, кудесник **нача опять призывати бѣсы. Бѣси же метавше имь, повѣдаша, что ради пришелъ есть** (119). В разговоре новгородца с кудесником раскрывается истинное лицо и предпочтения волхвов. Автор-комментатор от своего имени утверждает: **Яко же и есть: грѣшници бо въ адѣ суть, ждуще мукы вѣчныя, а праведници въ небеснѣмь жилищѣ водваряются со ангелы** (120).

О масштабах рапространения волхвования, представляющего реальную угрозу для всего православия, свидетельствует новгородская смута 1071 года. Летописец сообщает о волхве, который, **творяся акы богъ, и многы прельсти, мало не всего града, глаголашеть бо, яко «Провѣде вся» и хуля вѣру хрестьянскую**. Под влиянием ложных убеждений волхва случился мятеж, который чуть было не вылился в убийство епископа (121). Напряжение усилилось, когда среди сторонников епископа оказались только князь Глеб и его дружина, **а людье вси идоша за волхва**. Переломить ситуацию удалось лишь с помощью княжего топора: **Глѣбъ же, вынемь топорь, ростя ’и, и паде мертвъ, и людье разидошася** (122). Не без удовлетворения летописец сообщил о гибели волхва-провокатора: **Он же погыбе тѣломь, и душею предавъся дьяволу** (122).

А. А. Шайкин, посвятивший волхвам и кудесникам специальный раздел монографии, отмечает, что волхвы в изображении летописца предстают загадочными фигурами: не указываются их имена, нет материала об их мифотворчестве. Последнее, видимо, связано с нежеланием летописцев излагать вероучение волхвов, «ибо даже осуждённое с позиций христианской религии, оно сохраняло бы соблазн веры, поддержанной преданием и актуальным ещё обычаем». Но главное, по мысли исследователя, состояло в том, что «летописцу не надо было объяснять веру волхвов, достаточно объявить её бесовской, а богов отождествить с бесами: тем самым языческая вера и её боги утрачивали автономность и становились частью — негативной — христианских представлений»[492].

Выводы: Волхвы представлены в летописи как идеологические противники православной церкви и политические противники власти государственной, как пережиток старой языческой Руси.

И вместе с тем, это ещё довольно грозная, влиятельная сила, способная воздействовать на низы и порождать смутные настроения. Отсюда негативное, враждебное отношение к волхвам со стороны автора-христианина, заинтересованного в процветании православия на Руси и сильной княжеской власти. Отсюда и страстное желание связать деяния волхвов с бесовским наущением. Кроме упоминания дьявола отрицательную характеристику кудесникам создают авторские отступления-рассуждения, комментарии, речи действующих лиц и теологические споры, разоблачающие их деятельность, указания на ожидающую их неминуемую расплату (они либо внезапно исчезают, либо их убивают).

3. Комментирование явлений[493]

а) религий

Прежде чем принять христианство, Владимир подвергает все веры испытаниям[494]. Причём, как отмечает исследователь, «вопрос стоит о выборе одной из монотеистических религий — магометанства, иудаизма, христианства — вопроса о выборе между прежней, языческой, и новой верой нет, с язычеством уже всё как бы решено»[495]. Следует учитывать и то обстоятельство, что об испытании вер пишет «зрелый» христианин, монах Киево-Печерского монастыря, который знает о выборе Владимира и стремится на фоне недостатков разных вероисповеданий высветить достоинства христианства, показать его преимущества, утвердить справедливость княжеского решения. Вот как представлено в летописи магометанство, о котором рассказывают болгарские миссионеры: **Вѣруемь Богу, а Бохмитъ ны учить, глаголя: обрѣзати уды тайныя, и свинины не ясти, вина не пити, а по смерти же, рече, со женами похоть творити блудную** (59).[496] Всё это настолько неприемлемо для летописца-христианина, что и **нѣ льзѣ псати срама ради** (60), но объективность не позволяет летописцу умолчать о реакции Владимира: князь слушает болгар «всласть», **бѣ бо самъ любя жены и блуженье многое** (60). Однако известные установления и запреты «бохмитского закона» оказались неприемлемы для русского князя[497]. В «Речи философа», содержащей дополнительные изобличения вероисповеданий, прослеживается аналогичное, сугубо отрицательное, отношение к магометанству. По мысли греческого философа, **ихъ же вѣра оскверняеть небо и землю, иже**

суть прокляти паче всѣхъ человѣкъ, уподоблешеся Содому и Гомору, на няже пусти Господь каменье горюще, и потопи 'я, и погрязоша…(60). Слова об ожидающей каре рассматривались, по всей видимости, средневековым автором в качестве решающего аргумента не в пользу магометанства: **яко и сихъ ожидаеть день погибели их, егда придеть Богъ судитъ земли и погубити вся творящая безаконья и скверны дѣющия**…(60). С чувством глубокого отвращения сообщается о странном способе поминания Магомета[498]. Услышанное вызывает у Владимира эмоциональный отклик: **Си слышавъ Володимеръ плюну на землю, рекъ:** «**Нечисто есть дѣло**» (61). Послы Владимира, придя к волжским болгарам, видят только «**скверньная дѣла и кланянье в ропати**», поэтому их выводы категоричны: **Нѣсть добръ законъ ихъ** (75).

Не принимает Владимир ни латинство, ни иудаизм. Учение немцев (латинство) противоречит традиции: **яко отци наши сего не приали суть** (60). Об отличиях латинства от «греческой веры» сообщает Владимиру философ[499]. Не увидели красоты в службе латинян и русские послы[500]. Вера хазарских евреев также отвергается Владимиром[501], её несостоятельность ещё раз подтверждает греческий философ[502].

Христианство, как и другие вероисповедания, проходит проверку на жизнеспособность, соответствие русским реалиям. Если предыдущие религии характеризуются по общим, внешним проявлениям и впечатлениям, то христианство оценивается во всей полноте и значительности. Обширный материал, излагающий все этапы библейской истории от сотворения мира до Сошествия Святого Духа, содержится в «Речи философа». Владимир, безусловно, поражён услышанным и увиденным. Самое сильное впечатление производит на русского князя «запона» с изображением судилища, глядя на которую он замечает: **Добро симъ о десную, горе же симъ о шюю** (74). Однако, несмотря на то, что **Володимеръ же положи на сердци своемъ**, креститься не спешит: «**Пожду и еще мало**»; **хотя испытати о всѣх вѣрахъ** (74), — добавляет от себя летописец.

Описание службы в святой Софии интересно с точки зрения выражения авторской позиции, при которой «автор неотделим от персонажа». Русские послы насколько потрясены увиденным, что с трудом подбирают нужные слова, чтобы передать свои ощущения[503]. Формально — это «взгляд персонажа», но с такой оценкой греческой

службы готовы солидаризироваться и автор, и читатель — это некая «*общая позиция-оценка*». Недаром в летописном тексте к ней тут же подключаются и бояре, и князь Владимир, и уже покойная княгиня Ольга[504]. Здесь, как и в эпизоде с апостолом Андреем, автор использует приём «остранения». Наблюдать за службой в цареградской Софии поручается послам, ещё язычникам, впервые соприкасающимся с православной службой, но пишет об этом уже «зрелый» христианин, который, вероятно, знает, как устроена служба и как поёт хор мальчиков, упрятанный в верхних ярусах, создавая эффект неземного пения. Но этому монаху явно хочется присоединиться к впечатлениям тех, кто впервые присутствует на службе, и он как бы не догадывается ещё о тех приёмах, с помощью которых небесное спускается на землю, в храм.

Казалось бы, сомнений в том, какую религию принять, не оставалось. Следовало определиться только со способом принятия, а он, судя по летописи, оказался очень странным и вылился в наступательный поход на греческий город Корсунь. Во время осады города князь снова проверяет силу веры и убеждается в её действенной силе[505]. О готовности креститься сообщает Владимир греческим царям, правда, в обмен за это требует выдать ему их сестру Анну[506]. Символично, что в самый ответственный момент князя поражает внезапная слепота, в которой летописец усматривает Божественное вмешательство[507]. По этому поводу М. Н. Виролайнен отмечала: «Есть множество историй о чудесных прозрениях, но случившееся с Владимиром в точности повторяет происшествие с Павлом на пути в Дамаск: оба слепнут накануне крещения и исцеляются в самый момент крещения (Павел — по возложении на него руки крещающего его Анания (Деян. 9, 8—18), Владимир — по возложении руки епископа Корсунского)»[508].

О существовании иных версий крещения Владимира летописец сообщает в форме полемизирования[509]. Привлекательность для древнего книжника «Корсунской легенды» проистекала из её антивизантийской направленности. Летописцу, как полагает А. А. Шайкин, надлежало «обосновать правомерность выбора именно греческой христианской религии, всячески подчеркнуть её благость и превосходство над другими вероисповеданиями и в то же время не оставить грекам никакого повода считать себя благодетелями Руси. …По «корсунской легенде» Владимир именно завоёвывает новую веру, да ещё и вместе с цесаревной, греки вынуждены крестить Владимира, откупаясь от угрозы похода русского князя на Царьград»[510].

Выводы: В рассуждениях о религиях проявляется заинтересованный взгляд автора-христианина, стремящегося показать явное превосходство своей веры. Этим обусловлен характер оценки разных вероисповеданий. Все они, кроме христианства, подвергаются резкой критике, поскольку обнаруживают свою несостоятельность и неприемлемость для Руси. Главными критериями оценки в ситуации выбора веры выступают: «свобода» и «эстетический момент» (А. А. Шайкин). Отвергнутые религии в чём-либо «ограничивают человека», а их богослужения не выдерживают сравнения с греческим.

Различны формы авторского выражения. С позиции неосведомлённого читателя (автор=герой), используя прием «остранения», летописец передаёт впечатления русских послов от службы в Софии, выражая таким образом «общую позицию-оценку». Нюансы авторской позиции выявляются посредством диалогов и монологов персон; эмоциональных реплик, комментирующих происходящее (**и ина многа лесть, ея же нѣ льзѣ псати срама ради**; **хотя испытати о всѣх вѣрахъ**); ссылок на высшую волю (слепота — прозрение Владимира); полемических высказываний. Идеологическое задание обслуживает внесённая в ПВЛ «Корсунская легенда».

б) брака и прелюбодейства

В связи с женолюбием Владимира появляются размышления летописца о природе женского обольщения. В авторском осмыслении, **Зло бо есть женьская прелесть** (57). Соломон помогает перейти к обобщённым характеристикам злых и добрых жён. В злых жёнах особенно подчёркивается прелюбодейство, размышление о них звучит как предострежение[511]. Напротив, характеризуя добрых жён, книжник не скупится на образные сравнения, яркие эпитеты, которыми воспевается их трудолюбие, забота о муже и семье, целомудрие, красота, кротость[512]. Через женщин больше всего бесовские волхвования происходят, **искони бо бѣсъ женү прелсти, си же мүжа** (121). Прелюбодейство, как и гордыня, относится средневековым автором к числу тяжких грехов. Внебрачная связь Владимира предрешает судьбу злодея Святополка, поскольку **от грѣховьнаго бо корени золъ плодь бываеть** (56). Склонность к блуду служит главной отрицательной характеристикой Владимира времён языческой Руси.

А вот брак расценивается летописцем как богоугодное дело, гармоничное сосуществование людей. Семейная идиллия, царящая в доме Яна Вышатича, оказывается притягательной для людей духовного

звания. Феодосий любил их за то, что **живяста по заповѣди Господни и в любви межи собою пребываста** (139). О высоком статусе этой семейной пары свидетельствует место упокоения в Печерском монастыре рядом с особо почитаемым в летописи духовным пастырем Феодосием.

Выводы: Древнерусского автора мало интересовали проблемы семьи и внутрисемейных отношений, поскольку основное внимание было приковано к жизни общегосударственной. Прелюбодейство относится автором к числу тяжких грехов, поскольку противоречит христианским заповедям. Основная вина перекладывается на женщин, которые, как бесы, используют в качестве орудия воздействия свои чары, действуют на мужчин обольщением. В этом убеждает летописца собственно библейская история. Таким образом, зло в понимании летописца — это женская прелесть, прелюбодейство, злыми чертами наделяется зачатый вне брака плод. Напротив, семья, пребывание супругов в любви и следование христианским заповедям осознаётся средневековым автором как добро, светлая сторона бытия. Авторское отношение в текстах по обозначенной теме выражается, как правило, в форме прямого морализирования (**Зло бо есть женьская прелесть**; **От грѣховьнаго бо корени золъ плодь бываеть**) и посредством цитирования из религиозной литературы (книга притчей Соломоновых).

в) знамений

Некоторые рассказы о знамениях представляют собой краткие информационные сообщения[513]. Отсутствие выраженной интерпретации знамений ошибочно было бы соотносить с механическим способом внесения сообщений в летопись. Любое знамение было значимо для средневекового человека, так как соотносилось, прежде всего, с Божественной волей, которая, по мысли А. В. Лаушкина, «проявляла себя в каждом историческом происшествии, и это позволяло через наблюдение за событиями истории различить эту волю, усвоить уроки, преподаваемые Богом, лучше «познать» Владыку мира. …описание знамения становится своего рода маркером в тексте, обращающим читателя к оценке происходящего события в соответствии с критерием христианского сознания и христианского морального кодекса»[514].

Исследователи демонстрировали различные подходы к текстам ПВЛ о природных явлениях. Одни учёные делали упор на достоверности сообщений летописца[515], другие рассматривали их с точки зре-

ния символического значения[516]. Наибольший интерес для нашего исследования представляют работы А. В. Лаушкина[517] и А. А. Шайкина[518], акцентирующих внимание на выявлении авторской позиции в текстах о природных явлениях. А. А. Шайкин считает, что летописец сознательно использует упоминания о реально происходивших событиях в соответствии со своими идеологическими представлениями и целями. Специфика изображения природных явлений заключается и в преднамеренном выстраивании событийного ряда, так, одни природные явления подчеркиваются автором, могут выводиться на первый план повествования, в то время как другие — сознательно исключаться из погодной записи[519]. Исследователь обращает внимание на пропуск в ПВЛ 990 года и объясняет этот пропуск нежеланием летописца совмещать принятие Русью христианства с сообщением о пролете кометы — «знамения змиева»[520].

Рассказы о знамениях часто сопровождаются комментарием: к добру или к злу[521], причём, «преобладающим в ПВЛ является тот взгляд, что «знамения» предвещают, или, точнее, «**проявляют**» что-либо недоброе»[522]. По мысли А. В. Лаушкина, столь «осторожное отношение летописцев к провиденциальным знакам было вполне закономерным. Ведь чтобы однозначно судить о смысле знамений, необходимо было покуситься на тайну Промысла, «неисповедимых путей Господних», или даже встать на дорогу, ведущую к тяжким церковным преступлениям — «влъхвованию» и «ведовьству»[523]. Такой природный катаклизм, как обратное течение Волхова, связывается автором с последующим злодейством Всеслава: **Се же знаменье не добро бысть, на 4-е бо лѣто пожже Всеславъ градъ** (109). Знамение в виде кровавой звезды ассоциируется с нашествием поганых[524]. Важна и ссылка на авторитетный источник: **яко же древле, при Антиосѣ, въ Иерусалимѣ случися внезапу по всему граду за 40 дний являтися на вздусѣ на конихъ рищющимъ, въ оружьи, златы имущемъ одежа, и полкы обоя являемы, и оружьемъ движающимся; се же проявляше нахоженье Антиохово на Иерусалимъ** (110). Событие—аналогия отнесено здесь к отдаленному, почти эпическому времени (**древле**) и значимому для каждого христианина месту — Иерусалиму, которое в текстовой параллели соответствует Киеву или другому княжеству.

Конкретным следствием солнечных затмений обычно становится кончина князей. Солнце, похожее на перевёрнутый вниз рогами месяц, каким-то роковым образом влияет на самочувствие Святополка и

является предтечей его смерти[525]. Сходное солнечное затмение автор описывает в летописной статье 1115 года: **В се же лѣто бысть знамение: погибе солнце и бысть яко мѣсяць, его же глаголють невѣгласи снедаемо солнце**. Его следствием становится кончина Олега Святославича: **В се же лѣто преставися Олегъ Святославличь** (200). В этом сообщении обращает на себя внимание ремарка про невежд (**его же глаголють невѣгласи снедаемо солнце**), которые давали знаковому с точки зрения летописца явлению нелепое определение. Воззрение на знамение как на Божье волеизъявление, знак свыше, предупреждающий людей о грядущих несчастьях, было типичным для сознания древнерусского книжника, и летописец уверенно отстаивает свою позицию. Полемика с «невегласами» неоднократно звучит в летописи (1065 г.)[526].

Обычно недобрые знаки автор объясняет греховностью соотечественников. Именно так мыслится летописцем нашествие саранчи (тексты приводились и анализировались выше). Интересно, что вслед за известием о нашествии саранчи, сообщается о кончине владимирского епископа Стефана, в прошлом игумена Печерского монастыря[527]. И хотя летописец не проводит формальной связи между событиями, на их взаимообусловленность указывает контекстное сближение. Другое сообщение о нашествии саранчи автор сопровождает ремаркой о страхе, который обуял наблюдателей события (**видѣти страшно**). Многие исследователи связывают подобные сопроводительные ремарки с проявлением средневекового эсхатологизма, заключающего мысль, что переживаемая историческая эпоха приближается к страшному суду, который ожидает человечество в любое время[528]. Для древнерусского книжника и его современников, размышляющих о судьбах мира, грядущие эпохальные события осознавались, как безусловно реальные. На эсхатологический смысл знамений указывал А. Ю. Карпов: «При описаниях знамений летописец может прямо не упоминать о кончине мира, но подразумевание кончины так или иначе присутствует в его тексте»[529].

Не все знамения оканчивались чередой неблагоприятных событий. Иногда автор сопровождал заметки о природных явлениях интерпретацией «на добро». На противоречия летописных текстов, в частности связанные с толкованием небесных знамений, указывал М. Х. Алешковский[530]. По-новому летописец интерпретирует небесные явления 1102 года: **знаменья бо бывають ова назло, ова ли на добро** (183). В добрых последствиях автор усматривает Божественное

вмешательство[531]. При этом летописец подчёркивает неслучайный характер благоприятного исхода целой череды знамений. Поскольку «знамения являются не фатальными знаками, вслед за которыми неизбежно должно последовать то, на что они указывают, а лишь инструментами в руках Бога, который с их помощью хочет вразумить людей и привести их к исправлению»[532], то люди в состоянии изменить ситуацию, с помощью молитв и искреннего покаяния обратить «знамения» **на добро: со въздыханьем моляхуся к Богу и со слезами, дабы Богъ обратилъ знаменья си на добро** (183).

Огненные столпы, сопровождавшие вскрытие могилы Феодосия Печерского и указывавшие на будущее место его упокоения, снова появляются над Печерским монастырём в 1110 году[533]. По мысли А. С. Дёмина, необычность предметных деталей в рассказе об огненном столпе всё-таки лишь «подразумевалась летописцем, хотя ощущение удивительности события летописец в общем обозначил, назвав произошедшее знамением и подчёркнуто причислив его к явлениям мистическим»: **Се же бѣаше не огненый столпъ, но видъ ангелескъ: ангелъ бо сице является, ово столпом огненым, ово же пламенем** (188). Главное, по мысли учёного, в том, что «летописец не столько описал событие во всех подробностях, сколько бегло, но напряжённо («со значением») напомнил о нём», и связано это с «напоминательной» повествовательной манерой летописца»[534]. Для подтверждения особой символической роли знамения летописец обращается к Святому Писанию, проводя аналогии с облачным и огненным столпом, водившим Моисея по пустыне[535]. Огненный столп как видимое присутствие Божие в монастыре играет важную роль для концепции всего текста. Бог водил Моисея, а Моисей свой народ по пустыне в поисках благодатной земли. Соотнося библейский сюжет с описываемыми событиями, можно заключить, что теперь Бог приходит в Киево-Печерский монастырь, который как Моисей ведёт православных всей земли Русской к царству Божию. Эта мысль тем важнее, что она заключает ПВЛ, то есть стоит в одной из ключевых для всего текста позиций. Таким образом, рассказ о знамении включается в общую систему идеологических установок летописи.

Выводы: Анализ аксиологических текстов о «знамениях» показывает повышенный интерес летописца ко всякого рода природным явлениям, которые, с точки зрения средневекового автора, носят знаковый характер и обнаруживают символическую связь с последующими событиями. Вместе с тем, создатели ранней русской летописи от-

личались трезвостью мысли, не увлекались вымыслами, стремились к документальности своих сведений. В рассуждениях о смысле знамений они проявили двойственную позицию. Доминирующей оказывается тот взгляд, что знамения предвещают «недобрые» последствия (**недобро быстъ**), иная позиция нашла отражение в двояком истолковании: **знаменья бо бывають ова назло, ова ли на добро**. При этом, «добрые» последствия необходимо заслужить, отмолить у Бога. Средствами характеристики явлений выступают: описание, контекстное окружение, оценка-комментарий («на добро» или «на зло»).

г) земных властителей

Преступные деяния, совершённые Святополком, обращают автора к проблеме власти, зависимости князей от Божественного волеизъявления. По мысли религиозного книжника, главный мировой «действователь» причастен к процессу «поставления» земных властителей: **Богъ даеть власть, ему же хощеть; поставляеть бо цесаря и князя Вышний, ему же хощеть, дасть** (95). Учёный XIX века по этому поводу писал: «Любовь отца к детям и детей к отцу, освещенная чувством религиозным, соединяла князя с народом и народ с князем: все упования народа были на князя, которого посылал ему сам Бог; все упования в думе о благе народном князь возлагал на Бога: то был святой союз неба с землею»[536]. Праведного князя, как и «доброе» знамение, нужно было заслужить, отмолить у Бога[537]. Под праведностью подразумевается любовь князя к справедливости и закону, главным, с позиции древнего автора, составляющим миропорядка и благополучия. Летописец наделяет главу земли могущественными полномочиями, ставит благосостояние страны в прямую зависимость от его морально-этических качеств. Только праведный князь способен отвести от своей земли беды и несчастья, избавить от карающей десницы, заслужить милость Божью[538]. В этих рассуждениях, как полагает А. А. Шайкин, можно усмотреть адаптацию архаических представлений о магической роли «царя», с личностью которого связывалось представление о благополучии страны и народа, к системе христианских взглядов[539].

Ссылки на религиозные источники раскрывают новые подробности. Выясняется, что праведность князя проистекает от зрелости лет и мудрости, тогда как **люто̃ бо граду тому, в немь же князь унъ, любяй вино пити съ гусльми и съ младыми свѣтники** (95). По мысли книжника, **сяковыя бо Богъ даеть за грѣхы, а старыя и мудрыя отъиметь** (95). Авторитетное подтверждение летописец находит в книге пророка Исаии[540]. В дальнейшем рассуждения о праведности и

неправедности и наказании за неправедность будут продолжены в Поучениях о казнях Божьих[541].

С размышлениями о земных властителях тесно переплетается тема взаимоотношений между князем и народом. Цитируя слова пророка Исаии о народе Израиля: «**Согрѣшиша от главы и до ногу**», летописец от себя добавляет: **еже есть от цесаря и до простыхъ людий** (95). То есть иерархия взаимоотношений, представленнная в метафорической форме, свидетельствует о том, что князь и народ — это единый организм, в котором всё взаимосвязано и одно отдельно от другого немыслимо. В авторском понимании идеальный (праведный) князь должен осознавать эту цельность и заботиться о своём народе. Эта позиция неоднократно выражена устами Владимира Мономаха в споре о смердах накануне военных операций. На доводы Святополковой дружины, решающей отложить наступательный поход из-за весенних посевных работ, Мономах убедительно отвечает: «**Дивно ми, дружино, оже лошадий жалуете, ею же кто ореть; а сего чему не промыслите, оже то начнеть орати смердъ, и приѣхавъ половчинъ ударить 'и стрѣлою, а лошадь его поиметь, а в село его ѣхавъ иметь жену его и дѣти его, и все его именье? То лошади жаль, а самого не жаль ли?**» (183). Спустя восемь лет, в 1111 году, когда возникла похожая ситуация, Владимир Мономах почти теми же словами убеждает брата в необходимости военного похода на половцев (190). Ставя жизнь смерда выше феодальных обязательств, Мономах становится выразителем народного (=авторского) взгляда на проблему власти. В этом отношении интересны наблюдения М. И. Сухомлинова: «Будучи истинным и ревностным христианином, Нестор вместе с тем — писатель народный, общее не заглушает в нём частного, народного: он постоянно удерживает двойственный характер — христианина и Русского писателя XI века»[542].

Вывод: В размышлениях о земных властителях проявляется взгляд религиозного мыслителя, считающего князей ставленниками Бога. Идеальный (праведный) князь, с точки зрения средневекового книжника, должен быть зрелым и мудрым, любить справедливость и закон, заботиться о своём народе. Только такой князь может завоевать у Всевышнего всепрощение и избавить страну от всяческих страданий. Такими представлены на страницах летописи первые русские князья и последний из правящей коалиции Владимир Мономах. Не случайно, что размышления о земных властителях помещаются автором вслед за убийством Святослава, в ответ на преступные замыслы Святополка о единовластии, а заверша-

ются рассуждениями о князьях-преступниках, которые по делам своим понесут наказание. Для аксиологических текстов о земных властителях характерны такие формы авторского выражения, как: рассуждения в духе морально-дидактических поучений, а также непрямые формы посредством цитирования из религиозных источников и диалоги действующих лиц.

д) злой природы человека

Летописный рассказ о жестоком убийстве Бориса и Глеба завершается авторским отступлением о злой природе человека: **Золъ бо человѣкъ, тщася на злое, не хуже есть бѣса; бѣси бо Бога боятся, а золъ человѣкъ ни Бога боится, ни человѣкъ ся стыдить; бѣси бо креста ся боять Господня, а человѣкъ золъ ни креста ся боить** (92). Сопоставление злого человека с бесами строится на основе наличия/отсутствия страха перед Богом и крестом. Страх перед Владыкой мира — почти неотъемлемое качество истинного христианина, что подтверждают аналоги-контексты на всём пространстве ПВЛ. Показательна в этом отношении выписка из Амартола, где отчётливо прослеживается мысль о наличии Божьего страха как свидетельства благочестивости племени[543]. Божий страх является необходимым условием божественного познания. Пренебрежение страхом Божьим уводит от Божественной премудрости: **Възненавидѣша бо премудрость, а страха Господня не изволиша...** (45). В необходимости покорного служения Богу летописца убеждают книги Священного писания: **Рече бо Давыдъ**: «**Работайте Господеви съ страхом, и радуйтеся ему с трепетом**» (83). Преображённый после крещения Владимир начинает жить **в страсѣ Божьи**, то есть по церковным канонам, по заповедям Божьим. По мысли Яна, не только человек, но и ангелы **предстоять ему** (Богу) **со страхом, не могуще на нь зрѣти** (118). Бегство половцев с поля сражения почти всегда сопровождается ощущением страха[544]. О Божьем страхе как начале всякой добродетели упоминает в своём «Поучении» Владимир Мономах[545]. Таким образом, отсутствие/наличие у людей страха перед Богом является для автора важнейшим критерием их оценки, причём таким критерием, который позволяет сблизить человека с дьяволом. Ведь если вспомнить библейский сюжет, причиной низвержения одного из ангелов явилось высокомерие, т.е. бесстрашие перед Владыкой мира. Однако в сравнительной параллели «злой человек» — «бесы» чаша весов склоняется в пользу бесов, и причина тому — наличие у бесов страха перед Богом и крестом.

Дополнительную смысловую нагрузку несёт прилагательное «злой», которое в пределах одной фразы повторяется четыре раза. Для средневекового книжника категории «добро» и «зло» являются основополагающими. Употребление в отношении человека эпитета «злой», характерного признака тёмных сил, обладающего сугубо отрицательной оценочностью, вводит человека в семантическое поле дьявола. По мысли летописца, **а бѣси на злое всегда ловять** (92), то есть злодеяния делают человека открытым, уязвимым для бесов, которые того и ждут: **на зло слеми скори суть** (92). Дав возможность бесам овладеть собой, злые люди утрачивают связь не только с Богом, но и с себе подобными: **ни человѣкъ ся стыдить** (92), оказываются вне морали, вне общепризнанных норм поведения.

Из всех князей в ПВЛ только Святополк I получает оценочные определения **оканьный и злый** (94), указывающие на сверхзлодейство героя, его преступную сущность и оторванность от мира людей. Даже могила Святополка источает **смрадъ золъ** (98) в значении «зловонный, неприятный запах». В контексте размышлений о предназначении князей «злой» приобретает дополнительный смысловой оттенок — неправедный, недостойный: **аще ли зли и лукави бывають, то болше зло наводить Богъ на землю** (95). И хотя древний автор считает, что **Богъ бо не хощеть зла человѣкомъ, но блага** (112), иногда только методом наказания можно достичь исправления и покаяния. Таким образом, «зло» получает новую смысловую нагрузку — справедливое возмездие, наказание за неправедность и грехи. Между тем и сами грехи иногда именуются «злобами»: **нашихъ ради злобъ** (113).

В авторском представлении зло — это женское прельщение, ведущее к грехопадению[546], набеги иноплеменников[547] и поражение от них[548], пролитие христианской крови[549], братоубийство и междоусобица, ведущие к гибели всей Русской Земли[550]. Знамения — предвестники зла (войны, голода и смерти): **знаменья сиця на зло бывають, ли про явленье рати, ли гладу, ли смерть проявляють** (111).

Таким образом, существительное «зло» и производное от него прилагательное «злой» обладают в тексте ПВЛ ярко выраженной экспрессивностью и отрицательной оценочностью. Исключение представляют случаи, когда понятие «зло» включается в семантическое поле Бога и приобретает смысловой оттенок «справедливого возмездия». По отношению к человеку определение «злой» всегда выражает негативное авторское отношение, ассоциируется с врождённой природной греховностью.

е) пользы книжного учения

Книжное учение и книги вообще приобретают в авторском осмыслении поистине грандиозное, величественное назначение, являются шагом на пути к покаянию, обретению мудрости[551]. Книгам приписываются уникальные свойства воды[552]. Мудрость, заключённая в книгах, открывается не каждому, а лишь тому, кто читает внимательно и вдумчиво, с большим желанием отыскать сокрытое в «неизмеримых глубинах». Способность находить в книгах мудрость помогает обрести душевное равновесие и комфорт[553]. Чтение книг сближает с Богом и оказывает на душу целебное воздействие[554]. Начитанность, мудрость служит положительной характеристикой летописных персон. Любовь Ярослава Мудрого к книгам уравнивается по силе чувств с любовью к церковным уставам, попам и черноризцам[555]. Из всех достоинств митрополита Иоанна на первое место автор ставит осведомлённость в книгах и книжном учении[556].

Важным этапом христианизации Руси становится просвещение, которое в авторском осмыслении обретает символическое звучание и воспринимается как милость Божья[557]. Действительно, с принятием христианства Древняя Русь одновременно получила и письменность и литературу. Как отмечал О. В. Творогов, «древнерусские книжники оказались перед лицом сложнейшей задачи: нужно было в возможно кратчайший срок обеспечить создаваемые на Руси церкви и монастыри необходимыми для богослужения книгами, нужно было ознакомить новообращенных христиан с христианской догматикой, с основами христианской морали, с христианской историографией в самом широком смысле этого слова: и с историей Вселенной, народов и государств, и с историей церкви, и, наконец, с историей жизни христианских подвижников»[558]. Это во многом объясняет характер высказываний о книгах и книжном учении, которые воспринимались средневековыми писателями как источники познания и средства приобщения к новой православной вере.

Общие выводы главы: Аксиологические тексты убеждают в том, что древние авторы не были бесстрастными повествователями о событиях, явлениях, персонах[559]. В каждом историческом факте, поступках государственных, духовных и иных лиц, природных и общественных явлениях они находили «свою» истину и осмысляли в соответствии с христианскими и морально-этическими представлениями «своего» времени. В рамках философских воззрений «исторический процесс» и единичные факты осознавались «как проявление божест-

венной воли»[560]. Вместе с тем, «труд русских летописцев поражает… трезвостью в отборе сведений и их толковании, отсутствием национального тщеславия, свойственного средневековым историческим сочинениям»[561].

Интерес к общерусским событиям соответствовал в летописном изложении киевским интересам, отсюда преобладание киевоцентристской позиции, определившей особое внимание к великим киевским князьям. В меньшей степени летописца интересуют князья удельные, духовные персоны, лица из княжеского окружения, враги, волхвы, тёмные силы. Помимо традиционных способов изображения персон («эпического» и «религиозно-дидактического»), летописец спорадически прибегает к несистемным для средневековой литературы приёмам «остранения», изображения психологического состояния героя, его внутренних переживаний. Не соответствуют нашим наблюдениям выводы предшественников (И. П. Ерёмин, Д. С. Лихачёв) об «однолинейности» в изображении летописных персон, «немотивированных перевоплощениях», «раздвоении героя». В большей мере отвечает летописным текстам точка зрения, согласно которой «летописец стремится, где для этого имеется повод, к постижению реальной сложности человека; его палитра, несомненно, богаче «чёрно-белой», и он вполне умеет «смешивать» краски»[562]. Следует говорить о сложном, многоуровневом, смешанном характере и составе оценки в рамках единой авторской позиции, единых оценочных критериев.

Наиболее употребительными в аксиологических текстах являются непрямые формы авторского выражения: через описание ситуации, поступков, речей персон, цитаты и т. д. Прямые оценки в форме прямого морализирования, эмоциональных реплик, оценочных эпитетов, полемических высказываний звучат в адрес братоубийц, предателей, нарушителей договорных обязательств, разрушителей христианских святынь, «злых советников», волхвов. Важным средством характеристики героев выступают некрологические статьи.

На страницах летописи актуализируются проблемы власти, правомерности выбора христианства, знаковости природных явлений, человеческой природы, книжной мудрости, редко — брака и семьи.

В ходе анализа аксиологических текстов были выявлены следующие авторские проявления: «*мы-позиция*», «*общая позиция-оценка*», «*минус-позиция*».

Глава 3

СЛОВЕСНЫЕ ПРИМЕТЫ ЛЕТОПИСЦА

В семантической классификации мы рассматривали *автора*, проявляющего себя с позиции очевидца и комментатора *событий, персон, явлений*. Но *авторская специфика* может быть обнаружена в словесных формулах, например, в *типах авторских ремарок и пояснений*.

1. Авторские ремарки

Формулы временных указаний, обозначающих протяжённость события или явления от некоторого момента в прошлом до времени работы летописца, встречаются в тексте ПВЛ на всём протяжении повествования. Они существуют в разных словесных формах. К наиболее употребительным относятся следующие: «**до сего дне**», «**до сего дни**», «**до днешнего дне**», «**доныне**», «**идеже ныне**», «**доселе**». А. А. Шайкин, рассматривая подобные словосочетания, называет их связующими мостиками между прошлым и настоящим[563]. Выясняя специфику авторского самовыражения в ПВЛ, В. Ф. Харпалёва отмечает, что для летописца характерна «перекличка» с современным географическим положением описываемых в летописи мест, сопоставление с современной для летописца топографией города, «что делало для читателей места тех или иных исторических событий более конкретными и понятными»[564]. Среди устойчивых, повторяющихся словосочетаний, из которых чаще всего летописец использует «**идеже ныне**» и «**до сего дне**», представилось возможным выделить две группы, куда вошли хроноконструкции, различающиеся по своему функциональному употреблению.

Первую группу можно обозначить как *хронотопосы*. Это могут быть указания на места расселения славянских племён, сохранившиеся до времени работы летописца: **По многѣхъ же времянѣх сѣли сѹть словѣни по Дѹнаеви, гдѣ есть ныне Ѹгорьска земля и Болгарьска** (10). Выделенная хроноконструкция сочетает функции временного определителя и актуализации прошлого. Для летописца, который стремился, говоря словами Д. С. Лихачёва, «показать Русскую землю в ряду других держав мира, доказать, что русский народ не без рода и племени, что он имеет свою историю, которой вправе гор-

диться»[565], происхождение и места расселения славянских племён представлялись значительными. Имена первых, названных в ПВЛ персонажей, дали названия известных автору мест[566].

Имена людей, название племён и народов могут переходить на географические объекты, и здесь также отмечаются временные координаты. От Кия, который попытался закрепиться на Дунае, был назван Киевец: **еже и донынѣ наречють дунайци городище Киевець** (12). Именем цезаря Адриана был назван город, который, со слов летописца, **мы же зовем Ондрѣянемъ градомъ** (31). От угров, проходивших мимо Киева, получила название гора[567]. Угорской стала называться земля, которую эти угры захватили, прогнав волохов и покорив славян[568]. «До сего дня» сохранила название Перунья отмель, куда во время крещения прибило ветром языческий идол Перуна[569]. Место проживания нынешних волынян в прошлом принадлежало дулебам: **Дулѣби живяху по Бугу, гдѣ ныне велыняне** (14). Пространственно-временной ориентир помогает летописцу точнее определить знаковый маршрут апостола Андрея: **И приде въ словѣни, идеже нынѣ Новъгородъ** (11)[570].

К группе хронотопосов относятся указания на места расположения различных церквей. К примеру, церкви святого Ильи[571], церкви святого Василия[572]. Местоположение церкви святого Василия в настоящем важно для автора, потому что раньше на этом холме приносили жертвы бесам. Установление церкви — свидетельство Божьей милости. В указании на церковь святой Богородицы[573] хронотопос выполняет функцию актуализации прошлого. Для автора значимо, что на месте дома варяга, погибшего за христианскую веру, в настоящем находится церковь, построенная, кстати, Владимиром, косвенно виновным в гибели варяга. Убийство произошло во время княжения Владимира-язычника, а строительство церкви — уже дело рук Владимира-христианина.

Церкви, возводящиеся на месте тех или иных значительных событий, сохраняют память об этих событиях[574]. Закладка церкви святой Богородицы свидетельствует о Божьей милости, снизошедшей на Мстислава во время борьбы с касожским князем Редедей. В передаче автора-христианина эпизод наполняется религиозным содержанием: искреннее обращение к Богу вознаграждается. На месте военной победы над врагом возводится храм св. Софии в Киеве[575]. Память о святых местах закрепляется церковными строениями[576]. Монастырь возникает там, где остановился святой Антоний Печерский[577]. Наряду с иными ценностями «до сего дня» сохраняются пе-

щеры и келии, которые «ископал» «великий» Антоний с братией, и церковь, устроенная ими под землёй[578].

Много в тексте ПВЛ хроноконструкций, указывающих на культовые захоронения, например, на могилы Аскольда и Дира: **И ѹбиша Асколда и Дира, и несоша на горѹ, и погребоша 'и на горѣ, еже ся ныне зоветь Ѹгорьское, кде ныне Олъминъ дворъ; на той могилѣ поставилъ Олъма церковь святаго Николѹ; а Дирова могила за святою Ориною** (19).[579]. Д. С. Лихачёв отмечал, что летописец избирательно подходил к использованию источников. По его мнению, сведения Начального свода о смерти Олега «за морем» составитель ПВЛ не принял и «заставил» Олега умереть в Киеве, поскольку в Киеве **есть же могила его и до сего дни, словеть могыла Ольгова** (29)[580]. В округе Искоростеня сохранилась могила Игоря[581]. Возле Вручева был похоронен Олег Святославич[582]. На смену достаточно точных координат приходит абстрактное описание, когда речь заходит о могиле Святополка Окаянного[583]. Рассматривая концепт «земля» в летописном тексте, А. А. Шайкин говорит о «нечистых местах», к которым относит пустыню, степь и горы[584]. Видимо, пустынное место, где окончил жизнь Святополк, символизирует отчуждение, изолированность от людей и в конечном итоге — забвение, что вполне соответствует авторскому замыслу.

Рассказ об истории создания Печерского монастыря летописец начинает с упоминания о «печерке», выкопанной некогда Иларионом, будущим митрополитом. В этой «печерке» затем поселился «великий» Антоний. По сообщению летописца, Антоний провёл в добровольном заточении 40 лет, а его останки до сих пор покоятся под новым монастырём: **лежать мощѣ его и до сего дне** (105). Обозначенный хронотопос позволяет установить примерное время работы летописца.[585] О близости события времени работы летописца свидетельствует точная дата смерти Романа Святославича[586]. Авторочевидец перенесения мощей святых мучеников Бориса и Глеба в подробностях рассказывает о новом месте их упокоения[587]. В летописных сообщения о захоронении Яна и дочери Всеволода Евпраксии, схожих по семантике и словесному оформлению, угадывается рука печерца, хорошо осведомлённого в деталях интерьера Печерского монастыря[588].

Стремясь к документальности изложения событий, летописец подробно описывает места стоянок и места для охоты, сохранившиеся со времени посещения Ольгой Древлянской земли[589]. Напоминанием о месте военного противостояния Ярополка и Владимира служит выкопанный некогда ров[590]. Не ушли бесследно в ис-

торию малопримечательные страницы из жизни Владимира-язычника. В народной памяти сохранились места, где проживали его многочисленные жёны и наложницы[591]. Отличные топографические знания помогают летописцу вспомнить местоположение сохранившихся со времён христианизации княжеских палат в Корсуни: **полата же Володимеря съ края церкве стоить и до сего дне, а царицина полата за олтаремъ** (76). Не забывает автор напомнить, что на месте столкновения христолюбивого князя с печенегами впоследствии появляется город[592], а захваченные во время совместного похода Ярослава и Мстислава польские территории «до сих пор» остаются владением русских князей[593].

Во вторую группу мы отнесли хроноконструкции, выполняющие в тексте *информативную функцию*. Это может быть сообщение о происхождении племени полян[594] и их современном названии[595]; о сохранившихся племенных обычаях вятичей[596], полян[597]. Некоторые события прошлого нашли отражение в современных автору поговорках. В частности, о горделивых обрах, творивших насилие в отношении дулебов и за это наказанных Богом[598]; о жестоком голоде в Родне во время осады Ярополка Владимиром[599]. Информативную функцию выполняют сообщения об установлении дани хазарам, варягам, радимичам и завоевании некоторых польских городов, которые *до сих пор* находятся под Русью[600]. По мысли Д. С. Лихачёва, «здесь настойчиво повторяется… мысль, что русские, когда-то угнетавшиеся и платившие дань другим народам, ныне сами вершат судьбами своих соседей»[601].

В летописном эпизоде о сватовстве древлянского князя к Ольге сохранилось драгоценное, с точки зрения М. Х. Алешковского, описание топографии Киева[602]. О. В. Творогов в подробностях описания Киева усматривает «след устного предания, когда рассказчик, поддерживая живой контакт со слушателями, готов заранее отмести возможные сомнения в истинности своего рассказа»[603]. А. А. Шайкин считает, что изначально описание Киева в фольклорном сюжете о сватовстве к Ольге и её мщениях не могло присутствовать — «это вставка позднейшего пересказчика давней истории. Но, являясь «отступлениями» в смысле нарушения непрерывности развёртывания сюжета, вставки эти вполне вписываются в текст и по общему смыслу, и стилистически, сохраняя присущий всем этим эпизодам стиль разговорности, устного рассказа»[604].

К информационным ремаркам отнесём также сообщения, указывающие на какие-либо «недостатки» во внешнем облике или с точки зрения морали: **Матери бо родивши его, бысть ему язвено на главѣ**

его, рекоша бо волсви матери его: «Се язвено навяжи на нь, да носить ’е до живота своего», еже носить Всеславъ и до сего дне на собѣ; сего ради немилостивъ есть на кровьпролитье (103). Здесь для автора важнее не то, что у Всеслава язвено сохранилось до сих пор, а то, что из-за этого язвена он немилостив на кровопролитие[605]. Если «недостаток» Всеслава — свидетельство скорее Божьего гнева (мать родила его от волхвования), то рана на лице Василька Теребовльского — печать жестокости и коварства со стороны князей-«братьев»[606]. В сообщении о греках автор морализирует по поводу характерного для них качества: **Се же рѣша грьци, льстяче подъ Русью; суть бо греци лстивы и до сего дни** (49).

Ряд словоформ выполняет в тексте функцию сообщений о последствиях войн, духовно-нравственного разложения. Рассказ о Святославе, разбившем греческие города: **И поиде Святославь... воюя и грады разбивая, яже стоять и до днешняго дне пусты** (49), является своеобразным продолжением высказывания о лживости греков. Но если победа Святослава и установление им дани осознаются как наказание греков за лживость, то разрушение русских городов в результате нашествий иноплеменников осмысляется как батог Божий, направленный на соотечественников летописца, погрязших в грехах[607].

В *особую группу* отнесём словосочетания, которые помимо информативной и пространственно-временной функций используются для усиления какого-либо *качества*. В первом фрагменте речь идёт о трусости печенегов[608], во втором — о трусости торков[609]. Похоже, что в этих примерах хроноконструкции выполняют *художественную функцию* (гиперболизация с элементом юмора).

Таким образом, рассмотренные хроноконструкции различаются по своему функциональному употреблению. Помимо основных функций — хронотопической и информативной, они служат для актуализации прошлого и выполняют задачи художественного плана. Летописца интересовали места возведения церковных строений, культовых захоронений персон, строительные, географические и ландшафтные объекты, примечательные в историческом отношении (их посещали князья, там жили их ближайшие родственники, происходили военные конфликты). Также летописец уделяет внимание происхождению племён, названий городов, земель, гор, племенных обычаев, поговорок. Иногда хронотопосы содержат важные сведения по топографии городов. В некоторых случаях авторские ремарки помогают выяснить примерное время и место работы летописца (в указании на язвено Всеслава, на время и место захоронения Антония, Яна и Евпраксии).

К типам *авторских ремарок*, которые служат для соединения разных фрагментов текста ПВЛ, относятся формулы «**яко же рекохомъ**», «**мы на прежнее возъвратимся**», «**яко же скажем послѣже**», «**се же повѣмь мало нѣчто**» и их варианты. Представляется возможным разбить вышеозначенные формулы на четыре группы. К *первой группе* относём ремарку «**яко же рекохомъ**» и её варианты, которая используется летописцем для напоминания читателям о событиях, действиях, качествах персонажей, описанных ранее в тексте. Ко второй группе — формулу «**мы на прежнее возъвратимся**» и её варианты, к которой автор прибегает, как правило, для возвращения к главной теме, прерванной ситуативными комментариями. К *третьей группе* — формулу «**яко же скажем послѣже**» и её варианты, которую автор использует, сообщая о событиях ещё не произошедших. *Четвёртая группа* представлена ремаркой «**се же повѣмь мало нѣчто**» и подобными, они готовят читателя к восприятию информации.

Наиболее употребительными являются формулы *первой группы*: «**яко же рекохомъ**», «**яко же глаголахъ**», «**яко же рекохом преже**», «**яко же и в прежнее лѣто сказахъ**» и другие. Используя подобные ремарки, летописец отсылает читателя к предшествующему тексту, напоминает о нём или рассчитывает, что читатель помнит о сказанном раньше. По мнению А. С. Дёмина, «склонность летописца к последовательно «подразумевательному» повествованию можно объяснить тем, что летописец ожидал от читателя недюжинной сообразительности, ставил читателя как бы в положение проницательного участника событий. …летописец, проявляя свою памятливость, одновременно так или иначе побуждал читателя к воспоминанию о прочитанном, в том числе к памяти на детали»[610]. Например, летописец напоминает читателям о месте расселения славян[611], о происхождении племени полян[612]. Действительно, о том, что славянский народ жил на Дунае и поляне **же живше мъ особе**, летописец сообщал ранее. А. С. Демин отмечает, что летописец в таких случаях приводил только начало или часть изложенного ранее сообщения[613]. По такому же принципу (краткий пересказ изложенного ранее) строятся и другие эпизоды ПВЛ, где используются формулы напоминания. Так, говоря о заслугах Ярослава[614], летописец апеллирует к изложенному ранее[615]. Напоминание о добродетелях Антония[616] вытекает из предыдущего текста, где подробно рассказывалось о судьбе основателя Печерского монастыря, которому положил Бог на сердце идти странничать, а игумен Святой Горы постриг в монахи, дал имя Антоний и благословил вернуться на Русь для устройства монашеской жизни.

Формула «**яко же рекохомъ**» может служить напоминанием о месте захоронения князя[617]; о месте заточения княжеской особы[618]; о примирении между князьями, или же в форме «**яко же и в прежнее лѣто сказахъ**» отсылает к дате первоначального текста-сообщения (в данном случае к 1097 г.). Иногда летописец делает ссылку на начало погодной записи. Таково напоминание о строительстве Ладоги под 1114 годом: **Се бо и бысть послѣдняя земля, о ней же сказахомь первое** (199).

Как правило, авторские ремарки первой группы употребляются летописцем в особо значимых эпизодах, и, помимо напоминательной, уточняющей и связующей функций, служат своеобразными смысловыми акцентами. Для летописца — первого историографа — значительным представлялось происхождение и местонахождение славянского народа, автономность и выделенность из числа других племени полян. Его интересовала судьба Русской Земли, поэтому он сосредоточивает внимание на заслугах князей, на их сплочённости. Будучи человеком духовного звания, летописец подчёркивает роль добродетельной жизни монахов (см. пример с Антонием), богоизбранности Руси. Дважды летописец напоминает о знамении в Печерском монастыре, которое трактует как явление ангельское[619]. Если первая ссылка на знамение возвращает читателя к началу погодной статьи, то второе упоминание относится к предыдущему году (1110). Знамение в Печерской обители автор связывает с поведением Владимира, которому ангел — посланник Божий вкладывает в сердце мысль поднять всю братию на борьбу с иноплеменниками[620].

Как видно из текста, связка «**яко же рекохомъ**» обычно отсылает читателя либо к началу погодной статьи, либо к предыдущему году. Однако в примере с «теремным двором» она охватывает временной отрезок в 35 лет. В погодной записи под 980 годом в сюжете убийства Ярополка и вокняжения Владимира читаем: **Володимеръ же, то слышавъ, въшедъ въ дворъ теремный отень, о нем же преже сказахомъ, сѣде ту с вои и съ дружиною своею** (55). О теремном дворе упоминается в период княжения Ольги под 945 годом: **надъ горою дворъ теремный, бѣ бо ту теремъ каменъ** (40). По такого рода замечаниям историк-текстолог А. Л. Никитин выделяет работу одного из летописцев, которого называет «краеведом»[621]. Оказывается, «краевед» не только краеведческие замечания делал, но и серьёзные сюжеты излагал.

С упоминанием в ПВЛ о Янке — дочери Всеволода связана текстологическая «заковыка». В погодной записи под 1089 годом автор напоминает о Янке: **В се лѣто иде Янъка в Грекы, дщи Всеволожа,**

реченая преже (137). Однако в тексте по Лаврентьевскому списку о Янке нигде «**преже**» не говорится. О ней упоминается в Ипатьевском списке под 1086 годом, где говорится, что Янка организовала при церкви святого Андрея монастырь, где и приняла постриг. Таким образом, в первоначальном варианте о Янке всё же говорилось, и, вероятно, в Лавреньевском списке мы имеем дело с поздней редактурой, удалившей эти, по-видимому, малозначительные сведения.

Отметим, что авторские ремарки типа «**яко же рекохомъ»,** отнесённые нами к первой группе, встречаются перед цитированием из Священных книг, но отсылают читателя не к летописному тексту, а к религиозным источникам, при этом глаголы становятся безличными[622]. Устойчивые обороты в данных примерах служат не напоминанием читателю о чём-либо, а отсылают к источнику цитирования.

Ко *второй группе* отнесём ремарки типа «**мы на прежнее възъвратимся»**, используемые летописцем для возврата читателя к главной теме повествования. Обращение к такого рода формулам А. А. Пауткин связывает с потребностью средневекового писателя «дать оценку происшедшего»: «Последовательность изложения событий сохранялась, так как летописец всегда продолжал прерванный рассказ, крупные и мелкие происшествия вновь «выстраивались» в ряд друг за другом в соответствии с их временной очерёдностью»[623]. Летописец прибегает к формуле «**мы на прежнее възъвратимся»** уже в конце первой датированной статьи 852 года. Завершив хронологическую таблицу, летописец уведомляет: **Но мы на прежнее възъвратимся и скажемъ, што ся здѣя в лѣта си, яко же преже почали бяхомъ первое лѣто Михаиломъ, а по ряду положимъ числа** (17). Как замечает П. П. Толочко, «автор постоянно держит в уме событийную его канву»[624].

Тема целостности Русской Земли, её богоизбранности не могла не волновать летописца, поэтому сообщение о приходе иноплеменников под 1068 годом и их победе над Ярославичами прерывает авторское отступление о казнях Божьих. Возврат к главной теме осуществляется с помощью ремарки[625]. Аналогичный пример находим под 1096 годом. После сообщения о князьях Святополке и Владимире, понуждающих Олега пойти к Давыду и заключить договор, следует рассказ от первого лица о набеге половцев на Киев и Печерский монастырь, отступление о нечистых, заклёпанных Александром Македонским народах, поучение Владимира Мономаха, рассказ от первого лица о неведомых народах — югре. К основной теме — взаимодействию русских князей — возвращает авторская ремарка[626]. Причём, здесь,

как и в случае с эпизодами, связанными формулой «**яко же рекохомъ**», возвращая читателя к главной теме, летописец кратко пересказывает события, описанные ранее. Особенно показателен пример из статьи 1096 года. В начале погодной статьи автор сообщает о том, что Олег даёт клятвенное обещание князьям помириться с Давыдом[627]. Затем идёт многостраничное повествование, включающее Поучение Мономаха, и через 18 страниц современного типографского издания летописец вновь возвращает читателей к теме перемирия Олега и Давыда[628].

Последовательность событий в статье 1097 года нарушает авторское отступление о любви Владимира к игуменам, митрополитам и монахам. После чего летописец возвращает читателей к теме взаимоотношения князей[629]. О том, что княгиня была у Владимира, уже сообщалось, но летописец, заботившийся о связности текста, ещё раз повторяет: **Княгини же бывши у Володимера** (175).

Зачастую летописец нарушает хронологию событий, забегая вперёд, сообщая о событиях, ещё не произошедших на момент рассказа. Такие ремарки мы условно отнесли к *третьей группе.* Так, во вступительной части ПВЛ автор сообщает: **По сихъ же придоша печенѣзи; паки идоша угри чернии мимо Киевъ, послѣже при Олзѣ** (14). Действительно, в погодной записи 898 года находим: **Идоша угри мимо Киевъ горою, еже ся зоветь нынѣ Угорьское** (21). При учёте, что первая запись относится к недатированной части, а вторая — к 898 году, получается, что от момента упоминания об уграх до их реального похода прошло значительное время. В примере с Феодосием Печерским, о котором летописец упоминает в статье под 1051 годом и обещает рассказать позже, с момента обещания до летописного сообщения проходит 23 года[630]. Статья 1074 года, дающая обобщённый портрет игумена, начинается известием о его смерти: **В лѣто 6582/1074. Феодосии, игуменъ печерьскый, преставися** (122). Рассказывая о правлении Владимира, когда тот был ещё язычником и поэтому ставил идолы языческим богам (980 г.), автор преднамеренно забегает вперёд — во времена Владимира-христианина: **Но преблагий Богъ не хотя смерти грѣшникомъ, на томъ холмѣ нынѣ церкви стоить, святаго Василья есть, якоже послѣди скажемъ. Мы же на преднее възратимся** (56). Своё обещание он выполняет в статье 988 года, то есть спустя 8 лет[631]. Иногда летописец конкретизирует. В статье 1102 г. читаем: **На придущее лѣто вложи Богъ мысль добру в русьскыѣ князи: умыслиша дерзнути на половцѣ и поити в землю ихъ, еже и бысть, яко же скажем послѣже в пришедшее лѣто** (183). Обещание выполняет под следующим годом — 1103.

К *четвёртой группе* отнесём ремарки, используемые автором для подготовки читателя к восприятию информации: **Яко и се скажемъ** и подобные. Они не отсылают к предыдущим текстам, не возвращают к главной теме после отвлечённых рассуждений, не обещают рассказать о том, что будет, а предваряют рассказ летописца сейчас, в настоящем. Значительная часть этих ремарок встретилась на отрезке летописи, относящемся к так называемой Печерской повести. Они готовят читателя к восприятию рассказа о Печерском монастыре[632], о бесовском наущении и деянии[633], о виде бесовском и их наваждениях[634], о «чудных мужах» печерской обители[635].

Много подобных ремарок встретилось в летописных известиях, посвящённых Феодосию. В статье 1074 года автор готовит читателя к восприятию рассказа о кончине своего духовного наставника[636], использует «подготовительную» ремарку в статье 1091 года, повествующей о перезахоронении Феодосия[637], о его сбывшемся пророчестве[638] и добродетелях[639]. Рассказ о югре (статья 1096 г.) летописец начинает с уведомления о своём намерении и, стремясь к достоверности, называет информатора и указывает точную дату — четыре года назад: **Се же хощю сказати, яже слышах преже сих 4 лѣтъ, яже сказа ми Гюрятя Роговичь новгородець** (167).

Таким образом, используемые летописцем устойчивые словесные формулы рассчитаны на внимательного читателя и служат напоминанием о ранее изложенных событиях «**яко же рекохомъ**», возвращают к главной теме повествования «**мы на прежнее възъвратимся**», готовят читателя к восприятию информации «**се же повѣмь мало нѣчто**», отсылают к последующим событиям «**яко же скажем послѣже**». Вместе с тем они соединяют разные фрагменты текста, придавая ему вид цельного произведения. Как верно заметил М. Х. Алешковский, «эти ассоциативные арки, переброшенные от одного текста к другому, от сентенции к сентенции, так называемые перекрёстные ссылки, ссылки на современную действительность и держат всё грандиозное и повествовательное здание»[640]. Кроме того, эти внешние и очевидные проявления наглядно демонстрируют способность летописца охватывать совокупность событий. А. А. Шайкин, не анализирующий специально систему оговорок и отсылок в летописи, отмечал, что «уже только по ним одним можно было бы уверенно заключить, что летописец в своём мышлении вовсе не заизолирован фрагментом, что он одновременно видит, улавливает, сопрягает события разных лет и реализует это своё видение и сопряжение в тексте летописи»[641].

2. Цитации

Комментирование событий с помощью цитации из Священных книг является ещё одним типом авторских ремарок[642]. В обращении древних авторов к книгам Священного писания обычно усматривают характерные черты средневекового мышления — ретроспективность и традиционализм. Вместе с тем, «выписывание библейских цитат», по мысли М. Х. Алешковского, «служит для автора способом выражения собственного мнения»[643].

Из сопоставления цитат с оригинальным текстом можно сделать ряд выводов. Летописец редко дословно передаёт текст первоисточника. Такие примеры имеют место в ранних летописных известиях, например, в характеристике первой русской христианки — княгини Ольги (955 г.)[644]. (Поскольку в приводимых ниже таблицах тексты Священного писания мы даём в переводах на современный русский язык, то и соответствующие фрагменты ПВЛ целесообразнее приводить в переводах Д. С. Лихачёва[645]).

ПВЛ	Книги Священного писания
«Любящих меня я люблю, и ищущие меня найдут меня»	«Любящих меня я люблю, и ищущие меня найдут меня» (Притч 7: 17)
Господь сказал: "Приходящего ко мне не изгоню вон"	«приходящего ко Мне не изгоню вон» (Ин 6: 37)

Показательны в этом отношении цитаты, использованные в эпизоде крещения[646].

"Славьте его, ибо он благ, ибо вовек милость его", ибо "избавил нас от врагов наших", то есть от языческих идолов.	«Славьте Господа, ибо Он благ; ибо вовек милость Его… и избавил нас от врагов наших» (Пс 135: 1, 24)
И еще: "Древнее прошло, теперь все новое".	«Итак, кто во Христе, тот новая тварь; древнее прошло, теперь все новое» (2 Кор 5: 17)

В некоторых случаях летописец даёт цитату, близкую к оригинальному тексту. Так, морализируя по поводу отказа Святослава принимать христианство, автор почти дословно цитирует Псалтырь[647].

"Ибо не знают, не разумеют те, кто ходят во тьме"	«Не знают, не разумеют, во тьме ходят» (Пс 81: 5)

В том же эпизоде крещения древнерусский книжник вместо «племена» употребляет «люди», что, впрочем, не сказывается на смысловом содержании цитаты[648].

И еще скажем вместе с Давидом: "Воспойте Господу песнь новую … Возвещайте в народах славу его, во всех *людях* чудеса его, ибо велик Господь и достохвален"	«Воспойте Господу песнь новую… возвещайте в народах славу Его, во всех *племенах* чудеса Его; ибо велик Господь и достохвален» (Пс 95: 1—4)

Для нашего исследования особый интерес представляют цитаты, дополненные личными замечаниями летописца[649]. В Псалтыри, хотя и подразумевается дьявол, на что указывает выражение «сеть расторгнута», но в тексте не конкретизируется. Средневековый автор, склонный во всех значительных событиях видеть Божий промысел или дьявольские козни, стремится лишний раз подчеркнуть, назвать главного противника христиан.

Мы же воскликнем к Господу Богу нашему: "Благословен Господь, который не дал нас в добычу зубам их!.. Сеть расторгнулась, и мы избавились" **от обмана дьявольского**.	«Благословен Господь, Который не дал нас в добычу зубам их!.. сеть расторгнута, и мы избавились» (Пс 123: 6—7)

Сообразно предмету изложения летописец дополняет цитату из Псалтыри личным пояснением[650]. Поскольку языческие идолы олицетворяли варварство, бездуховность, явыческое сознание, то с принятием христианства одной из первоочередных задач была борьба с идолопоклонничеством. Именно поэтому автор ассоциирует врагов, прежде всего, с языческими кумирами.

Сопоставительный анализ цитат с оригинальным текстом выявил склонность летописца к свободному цитированию. Это свидетельствует, по всей видимости, о том, что он приводил тексты первоисточника по памяти. Так, в некрологе, посвящённом Ольге, автор ссылается на Соломона[651]. Если в первоисточнике народ веселится, когда количество праведников возрастает, то в летописи народная радость связана с «похваляемым» праведником.

"Радуется народ похваляемому праведнику"	«Когда умножаются праведники, веселится народ» (Притч 29: 2)

Авторское переосмысление находим в рассказе о книжном обучении[652]. В Книге пророка Исаии говорится о том, что слепые «прозрят», у автора ПВЛ — станет понятным «язык косноязычных».

"В те дни услышат глухие слова книжные, и ясен будет язык косноязычных".	«И в тот день глухие услышат слова книги, и прозрят из тьмы и мрака глаза слепых» (Ис 29: 18)

В рассказе о нашествии Боняка автор вкладывает библейскую цитату в уста «безбожных сынов Измаиловых»[653]. Интересно, что полная выдержка из Псалтыри, по сути является ответом на поставленный «язычниками» вопрос.

"Где есть Бог их? Пусть поможет им и спасет их!"	«Для чего язычникам говорить: «где Бог их?» (Пс 58: 10)

Заменяя причастие «исполнившееся» на оценочный эпитет «благоверных» в отношении княгини Ольги, автор переносит смысловой акцент с абстрактного чувства на конкретный объект[654].

"Желание благоверных приятно для души"	«Желание исполнившееся — приятно для души» (Притч 13: 20)

В некоторых случаях книжник сохраняет искомый смысл религиозного источника, лишь подстраивая содержание под свой объект описания[655].

"Ибо для неверующих вера христианская юродство есть"	«Ибо слово о кресте для погибающих юродство есть» (1 Кор 1: 18)

Иногда несоответствия обнаруживаются не только в семантике высказываний, но и в ссылках на источники, что возможно объяснить многократными переписками летописного текста. К примеру, начиная поучение о казнях Божьих 1068 г. словами пророка Иоиля, следующую цитату летописец предваряет фразой: **Тѣм же пророкомъ нам глаголеть** (112), хотя цитирует пророка Исайю: «**Разумѣхъ, — рече, — яко жестокъ еси, и шия желѣзная твоя**» (112).

"Знаю, — говорит, — что ты жесток и шея твоя железная"	«Я знал, что ты упорен, и что в шее твоей жилы железные, и лоб твой — медный» (Ис 48: 4)

Летописец нередко ссылается на авторов первоисточников. Иногда он конкретизирует[656], а иногда называет авторов заимствованного текста абстрактно[657]. Иногда встречаем ссылку не на автора цитаты, а на сам источник. Так, говоря о духовном богатстве и щедрости Владимира, летописец упоминает Евангелие[658]. Некоторые ссылки летописец делает не от 3 лица, а от 1-го, и тогда, как отмечает В. Ф. Харпалёва, «становится как бы «соавтором» цитируемого лица»[659]: **Рцѣмъ велегласно, Рцѣмъ и со Иовомь** (145), **мы, послѣдующе пророку Давыду, вопьемъ** (152) и т. д. Много цитат летописец даёт без каких-либо ссылок. Такие выдержки обычно звучат как отдельные реплики внутри авторского текста[660] или включены в состав сложноподчинённых предложений в качестве придаточного[661].

Есть примеры, когда библейские цитаты звучат из уст героев ПВЛ. В одном из эпизодов сказания о грамоте славянской словами из книги «Деяний святых апостолов» говорит папа римский[662]. В некоторых случаях летописец ссылается на библейских персонажей. Сравнивая Святополка с Каином, автор приводит слова Ламеха, сопровождая их личным комментарием[663]. Рассчитывая на «догадливого» (по выражению А. С. Дёмина) читателя, летописец в поучении о казнях Божьих 1093 г. вспоминает одного из осуждённых вместе с Христом разбойников и по-своему излагает евангельский текст[664].

Скажем по примеру того разбойника: "Мы достойное получили по делам нашим".	«и мы осуждены справедливо, потому что достойное по делам нашим приняли, а Он ничего худого не сделал» (Лк 23: 41)

Харапалёва обращает внимание, что «при цитации в качестве вводящих слов обычно употребляются глаголы речи — чаще всего — **глаголати**, **речи** — вместо **писати**. По мнению А. С. Львова, это объясняется приёмом изложения летописца — всё передавать как сообщение очевидца»[665]. Скорее как исключение является отсылка к греческому источнику: **яко же пишется в лѣтописаньи гречьстѣмь** (17)[666].

Выводы: Анализ текстовых фрагментов с применением цитации показал, что автор прибегал к ним в особых случаях (для характеристики князей, их поступков, в связи с главным событием на Руси — принятием христианства, в «поучениях о казнях Божьих»). Как и все древнерусские книжники, летописец цитировал по памяти, большинство изречений подстраивал под конкретные объекты описания, отсюда многочисленные интерпретации и собственные трактовки. Наибольшей эмоциональностью, личным чувством пронизаны цитаты, вводимые глаголами 1-го лица ед. и мн. числа, где автор выступает в качестве «соавтора» цитируемого лица. Такие цитаты используются для комментирования таких знаковых исторических событий, как крещение Руси, или событий, отмеченных живым авторским участием, как нашествие Боняка на Печерский монастырь, встреча с ладожанами 1114 года.

3. Авторские пояснения

Летописец не просто излагал исторические факты и события, но стремился уточнять и объяснять географические определения, старые и новые названия племён, городов и т.д. Многие уточнения были заимствованы из Хронографа и Хроники Георгия Амартола, многие сделаны автором самолично, как, например, уточнение названия Кав-

касийских гор: **Кавкаисинския горы, рекше Ѵгорьски** (10). Летописец, говоря о Кавкасинских горах, имел в виду Карпаты, причём это отождествление сделано не произвольно, так как «Карпаты и в XIII веке продолжали называться горами «Кавокасьскими» или «Угорьскими». Кавказские же горы назывались в древней Руси — Ясскими… Таким образом, никакой путаницы русский летописец в эти географические определения не внёс»[667]. Угорские горы станут важнейшим географическим ориентиром: **По мнозѣхъ же времянѣх сѣли суть словѣни по Дунаеви, гдѣ есть ныне Ѵгорьска земля и Болгарьска** (10). С ними связан проход угров мимо Киева и покорение ими славян[668]. Из какого-то русского источника, общего для ПВЛ и Толковой Палеи, летописец позаимствовал отождествление нориков со славянами[669].

В рассказе о расселении славян автор-толкователь объясняет происхождение и название племён по месту из обитания: **И от тѣхъ словѣнъ разидошася по землѣ и прозвашася имены своими, гдѣ сѣдше на которомъ мѣстѣ.** Моравы произошли от реки Морава (11). Древляне получили название от лесов, в которых поселились (11). Племена, расположенные между Припятью и Двиной, стали называться дреговичами (11). Полочане получили название от реки Полота (11). Те, кто обосновался около озера Ильменя, назвались славянами и построили Новгород (11). От полочан произошли кривичи[670] и северяне[671]. От славянского народа и грамота стала называться славянской[672].

Летописец выделяет племена, которые говорят по-славянски, и те, которые платят Руси дань. В числе славяноговорящих выделяет бужан и объясняет название племени по местности, на которой они проживали[673]. Происхождение радимичей и вятичей от ляхов летописец связывает с именами двух братьев Радимом и Вяткой[674].

Стремление летописца всё объяснять выразилось в пояснении к первой летописной дате[675]. Из греческих исторических источников летописец, видимо, позаимствовал и определение варягов как русь, так как русскими в Византии называли не только славян, но и норманнов[676]. С варягами автор связывает этимологию словосочетания «Русская земля»[677]. Выясняя происхождение новгородцев[678], летописец подчёркивает чужеродность варягов и исконную принадлежность русских городов славянам, кривичам и другим славяноязычным племенам[679].

Так объясняет летописец, почему учителем славян является апостол Павел: **Тѣм же и словеньску языку учитель есть Павелъ, от него же языка и мы есмо Русь, тѣмъ же и нам Руси учитель есть Павелъ, понеже учил есть языкъ словѣнескъ и поставилъ есть епископа и намѣсника по себѣ Андроника словеньску языку** (23). Назва-

ние «русь» славянский народ получил от варягов[680]. Поляне — предки киевлян названы по месту проживания[681], хотя для автора намного важнее, что был един язык славянский. Проводится также мысль о единстве славянского народа, к которому относятся русские.

На страницах ПВЛ немало сведений о происхождении названий городов[682]. Весь текст за исключением последней фразы заимствован летописцем из Продолжателя Амартола. Уточнение в виде приписки «**мы же зовем Ондрѣянемъ градомъ**» — свидетельство авторского дополнения к тексту первоисточника. С именем Кия связано название городища Киевец[683]. В эпизоде сватовства Владимира к Рогнеде есть отступление, объясняющее происхождение и получение власти Рогволодом — отцом Рогнеды и название Турова: **Бѣ бо Рогъволодъ пришел изаморья, имяше власть свою в Полотьскѣ, а туры Туровѣ, от него же и туровци прозвашася** (54). В комментариях к ПВЛ Д. С. Лихачёв по этому поводу отмечал: «За этим кратким замечанием летописца, очевидно, скрывается какая-то этимологическая легенда, объясняющая происхождение названия Турова и княжеской династии в нём сидевшей (вроде того, как объясняется название Киева и происхождение местных киевских князей от Кия, или радимичей и вятичей от Радима и Вятко)»[684].

Название города Переяславль летописец объясняет тем, что на месте будущего города юноша кожемяка «переял славу» у печенежского богатыря[685]. По мысли Д. С. Лихачёва, «легенда об основании Переяславля не была первоначально приурочена к княжению Владимира, так как Переяславль упоминается задолго до княжения Владимира (в договоре с греками 907 года). Это поздняя вставка, которая появилась в начале XII века, когда слагалась ПВЛ и связывалась с именем Владимира I Святославича»[686].

Следуя своему обычному стремлению объяснять происхождение названий, летописец истолковывает название Печерского монастыря от пещеры, в которой жили чернецы[687]. Описание расположения Белгорода дается относительно Киева[688]. Название местечка Перунья отмель автор-толкователь объясняет тем обстоятельством, что во время избавления от языческих идолов, Перуна, выброшенного в Днепр, прибило ветром на отмель[689].

Помимо названий племён, городов, географических объектов, летописец растолковывает происхождение пословиц и поговорок. Так, пословицу, или дразнилку русских над радимичами: **Пищаньци волъчья хвоста бѣгають** (59), автор связывает с победой воеводы Владимира по прозвищу Волчий Хвост над своими врагами на реке Пищане. Наказанные за жестокость и притеснения славян обры были

истреблены Богом, поэтому сохранилась на Руси поговорка: **погибоша аки обрѣ** (14).

Иногда автор излагает своё понимание поведения летописных персон. Например, поясняет, почему назначение нового епископа вызвало у людей радость[690]. Бегство Владимира от печенегов автор оправдывает тем обстоятельством, что он был **с малою дружиною**» (85). Мученичеством и заступничеством Бориса и Глеба объясняет летописец необходимость достойно восхвалять этих страстотерпцев и прилежно им молиться[691]. Ужас, охвативший митрополита во время церемонии перенесения мощей святых Бориса и Глеба, летописец соотносит с его нетвёрдой верой[692]. Поход Владимира Мономаха на Глеба Всеславича 1116 года автор связывает с необузданной строптивостью Глеба[693].

Таким образом, авторские пояснения в ПВЛ указывают на исторические факты и явления, особенно нуждающиеся, с точки зрения средневекового книжника, в разъяснении, толковании. А это названия племён, городов, географических объектов, пословиц, поговорок, поступков персон. Авторские пояснения призваны не только информировать читателей, иногда они заключают в себе идеологическую компоненту: утверждают единство славянского языка и народа, его богоизбранность, независимость от Византии. Когда пояснения касаются исторических персон, они окрашиваются авторской оценкой. «Малая дружина» служит оправданием для бегства Владимира Святого, а буйство Глеба снимает ответственность с Мономаха, затеявшего военный наступательный поход против своего родича, оценочный элемент содержит указание на поведение митрополита. Наличие в тексте авторских пояснений, большинство их которых относятся к историко-этнографическому введению, можно объяснить стремлением древнего автора к достоверности, документальности изложения событий и в то же время склонностью к размышлениям, историческим разысканиям и догадкам.

Общие выводы главы: Словесно выраженным авторским «присутствием» в летописном тексте являются многочисленные ссылки, оговорки, пояснения, которые выполняют в тексте пространственно-временную, информативную, соединительную функции, служат для актуализации знаковых событий и явлений, решают задачи художественного плана. В некоторых случаях авторские ремарки помогают выяснить время и место работы книжника. Летописная система оговорок позволяет говорить о целостном авторском восприятии текста, умении «сопрягать события разных лет», сочетать документальность с личными наблюдениями.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Изучение проблемы летописного автора как текстовой категории потребовало решения методологических задач, направленных на определение способов обнаружения, фиксирования авторских экспликаций. Наиболее актуальным представился метод семантического и лексического отбора текстовых сообщений, обладающих признаками оценочности, субъективности, включённости авторской позиции в структуру повествования. Маркирующим признаком выступил «сам градус письма»[694], который в зависимости от объекта описания, ситуации, авторских интенций «повышался» или «понижался». В качестве вспомогательного методологического подхода, помогающего уточнить авторскую интенцию, использовался метод «аналогов-контекстов», предложенный А. С. Дёминым.

В виду расплывчатости понятий «авторского комплекса» представилось целесообразным использовать в качестве ключевого определение «автора» как «*авторской позиции*», под которой понимаем художественное выражение авторского сознания в произведении и шире — степень «присутствия»/«отсутствия» автора в тексте.

Включенность автора в структуру произведения может принимать разные формы[695]. Применительно к средневековому автору принято говорить о его ориентированности на традицию, его жанровой маске, растворенности автора в социальной среде и иных формах внеличностных позиций. Наши наблюдения показали достаточно многочисленные случаи преодоления летописцем позиций «вненаходимости» (М. М. Бахтин), «метапозиции» (М. Н. Виролайнен) и непосредственного личностного включения автора в изображаемое. Даже А. А. Шахматов, акцентировавший внимание на текстовой стороне «Повести временных лет», обмолвился как-то о «просторе», который предоставляла летопись «личному чувству автора»[696].

В ходе изучения текста «Повести временных лет» обнаружились *прямые* (очевидные) формы авторских экспликаций, которые были объединены нами в группу «очевидческих» текстов. *Косвенные* (неявные) формы, выявленные в оценках, интонациях и т. д., вошли в группу «аксиологических» текстов. Еще одну группу составили *внешние* (словесные) формы. На основе разных форм авторских экспликаций составлено две классификации: *семантическая и внешних (словесных) форм*.

«Очевидческие» тексты свидетельствуют о высокой степени авторского присутствия и характеризуются рядом признаков, которые позволяют говорить о ярко выраженной личностной позиции («*аз-позиции*») и позиции «*внутри события*». В числе наиболее употребительных отметим:

- прямые сообщения автора о себе;
- высказывания от 1-го лица;
- «корыстные» самоупоминания;
- субъективно-эмоциональные отклики на происходящее;
- полемическая запальчивость;
- аппеляция к свидетелям для утверждения достоверности/ложности факта;
- «художественное настоящее» как форма авторского присутствия.

Характерной для такого типа текстов является форма авторского сознания, при которой автор выступает как непосредственный участник описанных событий и герой произведения. Заметим, что «введение автором… в качестве персонажа самого себя»[697] впоследствии, в литературе Нового времени, стало традиционным для творчества многих писателей. Конечно, означенный приём не входил в сознательный замысел древнего книжника. Его задачей было документировать события, «следовать фактам, писать о том, что было»[698]. Именно этим обусловлен характер изложения материала с позиции «самовидца», участника, «послуха». При этом сам летописец отдаёт предпочтение информации, полученной по личным впечатлениям. Авторское «я» эксплицируется в основном в эпизодах, связанных с Киево-Печерским монастырём и его игуменом Феодосием Печерским, реже — в рассказах о диковинных чудесах и экстремальных природных явлениях.

Проявление эмоционального авторского начала соответствует в «очевидческих» текстах переключению в план 1-го лица, смене пространственно-временных точек зрения (от внешнего наблюдателя к непосредственному участнику), употреблению бытовой лексики, эмоциональной реакции на события, усиленной детализации изображения, увеличению заимствований из Священного Писания, служащих для выражения личных чувств. Мы согласны с О. В. Твороговым, что «художественность» летописных сообщений во многом определяется целями повествователя: «информирует ли летописец о происшедших событиях или рассказывает о них, создавая сюжетное повествование»[699]. Выполняя изобразительную, художественную функции, «очевидческие» тексты призваны сделать описание не

только достоверным, но и представляемым, даже если событие удалено от авторского времени на несколько веков.

Следует заметить, что «анонимность» как специфическая черта древнерусских памятников, есть следствие более широкого явления — некоего коллективного авторского сознания, позиции не столько «аз», сколько «мы». Такая коллективная точка зрения, или «*мы-позиция*» в большей степени свойственна «аксиологическим» текстам, характерной чертой которых является наличие безусловной оценочности, внутренней авторской сопричастности. Летописец не просто сообщает, «что было», а стремится указать, «хорошо» или «плохо» то, что было.

В центре внимания летописца — событие. В изображении событий прошлого в летописи имеет место своеобразная модернизация, выраженная введением христианского критерия в оценку языческих этносов, объяснение событий с точки зрения религиозного провиденциализма, опора на «двойственное самосознание» (см. выше соображения В. М. Живова), а также способность адаптировать греческую схему и методологию для оценки своих реалий. По мере приближения летописных сообщений к авторскому времени увеличивается количество комментариев-ссылок на Божественное волеизъявление. Единичные замечания переходят в развёрнутые рассуждения в духе христианского провиденциализма, открытое проявление чувств. С этой точки зрения характеризуется центральное событие ПВЛ — крещение, междоусобные конфликты, договорные обязательства, печерские события, нашествия иноплеменников, победы русских князей. В Поучении о казнях Божьих авторская позиция облекается в форму прямого морализирования, и текст может быть рассмотрен как прямое выражение личной (при учёте коллективистского «мы») позиции летописца. Маркирующими признаками текстов выступают цитации, вводимые местоимениями и глаголами в форме 1-го лица, субъективно-эмоциональные высказывания «от себя» и оценки (**грѣхъ ради нашихъ**).

Киевоцентристская позиция, соответствующая в авторском представлении общерусской, обусловила повышенное внимание к великим киевским князьям. Исследование способов изображения летописных князей подтверждает доводы учёных о наличии двух ведущих способов: «эпического» и «религиозно-дидактического». Первый способ, в основном, используется в изображении князей довладимирова периода и характеризуется нейтральным освещением фактов и событий, авторским взглядом, приемлющим мир, косвенным характером оценок. В изображении же князей послевладимирова периода

появляются императивные интонации, речь становится пристрастной и взволнованной, авторское отношение и оценки прямыми.

Наряду с характерными способами комментирования должно констатировать приёмы, не укладывающиеся в рамки «традиционалистского типа художественного сознания» (выражение Е. Л. Конявской). К их числу отнесём изображение «психологического состояния» персонажей, «внутренних переживаний», переключение внимания с внешних, подвижных проявлений героя на внутреннюю, скрытую сторону его поведения, т.е. перемещение авторского внимания с «поступка» как конечного результата на «процесс», на «путь к поступку» (выражение А. А. Шайкина).

Проведенные в работе наблюдения побуждают нас внести коррективы в выводы И. П. Ерёмина и Д. С. Лихачёва об «однолинейности» в изображении летописного человека, «немотивированных перевоплощениях», «раздвоении героя». Авторское отношение к персонам не замыкается рамками погодной статьи, а выстраивается в соответствии с существовавшими морально-этическими нормами при учёте реальных качеств исторических деятелей.

Сложная гамма авторских отношений присутствует в оценке князей. Ещё более эмоциональны по силе выражения комментарии-оценки лиц из княжеского окружения, уличённых в измене, совершивших тяжкие злодеяния. Враждебное отношение к волхвам обусловлено идеологическими соображениями, отсюда стремление связать их деяния с бесовским наущением, а их веру и богов объявить негативной частью христианских представлений. Индивидуализированные портреты церковных иерархов плохо согласуются с преобладающим в науке мнением о повторяемости и стереотипности портретов людей и их качеств в древнерусской литературе. Объективность, учёт реальных свойств исторических личностей отразились даже в комментировании врагов. И здесь уместно сказать об известной амбивалентности древних авторов в оценках изображаемого.

Таким образом, изображение летописного человека имеет многоуровневый характер, нередко отличается немалой сложностью, черты личности могут иметь смешанный характер. Цельность изображения достигается устойчивыми идеологическими, нравственными и эстетическими критериями, выражающими авторскую позицию.

Наиболее употребительными в аксиологических текстах являются непрямые формы авторского комментирования и оценок: описание ситуации и поведение в ней персоны, описание заслуг, поступков; диалоги, монологи, реплики персонажей; тайные помыслы и реакции; детали события; отождествления отечественных

героев с библейскими персонажами; цитаты из Священных книг; указания на связь с «первыми» князьями, с высшими силами, народом, Печерским монастырём, Феодосием и др. Авторский голос бывает слышен даже в нейтральных, на первый взгляд, сообщениях, и здесь его особый тембр позволяют различить выстраиваемые им же внутритекстовые связи.

Важным средством характеристики героев являются некрологические статьи, в которых основными критериями оценки выступают: «ратные подвиги», «христианские добродетели», «книжная образованность» (определения А. А. Пауткина). По наличию или отсутствию некрологов, по их характеру и тону можно судить об отношении летописца к тому или иному князю[700]. Маркирующие признаки: объём статьи, степень распространённости, портрет, обстоятельства смерти, реакция людей на неё, контекстуальное окружение. Отсутствие традиционного плача, похвалы, т.е. так называемые умолчания в сообщениях о смерти киевских князей могут быть рассмотрены как форма негативного авторского отношения. При отсутствии маркированного автора достаточно ярко представлена авторская позиция, которую можно определить как «*минус-позиция*».

Прямые формы авторского комментирования в виде инвектив звучат в адрес нескольких категорий персонажей: князей-узурпаторов; князей, пренебрегающих интересами отчины; не желающих креститься; прелюбодеев и некоторых других. Объёмные лирические отступления посвящены князьям-праведникам, князьям-просветителям, готовым пожертвовать личными интересами во благо государственных, следовать заветам отцов и дедов, способствовать консолидации усилий в борьбе с внешними врагами и внутренними распрями. Прямые оценки в форме морализирования, эмоциональных реплик, оценочных эпитетов, полемических замечаний высказываются в адрес братоубийц, предателей, нарушителей договорных обязательств, разрушителей христианских святынь, «злых советников», волхвов.

Не только события и персоны нуждались в авторских комментариях, но и всякого рода явления. С позиции христианской морали осмысляются проблемы власти, нашествий иноплеменников, правомерности выбора христианства, знаковости природных явлений, человеческой природы, книжной мудрости, редко — брака и семьи. Причём это не отдельные размышления на тему, а целостные художественные построения, составляющие единый сюжет с предшествующими сообщениями. Авторские отступления и комментарии разнообразны по

форме и эмоциональной окраске. Развёрнутые комментарии-размышления обрамляют летописные сообщения о нашествии иноплеменников, которые осмысляются как наказание Господне за грехи. Знаковый характер обретают природные явления, которые обнаруживают символическую связь с последующими событиями. Доминирующей оказывается тот взгляд, что знамения предвещают «недобрые» последствия **не добро бысть**, но иногда **знаменья бо бывають ованазло, ова ли на добро**. При этом, «добрые» последствия необходимо заслужить, отмолить у Бога.

В форме авторских отступлений-размышлений представлены летописные сообщения о юном и мудром князе, о злых людях, добрых и злых жёнах. Широкими полномочиями наделяет летописец князей. Являясь ставленниками Бога, они способны завоевать у Всевышнего прощение и избавить страну от всяческих страданий. Между тем, рядовому человеку предоставлено лишь право выбора между добром и злом. Люди, злые по самой своей природе, ограничены и в этом, вседозволенность и отсутствие страха перед Богом, крестом и людьми делает их опаснее бесов. Злыми чертами наделяется зачатый вне брака плод. В форме прямого морализирования выражено авторское отношение к женскому прельщению и греху прелюбодеяния.

Взгляд автора-христианина, стремящегося показать явные превосходства своей веры, проявился в рассуждениях о разных «законах» (религиях). В описании впечатлений русских послов от службы в Софии летописец воспользовался приёмом «остранения», его авторскую позицию можно обозначить как «*общую позицию-оценку*». Идеологическое задание обслуживает внесённая в «Повесть временных лет» «Корсунская легенда».

В целом, аксиологические тексты выступают в функции комментариев к событиям, явлениям, поступкам персон; отражают религиозные, политические, идеологические предпочтения древнерусского автора, служат проводником его мыслей, настроений, чувств. Между тем, говоря словами М. И. Сухомлинова, «чувства его небезотчётны, они основываются на верном взгляде на вещи»[701]. При этом личные впечатления древнерусского автора соответствовали «коллективному опыту общества»[702].

Действительно, в аксиологических текстах преобладает коллективная точка зрения — «мы-позиция», но она включает в себя и «личную позицию», которая проявляется в отборе сведений о Кие, Рюрике, о месте крещения Владимира, в амбивалентном отношении к Ольге и древлянам, к убийству Игоря, к Боняку, в изображении внут-

реннего состояния Святополка и во многих других случаях, рассмотренных нами в соответствующих главах диссертации.

К числу внешних (словесных) авторских проявлений нами были отнесены авторские ремарки, цитации, пояснения, которые выполняют в тексте пространственно-временную, информативную, соединительную функции, служат для актуализации знаковых событий и явлений, решают задачи художественного плана. Летописная система оговорок не согласуется с утверждениями И. П. Ерёмина и Д. С. Лихачёва о «фрагментарном», «допрагматическом» мышлении летописца, а, напротив, позволяет говорить о целостном авторском восприятии текста, умении обозревать совокупность событий и последовательно их выстраивать, сочетать документальность с личными наблюдениями.

Как показывает наше исследование, в «Повести временных лет» наряду с характерной для летописного жанра формой выражения авторского сознания, определяемого в современном литературоведении как объективный повествователь[703], достаточно активно присутствуют иные формы авторского самовыражения. Проанализированный материал продемонстрировал, что довольно часто автор-летописец относится к описываемым событиям, персонам, явлениям не бесстрастно, а заинтересованно, эмоционально, ему свойственна субъективность восприятия настоящего. Наиболее явственно авторский голос звучит в эпизодах, где автор — составитель летописи — оказывается участником описываемых событий, выступая в тексте как субъект и объект речи одновременно. Такое выражение авторского сознания можно обозначить как форму «автор-рассказчик»[704]. Характерной для «очевидческих» текстов является употребление местоимений 1-го лица ед. числа, подчёркивающих не только документальность и подлинность летописного изложения, но и авторскую субъективность, индивидуальность, независимость. В нашем исследовании мы называем такую позицию «*аз-позицией*» («личностной» позицией).

Ещё одним способом выражения усиленного авторского начала в «Повести временных лет» являются различные виды отступлений-комментариев, в том числе пространные рассуждения в духе христианского провиденциализма, полемические замечания, комментарии-размышления, как правило, морально-дидактического содержания. Своеобразными способами авторского самовыражения и организации структуры летописи в единое целое служат короткие замечания, близкие по форме к ремарке в драматическом произведении. В «аксиологических» текстах автор выступает в роли субъекта речи и

субъекта сознания. В данном случае речь идёт о такой форме выражения авторского сознания как автор-комментатор (оценщик) изображаемого. Его личностная точка зрения сливается с коллективной, образует с ней неразрывное единство, закреплённое в тексте использованием местоимения «мы». Отсюда определение «*мы-позиция*» в отношении «аксиологических» текстов.

Таким образом, в «Повести временных лет» доминируют три основные формы выражения авторского сознания: автор-повествователь, автор-очевидец (участник) описываемых событий, автор-комментатор. Авторская позиция представлена в следующих разновидностях: «*аз-позиция*» («личностная» позиция), «*мы-позиция*» (коллективная позиция), имеет место также «*общая позиция-оценка*» (автор=герой), позиция «*внутри события*», «*минус-позиция*».

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См., например: *Кожевникова Н. А.* Типы повествования в русской литературе XIX — XX вв. — М., 1994; *Манн Ю. В.* Автор и повествование // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. — М., 1994; *Барт Р.* Избранные работы. Семиотика. Поэтика. — М., 1989; *Шмид В.* Нарратология. — М., 2003; *Орлова Е. И.* Образ автора в литературном произведении: Учебное пособие. — М., 2008.

[2] *Аверинцев С. С.* Авторство и авторитет // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. — М., 1994. — С. 105—125. Сходные мысли высказывает А. М. Ранчин: В древнерусской литературе «ценилось прежде всего не авторство, а авторитет пишущего». — *Ранчин А. М.* Своеобразие древнерусской литературы. — Апрель, 2010 // http://www.portal-slovo.ru/philology/42393.php.

[3] *Конявская Е. Л.* Автор в литературе Древней Руси (XI — XV в.). — М., 2000. — С. 3.

[4] Кроме работ, указанных выше, см.: *Виноградов В. В.* Проблема образа автора в художественной литературе // *Виноградов В. В.* О теории художественной речи. — М., 1971; *Бахтин М. М.* Автор и герой в эстетической деятельности // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. — М.: Искусство, 1986; *Бахтин М. М.* Формы времени и хронотопа в романе // Бахтин М. М. Вопросы литературы и эстетики: Исследования разных лет. — М., 1975; Целостность литературного произведения и экспериментальный словарь литературоведческих терминов // *Корман Б. О.* Избранные труды по теории и истории литературы. — Ижевск, 1992; *Успенский Б. А.* Поэтика композиции. — СПб., 2000; *Хализев В. Е.* Теория литературы. — М., 1999 и др.

[5] Постановка этой проблемы и её решение находятся в поле зрения исследований А. А. Шайкина. См.: *Шайкин А. А.* «Се повести времяньных лет…» От Кия до Мономаха. — М., 1989; Поэтика и история: На материале памятников русской литературы XI — XVI веков. — М., 2005; «Повесть временных лет»: История и поэтика. — М., 2010. Структурное единство ПВЛ в последнее время подчёркивается *А. А. Гиппиусом, В. Я. Петрухиным, А. Тимберлейком, А. М. Ранчиным*.

[6] *Конявская Е. Л.* «Границы» древнерусской литературы и проблема жанров // Жанры и формы в письменной культуре средневековья. — М., 2005. — С. 250.

[7] *Орлова Е. И.* Образ автора в литературном произведении. — С. 4.

[8] Современное издание: *Шахматов А. А.* История русского летописания. Т. I. Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн.1: Разыскания о древнейших русских летописных сводах. — СПб., 2002; Т. I. Кн.2: Раннее русское летописание XI — XII вв. — СПб., 2003.

[9] *Абрамович Д. И.* Исследование о Киево-Печерском патерике как историко-литературном памятнике. — СПб., 1902.

[10] *Серебрянский Н.* Древнерусские княжеские Жития. — М., 1915.

[11] *Воронин Н. Н.* Анонимное сказание о Борисе и Глебе, его время, стиль и автор // ТОДРЛ. Т. 13. — М.-Л., 1957.

[12] *Присёлков М. Д.* История русского летописания XI — XV вв. — М.-Л., 1940.

[13] *Лихачёв Д. С.* «Повесть временных лет» (Историко-литературный очерк) // Повесть временных лет.ч.2. Приложения. Статьи и комментарии Д. С. Лихачёва / Под ред. чл.-корр. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц. — М.-Л., 1950 и ряд других работ.

[14] *Рыбаков Б. А.* Древняя Русь: сказания, былины, летописи. — М., 1963.

[15] См.: *Кусков В. В.* История древнерусской литературы: Учеб. для филол. спец. вузов. 5-е изд., испр. и доп. — М., 1989.

[16] *Бугославский С. А.* К вопросу о характере и объёме литературной деятельности преподобного Нестора // Известия Отделения русского языка и словесности Российской Академии наук. Т. 19 Кн.1. — СПб., 1914.

[17] *Истрин В. М.* Замечания о начале русского летописания // Известия ОРЯС. Т. 26. — Л., 1921; Т. 27 — Л., 1922.

[18] *Черепнин Л. В.* Повесть временных лет, её редакции и предшествующие ей летописные своды // Исторические записки. Т. 25. — М., 1948.

[19] *Ильин Н. Н.* Летописная статья 6523 года и её источник. — М., 1957.

[20] *Насонов А. Н.* История русского летописания X — начала XVII в. Очерки и исследования. — М., 1969.

[21] *Кузьмин А. Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. — М., 1977.

[22] *Мюллер Л.* О принципах реконструкции и перевода Несторовой летописи // Средневековая Русь Вып. 4 / Отв. ред. А. А. Горский. — М., 2004. — С. 50—65.

[23] *Поппэ А. В.* К чтению одного места в «Повести временных лет» // ТОДРЛ. Т. 27. — Л., 1969.

[24] *Милов Л. В.* Кто был автором «Повести временных лет»? // От Нестора до Фонвизина: Новые методы определения авторства. — М., 1994.

[25] *Гиппиус А. А.* Рекоша дружина Игореви: К лингвотекстологической стратификации Начальной летописи // Russian Linguistics, 2001.

[26] *Михеев С. М.* К истории рукописи Печерской летописи в XII в. // Древняя Русь. — №3. — М., 2009. — С. 76—78.

[27] *Никитин А. Л.* Инок Иларион и начало русского летописания: Исследование и тексты. — М., 2003. — С. 8.

[28] *Алешковский М. Х.* Повесть временных лет. Судьба литературного произведения Древней Руси. — М., 1971. — С. 103.

[29] *Сухомлинов М. И.* О древней русской летописи как памятнике литературном // СОРЯС. Т. 85, №1. — СПб., 1908.

[30] *Хрущов И. П.* О древнерусских исторических повестях и сказаниях. XI — XII столетие. — Киев, 1878.

[31] *Ерёмин И. П.* Литература Древней Руси (Этюды и характеристики). — М.; Л., 1960.

[32] *Творогов О. В.* Сюжетное повествование в летописях XI — XIII вв. // Истоки русской беллетристики. — Л., 1970 — С. 34—44.

[33] *Ерёмин И. П.* Киевская летопись как памятник литературы // Ерёмин И. П. Литература Древней Руси (Этюды и характеристики). — М.-Л., 1960. — С. 98—131.

[34] См.: *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»: История и поэтика. — М., 2010.

[35] *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»: История и поэтика. — С. 8.

[36] *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…» От Кия до Мономаха. — С. 213.

[37] Из рукописного архива *А. А. Шайкина*.

[38] *Лихачёв Д. С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. — М.-Л., 1947; «Повесть временных лет» (Историко-литературный очерк). — М.-Л., 1950. — С. 5—148.

[39] *Ерёмин И. П.* Повесть временных лет. Проблемы её историко-литературного изучения. — Л., 1946.

[40] *Лихачёв Д. С.* Поэтика литературы // Художественно-эстетическая культура Древней Руси. XI — XVII века. — М., 1996. — С. 60—61.

[41] *Лихачёв Д. С.* «Повесть временных лет». — С. 48.

[42] *Ерёмин И. П.* Повесть временных лет. Проблемы её историко-литературного изучения. — С. 9.

[43] Критический пересмотр их концепций предпринял А. А. Шайкин. — *Шайкин А. А.* Поэтика и история: На материале памятников русской литературы XI — XVI веков. — С. 25—66.

[44] *Конявская Е. Л.* Авторское самосознание древнерусского книжника (XI — середина XV в.). — М., 2000. — С. 5.

[45] *Конявская Е. Л.* Проблема авторского самосознания в летописи // Древняя Русь. — №2. — М., 2000.— С. 65—76.

[46] *Толстой Н. И.* Этническое самопознание и самосознание Нестора Летописца, автора ПВЛ // Из истории русской культуры. Т. I. — М., 2000. — С. 441—447.

[47] *Живов. В. М.* Об этническом и религиозном самосознании Нестора Летописца // Живов В. М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. — М., 2002. — С. 170—186.

[48] *Харпалёва В. Ф.* Специфика авторского самовыражения в «Повести временных лет» (К вопросу об образе автора в древнерусской литературе) // Филологические науки. — №4. — М., 1992. — С. 104—108.

[49] *Харпалёва В. Ф.* Специфика авторского самовыражения в «Повести временных лет». — С. 107, 104.

[50] *Сендерович С. Я.* Метод Шахматова, раннее летописание и проблема начала русской историографии // Из истории русской культуры Т. I (Древняя Русь). — М., 2000.

[51] *Пиккио Р.* Смысловые уровни в древнерусской литературе // Пиккио Р. Slavia Orthodoxa: Литература и язык / Отв. ред. Н. Н. Запольская, В. В. Калугин. — М., 2003.

[52] *Данилевский И. Н.* «Повесть временных лет»: Герменевтические основы изучения летописных текстов. — М., 2004.

[53] *Данилевский И. Н.* «Повесть временных лет». — С. 266—272.

[54] *Дёмин А. С.* «Подразумевательное» повествование в «Повести временных лет» // Герменевтика Древнерусской литературы. Сб. 12. — М., 2005; Поэтика рассказа о ва-

вилонском столпе в «Повести временных лет» и умонастроение летописца // Вестник славянских культур. №3 (XIII). — М.: ГАСК, 2009. — С. 64—76.

[55] *Срезневский И. И.* Чтения о древний русских летописях // ИОРЯС за 1903 г. Т. VIII, Кн. 1. — СПб., 1903. — С. 153.

[56] *Толочко П. П.* Русские летописи и летописцы X — XIII вв. — СПб., 2003.

[57] М. Н. Виролайнен, исследуя проблему соотношения литературы и истории, назвала основную массу средневековой словесности историческим постбиблейским преданием, которое «является не чем иным, как самоописанием, самоинтерпретацией, собиранием в слове основных жизненных смыслов. И за редкими исключениями это собирание смыслов осуществляется как раз не из метапозиции профессионального историка, а исходя из включенной в описание субъективности настоящего». «Метапозиция» в данном контексте означает, видимо, позицию вненаходимости. Применительно к ПВЛ можно говорить о позиции включённости, которую занимал летописец, воспроизводя жизненный материал. — См.: *Виролайнен М. Н.* Филология в информационном обществе // Русская литература. — №1. — СПб., 2008. — С. 78.

[58] Основания и принципы этой классификации выявятся далее в конкретных наблюдениях.

[59] *Повесть* временных лет. ч. 1. Текст и перевод. Подготовка текста Д.С. Лихачёва и Б. А. Романова / Под ред. чл.-корр. АН СССР В. П. Адриановой-Перетц. — М.-Л., 1950. — С. 108. Далее страницы в тексте в скобках.

[60] «...**прията же быхъ въ нь прпдбныимь игоуменъмь стефанъмь. и яко же ѡт того остриженъ бывъ. и мьнишьскыя одежа съподобленъ**». При нем же Нестор стал диаконом. К Стефану Нестор преисполнен величайшего почтения. — *Житие* Феодосия Печерского // Успенский сборник XII — XIII вв. / Издание подготовили О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон / под ред. С. И. Коткова. — М., 1971. Л. 67б. — С. 134—135.

[61] *Конявская Е. Л.* Авторское самосознание древнерусского книжника (XI — середина XV в.). — М.: Языки русской культуры, 2000. — С. 19, 20.

[62] Там же. — С. 22.

[63] *Толочко П. П.* Русские летописи и летописцы X — XIII вв. — СПб., 2003. — С. 50, 51.

[64] См.: *Конявская Е. Л.* Авторское самосознание древнерусского книжника. — С. 22, 23.

[65] *Толочко А.* Перечитывая приписку Сильвестра 1116 г. // Ruthenica. Київ. Т. VII. — 2008. — С. 155.

[66] *Чернин С. Б.* Повествовательная структура Слова о черноризце Исакии в составе ПВЛ // Вестник УдГУ. Серия «История». 2005. — С. 82—95 // http://medievalrus.narod.ru/chernin.htm.

[67] *Чернин С. Б.* Там же // http://medievalrus.narod.ru/chernin.htm.

[68] *Конявская Е. Л.* Авторское самосознание древнерусского книжника. — С. 48—49.

[69] Следует заметить, что позиция Е. Л. Конявской не совпадает с позицией А. А. Шахматова, который считал, что отличия между Житием Феодосия и сведениями о нём в ПВЛ объясняются тем, что ПВЛ Нестор писал через 20 лет после Жития. — *Конявская Е. Л.* Там же. — С. 47.

[70] *Чернин С. Б.* Там же // http://medievalrus.narod ru/chernin.htm.

[71] *Чернин С. Б.* Там же // http://medievalrus.narod.ru/chernin.htm.

[72] В комментариях к ПВЛ Д. С. Лихачёв пишет: «В ведении рассказа от первого лица можно видеть характерную манеру Нестора». *Повесть* временных лет. Ч. 2.

Приложения. Статьи и комментарии Д. С. Лихачёва / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. — М.-Л., 1950. — С. 416. Вопреки этому распространённому мнению, В. Н. Русинов считает, что «…ведение рассказа от первого лица…вовсе не является какой-то специфической чертой стиля Нестора, а свойственно большинству (до 85%) агиографических текстов, бытовавших в обращении в то время». *Русинов В. Н.* Особенности организации текста в сочинениях Нестора Киевопечерского (в связи с проблемой Нестора — летописца) // Языковая культура Древней Руси / Межвузовский сб. — Нижний Новгород, 1991. — С. 65.

[73] А. А. Шайкин достаточно подробно анализирует статью 1091 года с позиции автора-участника и отмечает: «Преодоление летописного лаконизма, подчёркнутое внимание к деталям можно объяснять тем, что перед нами рассказ очевидца-участника события, но всё же главное, конечно, в том, что это — рассказ «о чудесах святого», а для братии Феодосий уже и в это время — святой. Чудо надлежит описать как можно достовернее и точнее, а это несколько бытовизирует событие». — *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»: История и поэтика. — М., 2010. — С. 270.

[74] Здесь подходит методика поиска автора, предложенная А. С. Дёминым. — См.: *Дёмин А. С.* Поэтика рассказа о вавилонском столпе в «Повести временных лет» и умонастроение летописца // Вестник славянских культур. №3 (XIII). — М.: ГАСК, 2009. — С. 64—76.

[75] *Срезневский И. И.* Матеріалы для словаря древне-русскаго языка по письменнымъ памятникамъ. В 3-х тт. Т. 3. — СПб., 1912. — С. 1161—1163.

[76] Аналогичные примеры: **И Богъ великый вложи ужасть велику в половцѣ** (184), **Половци же ужасошася, от страха не възмогоша ни стяга поставити** (186), **Глѣбови же, узрившю, оужасеся сердцемь, и нача ся молити Глѣбъ Володимеру, шля от себе послы** (201).

[77] *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 270.

[78] **На другый же день собрашася епископи: Єфрѣмъ Переяславьскый, Стефань Володимерьскый, Иоан Черниговьскый, Маринъ Гурьгевьский, игумени от всѣхъ манастыревъ с черноризци; придоша и людье благовѣрнии, и взяша мощѣ Феодосьевы с тѣмьяномъ и съ свѣщами. И принесше положиша 'и в церкви своей ему, в притворѣ на десной странѣ, месяца августа въ 14 день, в день четвертъкъ, въ час 1 дне, индикта 14, лѣта... И праздноваша свѣтло въ тъ день** (139).

[79] *Конявская Е. Л.* Авторское самосознание древнерусского книжника… — С. 44—45.

[80] *Гимон Т. В., Гиппиус А. А.* Русское летописание в свете типологических параллелей // Жанры и формы в письменной культуре средневековья. — М., 2005. — С. 182—183.

[81] Именно таким представляет процесс составления статьи 6599/1091 Ю. А. Артамонов. При этом автору-участнику исследователь отводит роль составителя ПВЛ. — *Артамонов Ю. А.* К вопросу о времени и истории написания летописного рассказа статьи 6599 (1091) г. о перенесении мощей преподобного Феодосия Печерского // Древняя Русь — №3. — М., 2008. — С. 11—12.

[82] Исследователь конца XIX века атрибутировал автору статьи 1096 года создание ПВЛ. — *Хрущов И. П.* О древнерусских исторических повестях и сказаниях. XI — XII столетие. — Киев, 1878. — С. 29—30.

[83] **Безбожныѣ же сынове Измаилеви высѣкоша врата манастырю, и поидоша по кельямъ, высѣкающе двери, и изношаху аще что обрѣтаху в кельи; посемь въжгоша домъ святыя Владычицѣ нашея Богородице, и придоша к церкви, и зажгоша двери, яже къ угу устроении, и вторыя же к сѣверу, и влѣзше в притворъ у гроба Феодосьева, емлюще иконы, зажигаху двери и укаряху Бога и законъ нашь** (151—152).

[84] Именно так понимает структуру статьи 1096 года А. А. Пауткин: «Здесь словно переплетаются наблюдения ратника, хорошо осведомленного относительно военных событий, и монаха, испуганного и удрученного бесчинствами половцев. Налицо как бы два автора: первый создает подробное бесстрастно-эпическое описание переговоров, движение войск, сражений; второй — вносит в рассказ эмоциональное начало». — *Пауткин А. А.* Батальные описания Ипатьевской летописи (проблемы жанра и стиля) // Дисс.... канд. филологических наук. — М., 1982. — С. 35—36.

[85] *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 170—171.

[86] А. Л. Никитин усматривает в Василии единого автора всех эпизодах от первого лица, которые другие исследователи приписывают Нестору или Сильвестру. — *Никитин А. Л.* Инок Иларион и начало русского летописания: Исследование и тексты. — М., 2003. — С. 163.

[87] **Се слышю, оже мя хочетъ дати ляхом Давыдъ; то се мало ся насытилъ крове моея, а се хочеть боле насытитися, оже мя вдасть имъ? Азъ бо ляхом много зла творих, и хотѣлъ есмь створити и мстити Русьскѣй земли. И аще мя вдасть ляхом, не боюся смерти; но се повѣдаю ти поистинѣ, яко на мя Богъ наведе за мое възвышенье** (176).

[88] *Шахматов А. А.* Повесть временных лет.ч. 1. Вводная часть. Текст. Примечания. — Пг., 1916. — С. XXII. О поповстве Василия говорила и В. П. Адрианова-Перетц: «Это — поп Василий, близкий к князю и Выдубецкому монастырю, о котором упоминает как о резиденции Василька в ту пору, когда замышлялось над ним насилие. Явная симпатия к Мономаху и причастность попа Василия к Выдубецкому монастырю, где игуменствовал Сильвестр, говорят за то, что его сказание было включено в Повесть временных лет не Нестором, а Сильвестром». — *История* русской литературы. Т. I. Литература XI — начала XIII века. — М.-Л., 1941. — С. 287.

[89] *Алешковский М. Х.* Повесть временных лет. Судьба литературного произведения в Древней Руси. — М. 1974. — С. 49.

[90] Некоторые учёные придерживаются мнения, что история ослепления написана со слов Василька Ростиславича. — См.: *Хрущов И. П.* О древнерусских исторических повестях и сказаниях XI — XII столетия. — Киев, 1878. — С. 39.

[91] Такой же точки зрения придерживается А. А. Шайкин: «…там нет прямого употребления первого лица потому, что он (Василий — ОИ) не был вовлечён в действие, это позволило ему сохранить позицию внешнего, «стороннего» (в смысле авторской точки зрения) наблюдателя». — *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…» От Кия до Мономаха. — С. 184.

[92] По мысли исследователя, автор «чужд агиографической риторики, он не помещает в свой рассказ молитвы и плача Василька (что косвенно свидетельствует о его непричастности к духовенству)…». — *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 180.

[93] **И се влѣзоша послании Святополком и Давыдомь, Сновидъ Изечевичь, конюх Святополчь, и Дьмитръ, конюх Давыдовъ, и почаста простирати коверъ, и простерша яста Василка и хотяща ’и поврещи; и боряшется с нима крѣпко, и не можаста его поврещи** (173).

[94] **И приступиста ина два, и сняста другую дску с печи, и сѣдоста, и удавиша ’и рамяно, яко персем троскотати** (173).

[95] Существуют и иные версии. Так, И. П. Хрущов считает, что Василий не мог быть очевидцем ослепления и последующих событий, о случившемся ему рассказал Василько. В качестве подтверждения своей мысли исследователь приводит следующий аргумент: «После первой мучительной боли Василько лишился чувств и очнулся только в другом городе — Здвижени. И мы ничего не знаем, что происходило в этот

промежуток времени. С тех пор, как очнулся князь, мы опять знаем все то, что он чувствовал, слышал, говорил…». *Хрущов И. П.* О древнерусских исторических повестях и сказаниях… — С. 39.

[96] *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 216.

[97] *Шахматов А. А.* Сказание о призвании варягов. Посвящается памяти А.Н. Пыпина. — СПб., 1904 / Отд. оттиск из ИОРЯС. Т.9. кн.4. — С. 25, 28. Та же точка зрения проведена в работе: *Шахматов А.А.* Корсунская легенда о крещении Владимира /Оттиск из сборника статей в честь В.И. Ламанского. — СПб., 1906. — С. 104.

[98] *Шахматов А. А.* Нестор-летописец // Записки наукового товариства ім. Шевченка. Т. 117—118 за 1913 г. — Львов, 1914. — С. 38—40.

[99] *Перевощиков В.* О русских летописях и летописателях по 1240 год. Материалы для истории Российской словесности. — СПб., 1836.

[100] *Алешковский М. Х.* Повесть временных лет. Судьба литературного произведения в Древней Руси. — С. 49.

[101] *Цыб С. В.* Древнерусское времяисчисление в «Повести временных лет»: Монография. — Барнаул: Изд-во Алтайского ун-та, 1995. — С. 41.

[102] *Хрущов И. П.* О древнерусских исторических повестях и сказаниях…. — С. 35.

[103] *Кузьмин А. Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. — С. 79.

[104] *Кузьмин А. Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. — С. 164, 165.

[105] *Никитин А. Л.* Инок Иларион и начало русского летописания. — С. 167.

[106] Д. С. Лихачёв отмечал: «Судя по известию 1114 г., он ездил вместе со старшим сыном Владимира Мономаха — Мстиславом — в Ладогу на закладку каменной стены. Следовательно, это летописец, близкий Мстиславу, а, возможно, как предполагал М. Д. Присёлков, и сам Мстислав». — *Повесть* временных лет (Историко-литературный очерк) // Повесть временных лет. Подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д. С. Лихачёва / Под ред. В. П. Адриановой-Перетц. — СПб., 1996. — С. 346.

[107] *Алешковский М. Х.* Повесть временных лет… — С. 12.

[108] Л. Мюллер: «…мы не знаем, когда и как долго находился летописец на севере Руси, мы точно не знаем когда и даже не знаем, где он беседовал с Гюрятой Роговичем, и потому летописные рассказы под 1096 г. и 1114 г., изложенные от первого лица, мало что дают нам для датировки работы летописца и вовсе не могут служить доказательством существования редакции ПВЛ 1118 г.». — *Мюллер Л.* О принципах реконструкции и перевода Несторовой летописи. Средневековая Русь. Выпуск 4 / Отв. ред. А. А. Горский. — М., 2004. — С. 171.

[109] Используем терминологию В. Шмида. — см.: *Шмид В.* Нарратология. — М., 2003.

[110] **Бѣ бо мужь благъ, и кротокъ и смѣренъ, огрѣбаяся всякоя вещи, его же и гробъ есть въ Печерьском монастыри, в притворѣ, иде же лежить тѣло его, положено мѣсяца иуня въ 24** (186).

[111] Д. С. Лихачёв: «Служебные неудачи Вышаты и его сына Яна Вышатича, их воззрения на политические события своего времени превосходно объясняют характер сообщенных ими сведений о своих предках. С упорством обиженных подчеркивают Вышата и Ян Вышатич свое родство роду киевских князей. Выяснение этого родства через Малушу составляет один из существенных моментов летописных известий о Добрыне». — *Лихачев Д. С.* «Устные летописи» в составе Повести временных лет // Д.С. Лихачев. Исследования по древнерусской литературе. — Л.,1986. — С. 131—132.

[112] *Толочко П. П.* Русские летописи и летописцы X — XIII вв. — СПб., 2003. — С. 46.

[113] Так, когда после смерти Всеволода возникла половецкая угроза, отягощённая внутренними распрями между Владимиром и Святополком (1093 г.), словами Яна автор обращается к князьям: «**Почто вы распря имата межи собою? А погании губять землю Русьскую. Послѣди ся уладита, а нонѣ поидита противу поганым любо с миромъ, любо ратью**» (143).

[114] *Лихачёв Д. С.* «Устные летописи» в составе Повести временных лет. — С. 134.

[115] *Кузьмин А. Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. — С. 159.

[116] *Никитин А. Л.* Инок Иларион и начало русского летописания. — С. 164.

[117] **Святославъ бяше Переяславци, и затворися Волга въ градѣ со унуки своими, Ярополкомъ и Ольгомъ и Володимеромъ, въ градѣ Киевѣ. И оступиша печенѣзи градъ в силѣ велицѣ, бещислено множьство около града, и не бѣ лъзѣ изъ града вылѣсти, ни вѣсти послати; изнемогаху же людье гладомъ и водою** (47).

[118] *Толочко П. П.* Русские летописи и летописцы… — С. 19.

[119] Там же. — С. 20.

[120] *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 354.

[121] *Шайкин А. А.* Функции времени в «Повести временных лет» // Поэтика и история: На материале памятников русской литературы XI — XVI веков: Учебное пособие. — М., 2005. — С. 143.

[122] *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 351. В аспекте изучения темпоральных проявлений летописного текста исследователь анализирует рассказ о смерти Олега 912 г.; о мщениях Ольги 945 г., эпизод испытания Святослава дарами 971 г.; рассказ о первом братоубийственном междоусобье 977 г.; о крещении и браке Владимира Святославича в Корсуни 988 г.; посещении Владимиром церкви Пресвятой Богородицы в 996 г.; о Любечской битве Ярослава со Святополком 1016 г. Из летописных известий более позднего происхождения, в которых используется приём «изобразительного настоящего», анализируются рассказы об избиении половецких послов во главе с Итларем 1095 г. и об ослеплении Василька Теребовльского1097 г. — см.: Там же. — С. 351—356.

[123] **Ярославъ выступи из града, и исполчи дружину, и постави варягы по средѣ, а на правѣй сторонѣ кыяне, а на лѣвѣмь крилѣ новгородци; и сташа пред градомь** (101).

[124] **И поиде Володимеръ в лодьях, и придоша в Дунай, и поидоша к Цесарюграду. И бысть буря велика, и разби корабли Руси, и княжь корабль разби вѣтръ, и взя князя в корабль Иваньъ Творимиричь, воевода Ярославль. Прочии же вои Володимери вывержени быша на брегъ, числомь 6000, и хотящемъ поити в Русь, и не идяше с ними никто же от дружины княжее** (103—104).

[125] Подробнее о способах изображения параллельных временных рядов в ПВЛ см.: *Шайкин А. А.* Функции времени в «Повести временных лет»... — С. 129—143.

[126] «События эти уже настолько близки летописцу, что он различает детали, вовсе не существенные для хода и понимания событий, но оживляющие их… Летописец «видит», в каком порядке шли князья: впереди Изяслав, за ним Всеслав, а сзади, как бы конвоируя, остальные князья. Деталь эта ещё ничего не дополняет ни в характеристике участников драмы, ни в общем смысле событий, но она вдруг делает эти события «представляемыми», переводит их из информационного ряда в изобразительный». — *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 118.

[127] **…людье же высѣкоша Всеслава ис поруба, въ 15 день семтября, и прославиша ’и средѣ двора къняжа. Дворъ жь княжь разграбиша, бещисленое множьство злата и сребра, кунами и бѣлью. Изяслав же бѣжа в Ляхы** (114—115).

[128] **И приде Бѣлугороду Всеславъ, и бывши нощи, утаивъся кыянъ, бѣжа из Бѣлагорода Полотьску. Заутра же видѣвше людье князя бѣжавша, възвратишася Кыеву, и створиша вѣче** (115).

[129] **И пришед Мьстиславъ, исѣче кияны, иже бѣша высѣкли Всеслава, числом 70 чади, а другыя слѣпиша, другыя же без вины погуби, не испытавъ** (116).

[130] **Побѣгъшю же Ольгу с вои своими въ градъ, рекомый Вручий, бяше чересъ гроблю мостъ ко вратомъ градныимъ, тѣснячеся другъ друга пихаху въ гроблю. И спехнуша Ольга с мосту в дебрь. Падаху людье мнози, и удавиша кони человѣци** (53).

[131] *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 355.

[132] **И приде Ярополкъ къ Володимеру; яко полѣзе въ двери, и подъяста 'и два варяга мечьми подъ пазусѣ. Блудъ же затвори двери и не да по немъ ити своимъ. И тако убьенъ бысть Ярополкъ** (55).

[133] **Ночью же межю двема клѣтми проимавше помость, обертѣвше в коверъ 'и, ужи съвѣсиша на землю; възложьше 'и на сани, везъше поставиша 'и въ свят҃ѣй Богородици, юже бѣ създалъ самъ** (89).

[134] **Ярославу же приспѣ конець житья, и предасть душю свою Богу, в суботу 1 поста святаго Феодора. Всеволодъ же спрята тѣло отца своего, възложьше на сани везоша 'и Кыеву, попове поюще обычныя пѣсни. …и принесшее положиша 'и, в рацѣ мороморянѣ, в церкви святое Софьѣ** (108—109).

[135] **Изяслава же вземше, положиша 'и в манастыри святаго Спаса, и оттуда перенесоша 'и Новугороду, и положиша 'и у святыѣ Софьѣ, на лѣвѣй сторонѣ** (168).

[136] **Яко быша въ дверех, ста рака, и не иде. И повелѣша народу възвати: "Господи помилуй", и повезоша 'и. И положиша 'я, месяца мая 2 день.** (121).

[137] **И яко бысть утро, митрополитъ, епископи, игумени оболокошася у святительскыя ризы и свѣща въжгегъ с кадѣлы благовоньными, и придоша к ракама святою, и взяша раку Борисову, и въставиша 'и на возила, и поволокоша ужи князи и бояре, черньцемъ упрѣдъ идущими съ свѣщами, попомъ по нимъ идущимъ, та же игумени, та же епископи предъ ракою, а княземъ с ракою идущимъ межи воромъ** (199).

[138] Аналогичные наблюдения над «авторской позицией» на примере Галицкой летописи позволяют А. А. Пауткину сделать выводы, которые могут быть применены и к ПВЛ: Реальная физическая позиция автора, его личные наблюдения, «а не книжные познания образованного и чуткого к красоте хрониста придают рассказу… особую достоверность и наглядность». — *Пауткин А. А.* Беседы с летописцем: Поэтика раннего летописания. — М., 2002. — С. 56.

[139] **В си же времена бысть знаменье на западѣ, звѣзда превелика, лучѣ имущи акы кровавы, въсходящи с вечера по заходѣ солнечнѣмь, и пребысть за 7 дний** (110)

[140] Ещё М. И. Сухомлинов отмечал: «Не только в событиях исторических, в действиях людей, но и в явлениях внешней природы летописец не допускает случайности. По его понятию, различные явления на земле и на небе происходят не сами по себе, не лишены всякой связи с судьбою человека: напротив, их таинственный смысл может быть разгадан только наблюдением дел человеческих». — *Сухомлинов М. И.* О древней русской летописи как памятнике литературном // СОРЯС. Т. 85, №1. — СПб., 1908.— С. 168.

[141] Исследователь отмечал: «Опасность ошибки заставляла летописцев руководствоваться определенными принципами отбора фиксируемых знамений. Критерием истинности знамения они считали его подчеркнутую явственность (это не сон и не видение), открытость для наблюдения большому количеству людей. На то, что знамение было воспринято многими людьми, составители летописей обращают внимание

часто и подчас нарочито». — *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия и природные знамения в представлениях древнерусских летописцев XI — XIII вв. // Русское средневековье. 1998 год. Вып. 1. — М., 1998. — С. 35.

[142] **Том же лѣтѣ бысть знаменье в Печерьстѣм монастырѣ въ 11 день февраля мѣсяца: явися столпъ огненъ от земля до небеси, а молнья освѣтиша всю землю, и в небеси погремѣ в час 1 нощи; и весь миръ видѣ** (187).

[143] **В то же лѣто бысть знаменье на небеси, мѣсяца генваря въ 29 день, по 3 дни, акы пожарная заря от въстока и уга и запада и сѣвера, и бысть тако свѣтъ всю нощь, акы от луны полны свѣтящься. В то же лѣто бысть знаменье в лунѣ, мѣсяца февраля въ 5 день. Того же мѣсяца въ 7 день бысть знаменье в солнци: огородилося бяше солнце в три дугы, и быша другыя дугы хребты к собѣ** (182—183).

[144] **В се же лѣто бысть знаменье: стояше солнце в крузѣ, а посредѣ круга кресть, а посредѣ креста солнце, а внѣ круга обаполы два солнца, а надъ солнцемь кромѣ круга дуга, рогома на сѣверъ; тако же знаменье и в лунѣ тѣм же образом, мѣсяца февраля въ 4 и 5 и 6 день, в дне по 3 дни, а в нощь в лунѣ по 3 нощи** (185).

[145] **Аще кто вылѣзяше ис хоромины, хотя видѣти, абье уязвенъ будяше невидимо от бѣсовъ язвою, и с того умираху, и не смяху излазити ис хоромъ** (141).

[146] **В се же лѣто придоша прузи на Русьскую землю, мѣсяца августа въ 26, и поѣдоша всяку траву и многа жита. И не бѣ сего слышано в днехъ первых в земли Русьстѣ, яже видѣста очи наши, за грѣхы наша** (148).

[147] В понимании «события» мы исходим из следующего определения: «то, что произошло, то или иное значительное явление, факт общественной, личной жизни». — *Ожегов С. И.* Словарь русского языка / Под общ. ред. проф. Л. И. Скворцова. — М., 2006. — С. 727; Между тем Е. Г. Водолазкин сомневается в «событии» как структурной единице повествования. — См.: *Водолазкин Е. Г.* Всемирная история в литературе Древней Руси (на материале хронографического и палейного повествования XI — XV веков) // Автореферат… д. ф. н. — СПб., 2000.

[148] *Сухомлинов М. И.* О древней русской летописи как памятнике литературном. — С. 135.

[149] *Пауткин А. А.* Беседы с летописцем: Поэтика раннего летописания. — М., 2002. — С. 213.

[150] *Кусков В. В.* История древнерусской литературы: Учеб. для филол. спец. вузов. — М., 1989. — С. 51.

[151] *Алешковский М. Х.* Повесть временных лет. Судьба литературного произведения в Древней Руси. — С. 101.

[152] *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…» — С. 9—10.

[153] *Ерёмин И. П.* Повесть временных лет. Проблемы её историко-литературного изучения. — Л., 1946 (на обложке: 1947). — С. 19—20.

[154] *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 10.

[155] Между тем, Д. С. Лихачёв писал: «Нестор не следует литературной манере своих источников, или, если и следует, то лишь в некоторых случаях. Он использует византийские произведения не как литературные образцы, а как исторические источники». — *Лихачёв. Д. С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. — М.-Л., 1947. — С. 165—167; А. А. Гиппиус указывал на самобытность древнерусского летописания. — см.: *Гиппиус А. А.* У истоков древнерусской исторической традиции // Славянский альманах, 2002. — М., 2003. — С. 36; Р. Пиккио подчёркивал, что в отличие от византийской литературы, где единый сверхобразец отсутствует, для древнерусской литературы текст Священного писания выступает как абсолютный образец,

обладающий полнотой смысла. — *Пиккио Р.* Смысловые уровни в древнерусской литературе // Пиккио Р. Slavia Orthodoxa: Литература и язык / Отв. ред. Н. Н. Запольская, В. В. Калугин. — М., 2003. — С. 448—449; О фундаментальных отличиях культур Древней Руси и Византии см.: *Живов В. М.* Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси // Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. — М., 2002. — С. 73—115.

[156] К проблеме влияния византийских хроник и Священного писания на «Повесть временных лет» обращались как исследователи XIX века (В. Перевощиков, М. И. Сухомлинов), так и современные учёные (И. П. Ерёмин, О. В. Творогов, А. Г. Кузьмин, Е. Г. Водолазкин). Наиболее полной работой остаётся незавершенный труд: *Шахматов А. А.* «Повесть временных лет» и её источники // ТОДРЛ. Т. 4. — М.-Л., 1940.

[157] Начиная историю с дележа земли сыновьями Ноя, «летописцы справедливо рассудили, что славяне должны быть потомками Иафета. Так была найдена исходная точка в необозримых просторах всемирной истории. Допотопные же времена оставлены за пределами рассказа — там летописцы не нашли ничего, откуда можно было бы начать историю славян. …Обращением к Библии достигалось включение славян в общемировую семью народов, утверждался их равноправный с другими народами статус». — *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 12—13.

[158] См.: *Бицилли П. М.* Элементы средневековой культуры. — СПб., 1995. — С. 166.

[159] **Сѣдяше Кий на горѣ, гдѣ же ныне увозъ Боричевъ, а Щекъ сѣдяше на горѣ, гдѣ же ныне зовется Щековица, а Хоривь на третьей горѣ, от него же прозвася Хоревица** (12—13).

[160] На наш взгляд, спорным является утверждение о том, что «…основная цель написания летописей — создание своеобразного документа, который будет фигурировать на Страшном суде в качестве важного доказательства оправдания — и спасения — либо осуждения конкретной человеческой души». *Данилевский И. Н.* «Повесть временных лет»: Герменевтические основы изучения летописных текстов. — М., 2004. — С. 272. Если бы это было так, то приоритетной задачей для летописца была бы история князей и княжений, а не государственный интерес и история Русской земли, а ПВЛ как раз отражает противоположные тенденции. Полемику со взглядами И. Н. Данилевского см.: *Шайкин А. А*. Заглавия и вводные тексты двух старших русских летописей: идеология и повествование (в печати в ТОДРЛ).

[161] *Дёмин А. С.* Поэтика рассказа о вавилонском столпе в «Повести временных лет» и умонастроение летописца // Вестник славянских культур. №3 (XIII). — М.: ГАСК, 2009. — С. 70. Итоговый вывод учёного гласит: «Скрытость ассоциаций и экспрессивных оттенков была вызвана прежде всего… «напоминательной» повествовательной манерой летописца, особенно в первой половине летописи. Причины преобладания такого литературного явления, как «напоминательность», пока не ясны. Возможно, и тут присутствовала политика: летописец ориентировался преимущественно на традиции внешне простого, безыскусного, не книжного, а устного рассказа своего времени, много чего подразумевающего, но не разъясняющего, то есть писал лишь для узкого круга политически опытных (и что-то знающих из истории) читателей и слушателей, — для княжеской и церковной «верхушки». — Там же. — С. 74.

[162] **По мнозѣхъ же времянѣх сѣли суть словѣни по Дунаеви, гдѣ есть ныне Угорьска земля и Болгарьска. И от тѣхъ словѣнъ разидошася по землѣ и прозвашася имены своими, гдѣ сѣдше на которомъ мѣстѣ** (11).

[163] *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 13.

[164] **Поляномъ же живших особѣ по горамъ симъ, бѣ путь изъ Варягъ въ Греки и изъ Грекъ по Днѣпру, и верхъ Днѣпра волокъ до Ловоти, и по Ловоти внити в Илмерь озеро великое, из него же озера потечеть Волховъ и вътечеть в озеро великое Нево, и того озера внидеть устье в море Варяжьское**…(11).

[165] *Ключевский В. О.* Курс русской истории. Ч. 1. Т. 1. — М., 1987 — С. 109—110.

[166] *Горский В. С.* Философские идеи в культуре Киевской Руси XI — начала XII в. — Киев, 1988. — С. 140—141.

[167] См. *Словарь* древнерусского языка (XI — XIV вв.): В 10 т. — М., 2004. — Т. 7. — С. 449—450.

[168] **Полем же живше особѣ и володѣющемъ роды своими, иже и до сее братьѣ бяху поляне, и живяху кождо съ своимъ родомъ и на своихъ мѣстѣхъ, владѣюще кождо родомъ своимъ** (12).

[169] **Имяху бо обычаи свои, и законъ отець своих и преданья, кождо свой нравъ. Поляне бо своих отець обычай имуть кротокъ и тихъ** (15).

[170] См.: *Шайкин А. А.* Поэтика начал и концовок в тексте «Повести временных лет» // Шайкин А. А. Поэтика и история: На материале памятников русской литературы XI — XVI веков. — М., 2005. — С. 158, 178—180.

[171] *Костомаров Н. И.* Лекции по русской истории. — Ч. 1-ая. — СПб., 1861. — С. 33. К мысли о существовании «старинной повести о полянах-руси» приходил и Л. В. Черепнин. — *Черепнин Л. В.* «Повесть временных лет», ее редакции и предшествующие ей летописные своды // ИЗ 1948, №25. — С. 333.

[172] **Тако и си владѣша, а послѣже самѣми владѣють; яко же и бысть: володѣють бо козары русьскии князи и до днешнего дне** (16—17).

[173] «Эта христианизация фольклора, имеющая вид провиденциализма, но провиденциализма, так сказать, задним числом, безусловно вносилась в устную историю летописцами. Изложив фольклорное сказание, летописцы давали в конце его религиозное объяснение событий, иногда прямо и определённо, так сказать, декларативно, иногда религиозное объяснение могло содержаться в композиционном расположении материала». — *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 24—25.

[174] «Апостол впервые видит баню и описывает её так, как Толстой описывает оперную сцену глазами Наташи, впервые посетившей театр. Таким образом, использование приёма «остранения» в русской литературе можно передатировать: собственно, отчёт следует начинать даже не со времени составления летописи — в неё этот сюжет пришёл из фольклора, временная глубина которого вообще с трудом поддаётся точному измерению». — *Шайкин А.* Эпические герои… // Поэтика и история. — С. 95—96.

[175] *Живов В. М.* Об этническом и религиозном самосознании Нестора Летописца // Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. — М., 2002. — С. 172.

[176] Там же. — С. 173—174.

[177] **Сѣдяше Кий на горѣ, гдѣ же ныне увозъ Боричевъ, а Щекъ сѣдяше на горѣ, гдѣ же ныне зовется Щековица, а Хоривь на третьей горѣ, от него же прозвася Хоревица. …бяху ловяща звѣрь, бяху мужи мудри и смыслени, нарицахуся поляне, от них же есть поляне в Киевѣ и до сего дне** (12—13).

[178] **Ини же, не свѣдуще**, рекоша, яко Кий есть перевозникъ былъ, у Киева бо бяше перевозъ тогда с оноя стороны Днѣпра, тѣмь глаголаху: на перевозъ на Киевъ. **Аще бо бы перевозникъ Кий**, то не бы ходилъ Царюгороду; но се Кий княжаше в родѣ своемь, приходившю ему ко царю, якоже сказають, яко велику честь приялъ от царя, при которомь приходивъ цари (13).

[179] См.: *Шайкин А. А.* Поэтика начал и концовок в тексте «Повести временных лет». — С. 179.

[180] *Душечкина Е. В.* Художественная функция чужой речи в Киевском летописании // Дисс. … уч. ст. канд. филол. наук. — Тарту, 1973.

[181] *Лотман Ю. М.* Структура художественного текста. — М., 1970. — С. 323.

[182] *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 27.

[183] *Живов В. М.* Об этническом и религиозном самосознании Нестора Летописца. — С. 176.

[184] **И выиде Олегъ на брегъ, и воевати нача, и много ꙋбийства сотвори около града грекомъ, и разбиша многы полаты, и пожгоша церкви. А их же имахꙋ плѣнникы, овѣхъ посекахꙋ, дрꙋгаиа же мꙋчахꙋ, иныя же растреляхꙋ, а дрꙋгыя в море вметахꙋ, и ина многа зла творяхꙋ рꙋсь грекомъ** (24).

[185] **И рече Олегъ: «Исшийте парꙋсы паволочиты рꙋси, а словеномъ кропиньныя», и бысть тако. И повѣси щит свой въ вратех, показꙋа победꙋ, и поиде от Царяграда. И воспяша рꙋсь парꙋсы паволочиты, а словене кропиньны, и раздра ’а вѣтръ; и рѣша словени: «Имемся своим толстинам, не даны сꙋть словѣном прѣ паволочиты»** (25).

[186] *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 34—35.

[187] Там же. — С. 30.

[188] Несостоятельность «теории фрагментарности», разработанной И. П. Ерёминым, убедительно доказывает А. А. Шайкин. — см.: *Шайкин А. А.* Поэтика и истории… — С. 25—65.

[189] Не отрицая этого, И. П. Ерёмин между тем отмечал: «Изложение он (летописец — ОИ) часто сопровождал комментариями и оценками событий и тем самым заявлял о своём отношении к излагаемому, о своём авторском «я». Но эти оценки и комментарии прямого отношения к самому способу изображения жизни не имели». — *Ерёмин И. П.* Лекции и статьи по истории древней русской литературы. — Л., 1987. — С. 61.

[190] М. И. Сухомлинов писал: «…при всем достоинстве западных летописцев у них нет такой последовательности в объяснении событий сомнительных, какою отличается наша древняя летопись». — *Сухомлинов М. И.* О древней русской летописи как памятнике литературном. — С. 164—165.

[191] Например, Е. Л. Конявская отмечает: «Менталитет летописца во многом близок к менталитету историка Нового времени. По крайней мере, близки их субъективные установки. И тот, и другой стремятся выстроить известные им факты в единую ось истории, быть в этом максимально точным и объективным. Но вместе с тем, ими владеет стремление истолковать исторические события, интерпретировать известное, додумать неизвестное, установить закономерности исторического поступательного движения». — *Конявская Е. Л.* Проблема авторского самосознания в летописи (XI — XII вв.). — С. 75.

[192] Между тем, вслед за И. П. Ерёминым Д. С. Лихачёв говорит об «эпическом презрении» к событиям, которое якобы испытывает летописец, и пренебрежении им прагматическими связями и объяснениями. — *Лихачёв Д. С.* Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд., доп. — М., 1979. — С. 257—261. Сходные мысли впоследствии высказывал В. И. Мильдон. На его взгляд, авторы летописей просто сообщали «о всяком событии как таковом, а не в зависимости от его роли в подготовке будущего или в подтверждении былых пророчеств. Летописец не придавал значения… логике, организованности, убедительности». Летописец даже «не пробует понять, что он пишет и переписывает». — *Мильдон В. И.* «Земля» и «небо» исторического сознания: Две души европейского человечества // Вопросы философии. — №5. — 1992. — С. 90—95. Мы

разделяем позицию А. А. Шайкина, который считает, что «летописец всегда (или почти всегда) даёт достаточное количество событий для того, чтобы читатель сам мог уловить их внутреннюю связь, их объективный смысл даже в тех случаях, где он не по соображениям литературного стиля или метода, а по вполне понятным опасениям человека, подвластного своим правителям, не мог дать своего авторского комментария к событиям». — *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 223—224.

[193] В лѣто 6523/1015. Хотящю Володимеру ити на Ярослава, Ярославъ же, пославъ за море, приведе варягы, бояся отца своего; **но Богъ не вдасть дьяволу радости.** Володимеру бо разболѣвшюся (89).

[194] Не терпяшеть бо дьяволъ, власть имы надо всѣми, и сей бяшеть ему аки тернъ въ сердци, и тъщашеся потребити оканьный, и наусти люди (58).

[195] «Не суть то бози, но древо; днесь есть, а утро изъгнееть; не ядять бо, ни пьють, ни молвять, но суть дѣлани руками в деревѣ. А Богъ есть единъ, ему же служать грьци и кланяются, иже створилъ небо, и землю, и звѣзды, и луну, и солнце, и человѣка, и дал есть ему жити на земли. А си бози что сдѣлаша? Сами дѣлани суть. Не дамъ сына своего бѣсомъ» (58).

[196] По мысли А. А. Шайкина, «Русь приобщалась к мировой религии, что, с одной стороны, теснее сближало её с иными странами христианского региона и увеличивало возможность культурных влияний, с другой стороны — способствовало консолидации племён и народностей, находящихся в сфере влияния Киева. Племенная Русь всё более перерастала в Русь государственную». — *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 71.

[197] Влѣзоша в воду, и стаяху овы до шие, а друзии до персий, младии же по перси от берега, друзии же младенци держаще, свершении же бродяху, попове же стояще молитвы творяху (81).

[198] Си бо не бѣша преди слышали словесе книжного, **но по Божью строю и по милости своей помилова Богъ**, яко же рече пророкъ: «Помилую, его же аще хощю». Помилова бо ны «Пакы банею бытья и обновленьем духа», **по изволенью Божью, а не по нашим дѣлом** (81—82).

[199] Благословенъ Господь Иисус Христос, иже возлюби новыя люди, Русьскую землю, и просвѣти 'ю крещеньем святымь (82).

[200] См. аналогичный пример: **Мы же възопьемъ к Господу Богу нашему**, глаголюще: Благословень Господь, иже не дасть нас в ловитву зубомъ ихъ!.. Сѣть скрушися, и мы избавлени быхом от прельсти дьяволя (83).

[201] **Реку** же съ Давыдомь: «Придѣте, възрадуемъся Господеви, въскликнѣмъ Богу и Спасу нашему. Варимъ лице Его въ исповѣданьемъ» (82).

[202] Тѣм же долъжни есмы работати Господеви, радующеся ему. Рече бо Давыдъ: «Работайте Господеви съ страхом, и радуйтеся ему с трепетом» (83).

[203] В се же лѣто въсташа волъсви в Суждали, избиваху старую чадь **по дьяволю научищенью и бѣсованью**, глаголюще, яко си держать гобино (99).

[204] В лѣто 6581/1073. **Въздвиже дьяволъ** котору въ братьи сей Ярославичихъ. Бывши распри межи ими, быста съ собе Святославъ со Всеволодомъ на Изяслава (121).

[205] Антоний же приде Кыеву, и мысляше, кдѣ бы жити; и ходи по манастыремъ, и не възлюби, **Богу не хотящю.** И поча ходити по дебремъ и по горамъ, **ища, кдѣ бы ему Богъ показалъ** (105).

[206] И приде игуменъ и братья ко Антонью, и рекоша ему: «Отче! Умножилося братьѣ, а не можемъ ся вмѣстити в печеру; **да бы Богъ повелѣлъ** и твоя молитва, да быхомъ поставили церковьцю внѣ печеры» (106).

[207] **И нача Богъ умножати черноризцѣ молитвами святыя Богородица, и съвѣтъ створиша братья со игуменомь поставити манастырь** (106).

[208] В несторовом «Житие Феодосия» выборы нового игумены представлены иначе: Феодосий предложил монахам выбрать нового игумена, они избрали Стефана, и Феодосий благословил нового избранника. Конфликт, который имеет место в ПВЛ, в ЖФ отсутствует. — См.: **Библиотека литературы Древней Руси.** Т. 1. XI — XII вв. — СПб., 1997. — С. 428. Различное освещение одного и того же события в двух текстах даёт лишний повод усомниться в авторстве Нестора — летописца, по крайней мере для данного фрагмента ПВЛ.

[209] **В лѣто 6583/1075. Почата бысть церкы Печерьская надъ основаньемь Стефаномь игуменомь; изъ основанья бо Феодосии почалъ, а на основании Стефанъ поча; и кончана бысть на третьее лѣто, мѣсяца иуля 11 день** (131).

[210] Об этой теории и её генезисе см.: *Мильков В. В.* Осмысление истории в Древней Руси. — СПб., 2000. — С. 50—61.

[211] *Лаврентьевская* летопись // Полное собрание русских летописей. Том I. — М., 1997. — С. 469.

[212] *Мильков В. В.* Осмысление истории в Древней Руси. — С. 51.

[213] **Наводить бо Богъ по гнѣву своему иноплеменьникы на землю, и тако скрушеным имъ въспомянутся къ Богу; усобная же рать бываеть от соблажненья дьяволя. Богъ бо не хощеть зла человѣкомъ, но блага; а дьяволъ радуется злому убийству и крови пролитью, подвизая свары и зависти, брато-ненавидѣнье, клеветы** (112).

[214] По мысли А. А. Шайкина, «летописец в рамках общей религиозной интерпретации земных событий проводит любопытную дифференциацию:…иноплеменников наводит бог, наказывая людей, но для их же блага, а внутренние войны, междоусобья разжигает дьявол, творя зло людям. Таким образом, поражение Ярославичей от иноплеменников-половцев надо понимать как прямое божественное вмешательство — наказание за нарушение обета крестоцелования». — *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 118—119.

[215] **Земли же согрешивши которѣй любо, казнить Богъ смертью, ли гладомъ, ли наведеньемъ поганыхъ, ли ведромъ, ли гусѣницею, ли инѣми казньми, аще ли покаявшеся будемъ, в нем же ны Богъ велить жити** (112).

[216] **Да аще сице створимъ, всѣхъ грѣхъ прощени будемъ: но мы на злое възращаемся, акы свинья в калѣ грѣховнѣмь присно каляющеся, и тако пребываемь** (112).

[217] **«Будеть бо, рече, егда призовете мя, азъ же не послушаю васъ». Взищете мене зли, и не обрящете; не всхотѣша бо ходити по путемь моим; да того ради затворяется небо…** (113).

[218] **Си слышаще, въстягнѣмъся на добро, взищѣте суда, избавите обидимаго, на покаянье придемъ, не въздающе зла за зло, ни клеветы за клевету, но любовью прилѣпимся Господи Бозѣ нашемь, постомъ, и рыданьем, и слезами омывающе вся прегрѣшенья наша** (113).

[219] **Се бо не погански ли живемъ, аще усрѣсти вѣрующе? Аще бо кто усрящеть черноризца, то възвращается, ли единець, ли свинью; то не поганьскы ли се есть?** (114).

[220] **Видим бо игрища утолочена, и людий много множьство на них, яко упихати начнуть другъ друга, позоры дѣюще от бѣса замышленаго дѣла, а церкви стоять; егда же бываеть годъ молитвы, мало ихъ обрѣтается в церкви** (114).

[221] Б. А. Рыбаков, сравнивая статьи 1068 и 1093 гг., отмечает, что «в отличие от 1065—1068 гг., когда в числе согрешений был обозначен целый ряд социальных моментов, здесь человеческое, житейское чётко отделено от церковного — здесь глухо

говорится только об отвлечённой греховности». — *Рыбаков Б. А.* Древняя Русь. — М., 1963. — С. 251.

[222] Праведно и достойно есть, тако да накажемься, тако вѣру имем, кажеми есмы: подобаше нам «Преданымь быти в рукы языку странну и безаконьнѣйшю всея земля» (146).

[223] Яко же створихом, тако и стражем: городи вси опустѣша, села опустѣша; прейдемь поля, идеже пасома бѣша стада конь, овця и волове, все тъще нонѣ видимъ, нивы поростъше звѣремъ жилища быша (146).

[224] О неиздреченьному человѣколюбью! якоже видѣ вы неволею к Нему обращающася. О тмами любве, еже к намъ! понеже хотяще уклонихомся от заповѣдий его. Се уже не хотяще терпим, се с нужею, и понеже неволею, се уже волею. Гдѣ бо бѣ у насъ умиленье? (147).

[225] …и люди раздѣлиша, и ведоша в вежѣ к сердоболем своимь и сродником своимъ; мъного роду хрестьяньска; стражюще, печални, мучими, зимою оцѣпляеми, въ алчи и в жажи и в бѣдѣ, опустнѣвше лици, почернѣвше телесы; незнаемою страною, языкомъ испаленым, нази ходяще и боси, ногы имуще сбодены терньем; со слезами отвѣщеваху другъ къ другу, глаголюще: Азъ бѣхъ сего городага, и други: Язъ сея всига; тако съупрашаются со слезами, родъ свой повѣдающе и въздышюче, очи возводяще на небо к вышнему, сведущему тайная (147).

[226] **Аще ли кто речеть**, яко аньела нѣсть у поганыхъ, **да слышить**, яко Олександру Макидоньскому, ополчившю на Дарья и пошедшю ему, и побидившю землю всю от въстокъ и до западъ, и поби землю Егупетьскую, и поби Арама, и приде в островы морьскыя; и врати лице свое взыти въ Ерусалимъ, побидити жиды, зане же бяху мирни со Дарьемь… (188—189).

[227] Святополкъ же и Володимеръ поидоста на нь по сей сторонѣ Днѣпра, и придоста къ Зарубу, и ту перебродистася, и не очютиша ихъ половци, **Богу схраншю ихъ**…(151).

[228] Русскиѣ же князи и вои вси моляхуть Бога, и обѣты вздаяху Богу и Матери Его, овъ кутьею, овъ же милостынею убогым, инии же манастырем требованья (184).

[229] И бывшю же соступу и брани крѣпцѣ, Богъ вышний возрѣ на иноплеменники со гнѣвомъ, падаху предъ хрестьяны. И тако побѣжени быша иноплеменьници, и падоша мнози врази, наши супостати, предъ рускыми князи и вои на потоци Дегѣя (191).

[230] И князь Володимеръ пристави попы своя, ѣдучи предъ полкомъ, пѣти тропари коньдакы хреста честнаго и канунъ святой Богородици (191).

[231] Князи же наши възложише **надежю свою на Бога**, и рекоша: “Убо смерть намъ здѣ, да станемъ крѣпко”. И цѣловашася другъ друга, възведше очи свои на небо, **призываху Бога вышняго** (191).

[232] Тѣм же достойно похволяти англы, яко же Иоанъ Златоустець рече: ибо ти творцю безначално поють, милостиву ему быти и тиху человекомъ (192).

[233] На безосновательность таких предположений указывал Д. С. Лихачёв. — см.: *Повесть* временных лет. Часть 2. Приложения. Статьи и комментарии Д. С. Лихачёва. — М.-Л., 1950. — С. 397—398.

[234] *Кусков В. В.* История древнерусской литературы… — С. 55.

[235] *Лихачев Д. С.* Избранные работы: В 3-х тт. Т. 3. Человек в литературе Древней Руси. — Л., 1987. — С. 27.

[236] *Ерёмин И. П.* «Повесть временных лет»: Проблемы её историко-литературного изучения. — Л., 1946. — С. 3—4, 49—52, 56—57, 75, 91.

[237] *Лихачёв Д. С.* Человек в литературе древней Руси. — М., 1970. — С. 29.

[238] *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 278.

[239] И изъбрашася 3 братья с роды своими, пояша по собѣ всю русь, и придоша; старѣйший, Рюрикъ, сѣде Новѣгородѣ, а другий, Синеусъ, на Бѣлѣозерѣ, а третий Изборьстѣ, Труворъ (18).

[240] *Лихачёв Д. С.* Человек в литературе Древней Руси. — С. 67—70.

[241] *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 135.

[242] **Въ лѣто 6390882. Поиде Олегъ, поимъ воя многи, варяги, чюдь, словѣни, мерю, весь, кривичи, и приде къ Смоленьску съ кривичи, и прия градъ, и посади мужь свои, оттуда поиде внизъ, и взя Любець, и посади мужь свои** (20).

[243] **…и устави варягомъ дань даяти от Новагорода гривенъ 300 на лѣто, мира дѣля, еже до смерти Ярославлѣ даяше варягомъ** (20).

[244] **В год 6422 (914). Пошел Игорь на древлян и, победив их, возложил на них дань больше Олеговой** (31).

[245] **Князю Святославу възрастъшю и възмужавшю, нача вои совкупляти многи и храбры, и легъко ходя, аки пардусъ, войны многи творяше. …И посылаше къ странамъ, глаголя: «Хочю на вы ити»** (46).

[246] *Лихачёв Д. С.* Человек в литературе Древней Руси. — С. 69.

[247] См. например: *Костомаров Н. И.* Предания первоначальной русской летописи в соображениях с русскими народными преданиями в песнях, сказках и обычаях //Собр. соч. — Т. 13. — СПб., 1904. — С. 95; *Путилов Б. Н.* Русский историко-песенный фольклор XIII — XVI веков. — М.-Л., 1960 — С. 38; Истоки русской беллетристики. — Л., 1970. — С 38.

[248] **Олег же посмѣася и укори кудесника, река: «То ти неправо глаголють волъсви, но все то льжа есть: конь умерлъ есть, а я живъ»** (29—30).

[249] **И приде на мѣсто, идѣже бѣша лежаще кости его голы и лобъ голъ, и сѣде с коня, и посмеяся рече: «Отъ сего ли лба смьрть было взяти мнѣ?»** (30).

[250] «Смех как похвальба — характеристика всегда отрицательная и в фольклоре, и в средневековой литературе. …Смех-похвальба — признак гордыни, гордыни необоснованной». — *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 36.

[251] Д. С. Лихачёв связывает выражение «стать на костях» (в значении «одержать победу») с «каким-то церемониальным моментом». Правда, Лихачёв имеет в виду «стояние на костях» противника, а Олег становится на кости коня, но смысл «попрания», восходящий к языческому ритуалу, видимо, сохранился и в этом рассказе. — *Лихачёв Д. С.* «Слово о полку Игореве» и культура его времени. — Л., 1978. — С. 185.

[252] *Костомаров Н. И.* Собр. соч. Т. 13. — СПб., 1904. — С. 38.

[253] *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 38.

[254] Объективное отношение к древлянам исследователь объясняет древлянским происхождением предания, которое привлекло киевского летописца «как поучительный пример того, к каким пагубным последствиям может привести неуёмная алчность и жестокость князя, возомнившего о вседозволенности. Князьям — современникам летописцев, для которых писалась ПВЛ, — здесь было над чем задуматься». — *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 42.

[255] «**Уже намъ нѣкамо ся дѣти, волею и неволею стати противу; да не посрамимъ землѣ Рускиѣ, но ляжемъ костьми, мертвыи бо срама не имамъ. Аще ли побѣгнемъ, срамъ имамъ. Не имамъ убѣжати, но станемъ крепко, азъ же предъ вами поиду: аще моя глава ляжеть, то промыслите собою**» (50).

[256] На родство эпизодов посольств со сказочным сюжетом о сватовстве к неприступной царевне, испытывающей женихов «трудными задачами», указывали многие исследователи. Глубокий анализ поступков и речей Ольги предложил Д. С. Лихачёв — см.: *Лихачёв Д. С.* Возникновение русской литературы. — М.-Л., 1952.

[257] «Несение в ладьях — первая загадка Ольги, она же и первый обрядовый момент похорон, баня для покойника — вторая загадка Ольги — второй момент похо-

рон, тризна по покойнику — последняя загадка Ольги — последний момент похорон». — *Лихачёв Д. С.* Возникновение русской литературы. — С. 46.

[258] **…и приде к нему Ольга, и видѣвь ’ю добру сущю зѣло лицемъ и смыслену, удививъся царь разуму ея, бесѣдова к ней, и рекъ ей: «Подобна еси царствовати въ градѣ с нами»** (44).

[259] *Ерёмин И. П.* «Повесть временных лет»: Проблемы её историко-литературного изучения. — Л., 1946 // www.wasp.kz

[260] *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 136—137.

[261] *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 60.

[262] Сходные мысли высказывает А. А. Шайкин. — *Шайкин А. А.* Эпические герои «Повести временных лет» и способы их изображения // Поэтика и история. — С. 116—117.

[263] **Но преблагий Богъ не хотя смерти грѣшникомъ, на томъ холмѣ нынѣ церкви стоить, святаго Василья есть, якоже послѣди скажемъ** (56).

[264] **И постави церковь святаго Василья на холмѣ, иде же стояше кумиръ Перунъ и прочии, иде же творяху потребы князь и людье** (81).

[265] **И се рекъ, повелѣ рубити церкви и поставляти по мѣстомъ, иде же стояху кумири** (81).

[266] **И нача ставити городы по Деснѣ, и по Востри, и по Трубежеви, и по Сулѣ, по Стугнѣ. И поча нарубати мужѣ лучшиѣ от словень, и от кривичь, и от чюди, и от вятичь, и от сихъ насели грады; бѣ бо рать от печенѣгъ** (83).

[267] **Въ лѣто 6497/989. Посемь же Володимеръ живяше въ законѣ хрестьянстѣ, помысли создати церковь пресвятыя Богородица** (83).

[268] **По сих же придоша печенѣзи к Василеву, и Володимирь с малою дружиною изыде противу. И съступившимся, и не мог стерпѣти противу, подъбѣгъ ста подъ мостом, одва укрыся противных** (85).

[269] *Шайкин А. А.* Эпические герои «Повести временных лет»… — С. 120.

[270] Подробнее об этом см.: *Гуревич А. Я.* История и сага. — М., 1972. — С. 84—95; *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 74.

[271] *Ерёмин И. П.* «Повесть временных лет»… // www.wasp.kz.

[272] *Шайкин А. А.* Эпические герои «Повести временных лет»… — С. 120, 121.

[273] *Лихачёв Д. С.* «Слово о полку Игореве» и культура его времени. — Л., 1978. — С. 78. Сходные мысли ещё раньше высказывал М. И. Сухомлинов: «Сообразно с судьбой Русской земли, в летописи представляется две стороны: светлая — в изображении минувшего, и тёмная — в описании печальной действительности, современной летописцу». — *Сухомлинов М. И.* О древней русской летописи… — С. 217.

[274] *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 139.

[275] *Ерёмин И. П.* «Повесть временных лет»… //www.wasp.kz.

[276] **Помысливъ высокоумьемь своимь, не вѣдый яко «Богъ даеть власть, ему же хощеть; поставляеть бо цесаря и князя Вышний, ему же хощеть, дасть»** (95).

[277] **…исполнивъся безаконья, Каиновъ смыслъ примъ, посылая к Борису, глаголаше, яко «С тобою хочю любовь имѣти, и къ отню придамь ти»; а льстя под нимь, како бы ’и погубити** (90).

[278] Современный исследователь отмечает, что моральные суждения летописца «распределяются отнюдь не по нормативным признакам, не в простом соответствии с добрыми и злыми поступками, как то можно было бы предположить по морализующей риторике, — летописец знает что-то ещё, нечто особенное и решающее, что по-

зволяет ему выбирать между возможностями осуждать своих протагонистов или оправдывать. Владимир I и Святополк I совершают братоубийство, но первый получает ореол святого, второй — печать окаянного, первый становится несравненным светочем русской истории, второй — её мрачнейшим злодеем. …во всём этом можно увидеть единый принцип, руководящий выбором самых разнообразных тактических приёмов для оправдания и осуждения различных князей: определяющей является принадлежность князей к старшей и младшей ветви». — *Сендерович С. Я.* Метод Шахматова, раннее летописание и проблема начала русской историографии // Из истории русской культуры Т. I (Древняя Русь). — М., 2000. — С. 491.

[279] *Ерёмин И. П.* Повесть временных лет… // www.wasp.kz; *Лихачёв Д. С.* Человек в литературе древней Руси. — С. 25—30.

[280] **И бѣжащю ему, нападе на нь бѣсъ, и раслабѣша кости его, не можаше сѣдѣти на кони, и несяхуть 'и на носилѣхъ. Принесоша 'и къ Берестью, бѣгающе с нимь. Онъ же глаголаше: Побѣгнѣте со мною, женуть по насъ. Отроци же его всылаху противу: Єда кто женеть по насъ? И не бѣ никого же вслѣдъ гонящаго, и бѣжаху с нимь** (98).

[281] См. также: *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 86.

[282] См.: *Водолазкин Е.Г.* Всемирная история в литературе Древней Руси: (на материале хронографического и палейного повествования XI — XV веков). 2-е изд. — СПб., 2008. — С. 52—53, 61.

[283] **Се же Богъ показа на наказанье княземъ руськым, да аще сии еще сице же створять, се слышавше, ту же казнь примуть; но и больши сее, понеже, вѣдая се, сътворять такоже зло убийство** (98). Интересные мысли высказал по этому поводу А. А. Шайкин: «Прочитав *такой* рассказ о последних днях Святополка, о смерти и посмертных муках князя-братоубийцы, нынешние князья должны были ужаснуться и оставить злокозненные замыслы. Поэтому не так уж важно, что в реальности могло быть иначе: русская традиция прочно связала убиение Бориса и Глеба с именем Святополка, и летописец извлекает из этого необходимый его времени этический и политический смысл». — *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 142.

[284] *Ерёмин И. П.* «Повесть временных лет»… //www.wasp.kz.

[285] *Душечкина Е. В.* Художественная функция чужой речи в русском летописании // Учёные записки Тартуского университета. Вып. 306. Труды по русской филологии. XXI. Литературоведение. — Тарту, 1973. — С. 65—104.

[286] **«Господи Иисусе Христе! Иже симь образомь явися на земли спасенья ради нашего, изволивъ своею волею пригвоздити на крестѣ руцѣ свои, и примъ страсть грѣхъ ради наших, тако и мене сподоби прияти страсть»** (91).

[287] *Ерёмин И. П.* «Повесть временных лет»… // www.wasp.kz.

[288] Своеобразное «удлинение» сцены преступления, показ его в два этапа, И. П. Ерёмин связывал со стилистической особенностью описания злодеяний у древнерусских авторов. — *Ерёмин И. П.* Литература Древней Руси (этюды и характеристики). — М.-Л., 1966. — С. 26—27.

[289] **Увѣдѣвъ же се, оканьный Святополкъ, яко еще дышеть, посла два варяга прикончатъ его. Онѣма же пришедшема и видѣвшема, яко и еще живъ есть, единъ єю извлекъ мечь, проньзе 'и къ сердцю** (91).

[290] **И тако скончася блаженый Борисъ, вѣнець примъ от Христа Бога съ праведными, причетъся съ пророкы и апостолы, с ликы мученичьскыми водваряяся, Авраму на лонѣ почивая, видя неиздреченьную радость, въспѣвая съ ангелы и веселяся с ликы святыхъ** (91—92).

[291] «…Да аще еси получили дерзновенье у Бога, молися о мнѣ, да и азъ быхъ ту же страсть приялъ. Луче бы ми было с тобою умрети неже въ свѣтѣ семь прелестнѣмь жити» (92—93).

[292] Принесеся на жертву Богови, в воню благоуханья, жертва словесная, и прия вѣнець, вшедъ въ небесныя обители, и узрѣ желаемаго брата своего, и радовашеся с нимь неиздреченьною радостью, юже улучиста братолюбьемь своимь (93).

[293] *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 92.

[294] *Живов В. М.* Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. — М., 2002. — С. 91.

[295] *Ерёмин И. П.* «Повесть временных лет»… // www.wasp.kz

[296] *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 164.

[297] Там же. — С. 164—165.

[298] И позва к собѣ нарочитыѣ мужи, иже бяху иссѣкли варягы, и обльстивъ 'я исѣче (95).

[299] По замечанию исследователя, «как и в фольклоре, в летописи похвальба перед боем — всегда отрицательная характеристика. Нахвальщик непременно терпит поражение как бы в расплату за необоснованную гордыню». — *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 95.

[300] «Хочемъ ся и еще бити съ Болеславомъ и съ Святополкомь». Начаша скотъ събирати от мужа по 4 куны, а от старость по 10 гривен, а от бояръ по 18 гривен. И приведоша варягы (97).

[301] В лѣто 6532/1024. Ярославу сущю Новѣгородѣ, приде Мьстиславь ис Тъмутороканя Кыеву, и не прияша его кыяне. Онъ же, шедъ, сѣде на столѣ Черниговѣ, Ярославу сущю Новѣгородѣ тогда (99).

[302] Ярославу же сущю Новѣгородѣ вѣсть приде ему, яко печенѣзи остоять Кыевъ (101).

[303] И не смяше Ярославъ ити в Кыевъ, дондеже смиристася. И сѣдяше Мьстиславъ Черниговѣ, а Ярославъ Новѣгородѣ, и бѣяху Кыевѣ мужи Ярославли (100).

[304] *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 159.

[305] *Ерёмин И. П.* «Повесть временных лет»… // www.wasp.kz.

[306] «Не я почахъ избивати братью, но онъ; да будеть отместьникъ Богъ крове братья моея, зане без вины пролья кровь Борисову и Глѣбову праведную. Еда и мнѣ сице же створить? Но суди ми, Господи, по правдѣ, да скончается злоба грѣшнаго» (96).

[307] «Кровь брата моего вопьеть к тобѣ, Владыко! Мьсти от крове праведнаго сего, якоже мьстилъ еси крове Авелевы, положивъ на Каинѣ стенанье и трясенье; — тако положи и на семь» (97).

[308] Помоливъся, и рекъ: «Брата моя! Аще еста и тѣломь отошла отсюда, но молитвою помозѣта ми на противнаго сего убийцю и гордаго» (97).

[309] Или, как отмечает И. П. Ерёмин: «Герой мог у летописца, раз попав у него в тот или иной план повествования, приняв «новый» для себя образ, в этом образе и остаться». — *Ерёмин И. П.* «Повесть временных лет»… // www.wasp.kz.

[310] И бѣ Ярославъ любя церковныя уставы, попы любяше по велику, излиха же черноризьцѣ, и книгамъ прилежа, и почитая 'е часто в нощи и въ дне. И собра писцѣ многы и прекладаше от грекъ на словѣньское писмо. И списаша книгы многы, ими же поучащеся вѣрнии людье наслажаются ученья божественаго (102).

[311] Ярославъ же сей, якоже рекохом, любимъ бѣ книгамъ, и многы написавъ положи в святѣй Софьи церкви, юже созда самъ. Украси 'ю златомь и сребромь и сосуды церковными, в ней же обычныя пѣсни Богу въздають в годы обычныя (103).

[312] **Радовашеся Ярославъ, видя множьство церквий и люди хрестьяны, зѣло, а врагъ сѣтовашеться, побѣжаемъ новыми людьми хрестьяньскыми** (103). Исследователь отмечал: «Перед читателем рисуется во весь рост портрет первого по существу христианского правителя новой христианской державы, и летописец не скупится на щедрые похвалы, светлые и золотые тона. …Этот новый облик самодержца как бы перекрывает, заслоняет то негативное, что прежде было высказано в адрес князя». — *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 100.

[313] Там же. — С. 105.

[314] Правда, как замечает А. А. Шайкин, об этом событии говорится без особого пафоса, а весьма скупо и сдержанно, поскольку Судислав, будучи братом Ярослава, по праву старшинства мог претендовать на княжеский трон. Однако после освобождения он почему-то не вступает в борьбу за свои права, а постригается в монахи. Видимо, не последнюю роль в этом сыграли Ярославичи. — *Шайкин А. А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 177—178.

[315] **Манастыреви же свершену, игуменьство держащю Варламови, Изяславъ же постави манастырь святаго Дмитрия, и выведе Варлама на игуменьство к святому Дмитрию, хотя створити вышний сего манастыря, надѣяся богатьству** (107).

[316] «**Брате! Не тужи. Видиши ли, колико ся мнѣ сключи: первое, не выгнаша ли мене и имѣнье мое разграбиша? И пакы, кую вину вторую створилъ бѣхъ? Не изгнанъ ли бѣхъ от ваю, брату своею? Не блудилъ ли бѣх по чюжимъ землям, имѣнья лишень, не створих зла ничто же? И нынѣ, брате, не туживѣ. Аще будеть нама причастье в Русскѣй земли, то обѣма; аще лишена будевѣ, то оба. Азъ сложю главу свою за тя**» (132—133).

[317] **Велий бо есть грѣх преступати заповѣдь отца своего: ибо испервa преступиша сынове Хамови на землю Сифову, и по 400 лѣт отмьщенье прияша от Бога, от племене бо Сифова суть еврѣи, иже избивше Хананѣйско племя, всприяша свой жребий и свою землю. Пакы преступи Исавъ заповѣдь отца своего, и прия убийство; не добро бо есть преступати предѣла чюжего** (122).

[318] **Сице ся похвали Иезекий, цесарь июдѣйскъ, к посломъ цесаря асурийска, его же вся взята быша в Вавилонъ: тако и по сего смерти все имѣнье расыпася разно** (131).

[319] *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б.* Князь Святослав и царь Иезикия (к интерпретации статей «Повести временных лет» под 1075 и 1076 г.) // Древняя Русь. — №2. — М., 2008. — С. 9—10. А. А. Шайкин соотносит эпизод похвальбы Святослава с известным эпизодом на пиру у Владимира, когда тот охотно заменяет по требованию своей дружины деревянные ложки серебряными, и усматривает здесь языческий взгляд на природу и назначение богатства. — *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 122. Сходные мотивы присутствуют в скандинавских сагах: «Щедрость — определяющее качество вождя, не менее существенное, чем военная удача. Щедрость считалась признаком благородства, неизбежно присущим всякому знатному человеку». — *Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. — М., 1972. — С. 198—199.

[320] **И udариша в конѣ, и одолѣ Святославъ в трех тысячахъ, а половець бѣ 12 тысячѣ; и тако бьеми, а друзии потопоша въ Снови, а князя ихъ яша рукама, въ 1 день ноября** (115).

[321] *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 124.

[322] «**Вѣ послевѣ к брату своему; аще поидеть на вы с ляхы губити васъ, то вѣ противу ему ратью, не давѣ бо погубити града отца своего; аще ли хощеть с миромь, то в малѣ придеть дружинѣ**» (116).

[323] *Ерёмин И. П.* «Повесть временных лет»… // www.wasp.kz.

[324] *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 139.

[325] *Ерёмин И. П.* «Повесть временных лет»… // www.wasp.kz.

[326] Так, после неудачной попытки Ярополка пойти войной на Всеволода, не великий киевский князь, а его сын «**створи миръ**» с мятежным владимирским князем.

[327] «**Почто вы распря имата межи собою? А погании губять землю Русьскую. Послѣди ся уладита, а нонѣ поидита противу поганым любо с миромъ, любо ратью**» (143).

[328] **Половци же видѣвше сдолѣвше, пустиша по земли воююче, а друзии възвратишася к Торцьскому** (144).

[329] Подробный анализ «Повести об ослеплении Василька» см.: *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 209—214.

[330] Обращая внимание на фразу «**смятеся умом**», А. А. Шайкин отмечает: «Здесь, может быть впервые в русской литературе, внимание с конечного результата переключается на процесс, уже не поступок в его конечной значимости является характеристикой человека, а его путь к поступку». — *Шайкин А. А.* Там же. — С. 209.

[331] «**Да аще право глаголеши, Богъ ти буди послух; да аще ли завистью молвишь, Богъ будеть за тѣмъ**» (171).

[332] *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 210.

[333] *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 176.

[334] *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 181.

[335] **Такъ бо обычай имяше Святополкъ: коли идяше на войну, или инамо, толи поклонивъся у гроба Феодосиева и молитву веземъ у игумена, ту сущаго, то же идяше на путь свой** (186—187).

[336] **И радъ бывъ, обѣщася и створи, повелѣ митрополиту вписати в синодикъ. И повелѣ вписывати по всѣм епископьямъ, и вси же епископи с радостью вписаша, и поминати 'и на всѣх соборехъ** (187).

[337] *Ерёмин И. П.* «Повесть временных лет»… // www.wasp.kz.

[338] *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 293.

[339] «**Княже! Нѣту ти в томъ грѣха; да они всегда к тобѣ ходяче ротѣ, губять землю Русьскую, и кровь хрестьянску проливають бесперестани**» (148).

[340] **Володимеръ же слышавъ, яко ять бысть Василко и слѣпленъ, ужасеся, и всплакавъ и рече: «Сего не бывало есть в Руськѣй земьли ни при дѣдѣх наших, ни при отцихъ наших, сякого зла**» (174).

[341] **Се слышавъ Володимеръ расплакавъся и рече: «Поистинѣ отци наши и дѣди наши зблюли землю Русьскую, а мы хочем погубити**» (175).

[342] **И преклонися на молбу княгинину, чтяшеть 'ю акы матерь, отца ради своего, бѣ бо любим отцю своему повелику, и в животѣ и по смерти не ослушаяся его ни в чем же; тѣмже и послуша ея, акы матере, и митрополита тако же, чтяше санъ святительскый, не преслуша молбы его** (175).

[343] **Володимеръ бо такъ бяше любезнивъ: любовь имѣя к митрополитом, и къ епископомъ и къ игуменом, паче же и чернечьскый чинъ любя, и черници любя, приходящая к нему напиташе и напаяше, акы мати дѣти своя. Аще кого видяше ли шюмна, ли в коем зазорѣ, не осудяше, но вся на любовь прекладаше и утешаше** (175). А. А. Шайкин заметил по этому поводу: «Таких по тональности и стилистике характеристик летописные князья удостаивались лишь в некрологах». — *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»: История и поэтика. — С. 298.

[344] По мысли И. У. Будовниц, именно Владимиру Мономаху принадлежала идея о необходимости замены тактики пассивной обороны на тактику активных наступательных походов. — *Будовниц И. У.* Владимир Мономах и его военная доктрина // Исторические записки. — Т. 22. — М., 1947. — С. 89.

[345] **«Дивно ми, дружино, оже лошадий жалуете, ею же кто ореть; а сего чему не промыслите, оже то начнеть орати смердъ, и приѣхавъ половчинъ ударить 'и стрѣлою, а лошадь его поиметь, а в село его ѣхавъ иметь жену его и дѣти его, и все его именье? То лошади жаль, а самого не жаль ли?»** (183).

[346] **Се бо, яко же рекохомъ, видинье видиша в Печерьскомъ манастыри, еже стояше столпъ огненъ на тряпезници, та же преступѣ на церковь и оттуда к Городцю; ту бо бяше Володимеръ в Радосыни. И тогда се ангелъ вложи Володимеру въ сердце, нача понужати, яко же рекохомъ** (192).

[347] **Володимеръ же, надѣяся на Бога и на правду, поиде къ Мѣньску съ сынъми своими и с Давыдомъ Святославичемъ, и Олговичи** (200).

[348] **Володимеръ же нача ставити истьбу у товара своего противу граду. Глѣбови же, узрившю, оужасеся сердцемь, и нача ся молити Глѣбъ Володимеру, шля от себе послы** (201).

[349] **Володимеръ же съжали си тѣмь, оже проливашеться кровь въ дьни постъныя Великого поста, и вдасть ему миръ** (201).

[350] По этому поводу исследователь замечал: «Одновременно, как и во времена Святослава, на эти территории претендовала и Византия. Кажется, эта акция Мономаха особого успеха не имела, так как посланные в том же году сын Владимира Вячеслав с Фомою Ратиборовичем возвратились с Дуная ни с чем. Но показательна сама попытка! Владимир действительно, с точки зрения летописца, стремится вернуть времена и славу «отцов и дедов». — *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 199.

[351] **Мьстиславъ же с вечера исполчивъ дружину, и постави сѣверъ в чело противу варягомъ, а сам ста с дружиною своею по крилома и трудишася варязи секуще сѣверъ, и посемъ наступи Мстиславъ со дружиною своею и нача сѣчи варяги** (100).

[352] **И посла Мьстиславъ по Ярослава, глаголя: «Сяди в своемь Кыевѣ: ты еси старѣйшей брать, а мнѣ буди си сторона»** (100).

[353] *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 213.

[354] *Творогов О. В.* Литература Древней Руси: Пособие для учителя. — М., 1981 // http://old-rus. narod.ru/paper.html.

[355] **«Ци я се створилъ, ци ли в моем городѣ? Я ся сам боялъ, аще быша и мене яли и створили тако же. Неволя ми было пристати в совѣть, ходяче в руку»** (177).

[356] *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 209.

[357] *Ерёмин И. П.* «Повесть временных лет»… // www.wasp.kz.

[358] **Се уже третьее наведе поганыя на землю Руськую, его же грѣха дабы 'и Богъ простилъ, зане же много хрестьянъ изгублено бысть, а друзии полонени и расточени по землям** (148).

[359] **И не послуша Изяславъ словес сих, надѣяся на множство вой. Олег же надѣяся на правду свою, яко правь бѣ в семь, и поиде к граду с вои** (168).

[360] При этом исследователь Д. С. Леонардов по-иному трактует рождение Всеслава, считая, что родился он «в сорочке» («язвено» — плёнка, рубашка), то есть в околоплодном пузыре, который мать Всеслава, по предложению волхвов, «надела», «повязала» на ребёнка в качестве амулета. — *Леонардов Д. С.* Полоцкий князь Всеслав и его время // Полоцко-Витебская старина. — Вып. 2. — Витебск, 1912. — С. 150—173.

[361] Там же. — С. 214—215.

[362] **В се же лѣто Новѣгородѣ иде Волховь вспять дний 5. Се же знаменье не добро бысть, на 4-е бо лѣто пожже Всеславъ градъ** (109).

[363] *Ерёмин И. П. «*Повесть временных лет»… // www.wasp.kz.

[364] **Онѣма же ставшима около Всеволожа, и взяста копьем град и зажгоста огнем, и бѣгоша людье огня. И повелѣ Василко исѣчи вся, и створи мщенье на людех неповинных, и пролья кровь неповинну** (177).

[365] **Се же 2-е мщенье створи, его же не бяше лѣпо створити, да бы Богъ отместник былъ, и взложити было на Бога мщенье свое** (177).

[366] **Василко възвыси крестъ, глаголя, яко «Сего еси цѣловалъ, се перьвѣе взялъ еси зракъ очью моею, а се нынѣ хощеши взяти душю мою. Да буди межи нами крестъ сь»** (178).

[367] *Творогов О. В.* Литература Древней Руси… // http://avorhist.narod.ru/publish/tvorogov2.htm.

[368] Ср.: *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 226.

[369] «Чувство летописца, как бы сильно оно ни было, никогда не переступает меры справедливости, не переходит в пристрастие». — *Сухомлинов М. И.* О древней русской летописи… — С. 173.

[370] *Ерёмин И. П.* Литература Древней Руси (этюды и характеристики). — С. 53.

[371] Говоря об отношении к князьям, имеем в виду отношение, прежде всего, к ситуации и поступку, поскольку летопись рассказывает про жизнь, а не про литературу. А жизнь сложнее и не укладывается в схемы, в том числе художественные.

[372] Некоторые способы выражения авторской позиции в летописях выделяет современная исследовательница. — См.: *Конявская С. В.* Дискурс и жанр в диахроническом исследовании // Жанры и формы в письменной культуре средневековья. — М., 2005 — С. 261—269.

[373] О. В. Творогов, подразделяющий прямую речь в ПВЛ на документальную, иллюстративную и сюжетную, характеризуя сюжетную прямую речь, отмечал, что она во всех случаях является «одним из важнейших компонентов сюжетного повествования». И далее: монологи действующих лиц «создают пусть иллюзорный, искусственный, но в то же время воспринимаемый, видимый и слышимый читателем мир. Этикетный монолог князя сюжетен, поскольку он раскрывает нам князя с той стороны, с какой мы не знали его по действиям, он показывает нам его доброту, его благочестие и братолюбие, он является средством его самохарактеристики». — *Творогов О. В.* Сюжетное повествование в летописях XI — XIII вв. // Истоки русской беллетристики. — Л., 1970. — С. 58—61.

[374] По мысли А. А. Шайкина, «по их наличию или отсутствию, по их характеру и тону можно судить об отношении летописца к тому или иному князю». — *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 153.

[375] *Шайкин А. А.* Некрологические статьи в «Повести временных лет» как средство характеристики героев летописи // Жанрово-стилевые искания и литературный процесс / Тематический сб. научных трудов. — Алма-Ата, 1998. — С. 10—20.

[376] *Пауткин А. А.* Характеристика личности в летописных княжеских некрологах // Герменевтика Древнерусской литературы / Сборник 1 (XI — XVI века). — М., 1989. — С. 231—246.

[377] *Шайкин А. А.* Эпические герои «Повести временных лет»… — С. 111.

[378] **И плакашася людие вси плачем великим, и несоша и погребоша его на горѣ, еже глаголеться Щековица; есть же могила его и до сего дни, словеть могыла Ольгова. И бысть всѣх лѣт княжениа его 33** (30); **И погребенъ бысть Игорь, и есть могила его у Искоръстѣня града въ Деревѣхъ и до сего дне** (40).

[379] *Шайкин А. А.* Некрологические статьи в «Повести временных лет»… — С. 14.

[380] *Лихачёв Д. С.* Повесть временных лет // Лихачёв Д. С. Великое наследие. Классические произведения Древней Руси. — М., 1975. — С. 62.

[381] **Си бысть предътекущия крестьяньстѣй земли, аки деньница предъ солнцемъ и аки зоря предъ свѣтомъ. Си бо сьяше аки луна в нощи, тако и си в невѣрныхъ человѣцехъ свѣтящеся**… (49).

[382] **Защитилъ бо есть сию блажену Вольгу от противника и супостата дьявола** (49).

[383] **Аще бо бе и преже на скверньную похоть желая, но послѣ же прилежа к покаянью, яко же апостолъ вѣщеваеть: «Идеже умножиться грѣхъ, ту изобильствуеть благодать»** (89).

[384] **Мы же, хрестьяне суще, не въздаем почестья противу оного възданью.** Ведь **Аще бо онъ не крестилъ бы насъ, то нынѣ были быхомъ в прельсти дьяволи, яко же и прародители наши погынуша** (89).

[385] **Сего бо в память держать русьстии людье, поминающе святое крещенье, и прославляють Бога въ молитвахъ и в пѣснехъ и въ псалмѣхъ, поюще Господеви, новии людье, просвѣщени Святымь Духомь, чающе надежи великаго Бога и Спаса нашего Исуса Христа въздати комуждо противу трудомъ неиздреченьную радость, юже буди улучити всѣмъ хрестьяномъ** (89—90).

[386] *Шайкин А. А.* Некрологические статьи в «Повести временных лет»… — С. 14.

[387] «**Радуйтася, страстотерпца Христова, заступника Русьскыя земля, яже ицѣленье подаета приходящим к вама вѣрою и любовью… Радуйтася, свѣтлѣи звѣздѣ, заутра восходящии**» (94).

[388] **…избавляюща от усобныя рати и от пронырьства дьяволя, сподобита же и нас, поющих и почитающих ваю честное торжьство, вь вся вѣкы до скончанья** (94). Исследователь предположил, что «это завершение похвалы требованиями к святым сделано автором рубежа XI — XII веков. …политический летописец этого времени не мог не использовать столь важный момент для пропаганды и воплощения своих основных государственных идей». — *Шайкин А. А.* Некрологические статьи в «Повести временных лет»… — С. 15.

[389] **Тѣм же и съ Христосомъ въцаристася у вѣчную радость, и даръ ицѣления приемъша от Спаса нашего Исуса Христа, неискудно подаваета недужнымъ, с вѣрою приходящимъ въ святый храмъ ею, поборника отечьству своему** (200).

[390] **Ярославу же приспѣ конець житья, и предасть душю свою Богу, в суботу 1 поста святаго Феодора. Всеволодъ же спрята тѣло отца своего, възложьше на сани везоша 'и Кыеву, попове поюще обычныя пѣсни. Плакашася по немь людье; и принесшее положиша 'и, в рацѣ мороморянѣ, в церкви святое Софьѣ. И плакася по немь Всеволодъ и людье вси. Живе же всѣхъ лѣт 70 и 6** (108—109).

[391] *Шайкин А. А.* Некрологические статьи в «Повести временных лет»… — С. 16.

[392] *Пауткин А. А.* Характеристика личности в летописных княжеских некрологах… — С. 240.

[393] «**Отче, отче мой! Что еси пожилъ бес печали на свѣтѣ семь, многы напасти примъ от людий и от братья своея? Се же погыбе не от брата, но за брата своего положи главу свою**» (133).

[394] *Пауткин А. А.* Характеристика личности в летописных княжеских некрологах… — С. 241—242.

[395] *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 125—126.

[396] *Пауткин А. А.* Характеристика личности в летописных княжеских некрологах… — С. 241—242.

[397] *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 130.

[398] *Пауткин А. А.* Характеристика личности в летописных княжеских некрологах… — С. 239—240.

[399] *Ерёмин И. П.* «Повесть временных лет»… // www.wasp.kz.

[400] Сходные мысли высказывает А. А. Шайкин: «здесь отчётливо видно не простое, отнюдь не либо «чёрное», либо «белое» изображение князя. Скорее, краски эти перемешаны, и при общем сочувственном отношении летописец не может удержаться от справедливых, с его точки зрения, упрёков князю». — *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 130.

[401] **И вси кияне великъ плачь створиша над нимь, со псалмы и пѣснми проводиша ’и до святаго Дмитрея, спрятавше тѣло его, с честью положиша ’и в рацѣ мраморянѣ в церкви святаго апостола Петра, юже бѣ самъ началъ здати преже, мѣсяца декабря въ 5 день** (136).

[402] **Многы бѣды примъ, без вины изгонимъ от братья своея, обидимъ, разграбленъ, прочее и смерть горкую приятъ, но вѣчнѣй жизни и покою сподобися** (136). В этом отношении справедливо суждение учёного: «Для летописца — принципиального и страстного противника распрей между князьями — жертвы этих распрей предстают как самые возвышенные и благородные люди». — *Шайкин А. А.* Некрологические статьи в «Повести временных лет»… — С. 12.

[403] *Пауткин А. А.* Характеристика личности в летописных княжеских некрологах. — С. 236—237.

[404] «**Господи боже мой! Приими молитву мою, и дажь ми смерть, якоже двѣма братома моима, Борису и Глѣбу, от чюжею руку, да омыю грѣхы вся своею кровью, и избуду суетнаго сего свѣта и мятежа, сѣти вражии**» (136).

[405] **Его же прошенья не лиши его благый Богъ: въсприя благая она, их же око не видѣ, ни ухо слыша, ни на сердце человѣку не взиде, еже уготова Богъ любящимъ его** (136).

[406] *Пауткин А. А.* Характеристика личности в летописных княжеских некрологах… — С. 244.

[407] **В лѣто 6560/1052. Преставися Володимеръ, сынъ Ярославль старей, Новѣгородѣ, и положенъ бысть в святѣй Софьи, юже бѣ самъ создалъ** (108).

[408] **В лѣто 6565/1057. Преставися Вячеславъ, сынъ Ярославль, Смолиньскѣ, и посадиша Игоря Смолиньскѣ, из Володимеря выведше** (109).

[409] **Бѣ же Мьстиславъ дебелъ тѣломь, черменъ лицем, великыма очима, храборъ на рати, милостивъ, любяше дружину по велику, имѣнья не щадяше, ни питья, ни ѣденья браняше** (101).

[410] *Пауткин А. А.* Характеристика личности в летописных княжеских некрологах… — С. 237.

[411] *Шайкин А. А.* Некрологические статьи в «Повести временных лет»... — С. 12.

[412] **Си же ся злоба сключи въ день Възнесенья Господа нашего Иисуса Христа, мѣсяца мая въ 26. Ростислава же искавше обрѣтоша в рѣцѣ; и вземше принесоша ’и Киеву, и плакася по немь мати его, и вси людье пожалиша си по немь повелику, уности его ради. И собрашася епископи и попове и черноризци, пѣсни обычныя пѣвше, положиша ’и у церкви святыя Софьи у отца своего** (144—145).

[413] *Ерёмин И. П.* «Повесть временных лет»… // www.wasp.kz.

[414] *Пауткин А. А.* Характеристика личности в летописных княжеских некрологах… — С. 235.

[415] Там же. — С. 235.

[416] **В се же лѣто преставися Олегъ Святославличь, мѣсяца августа въ 1 день, а во вторый погребенъ бысть у святого Спаса, у гроба отца своего Святослава** (200).

[417] *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 170.

[418] *Ильин Н. Н.* Летописная статья 6523 года и её источник (Опыт анализа). — М., 1957 — С. 111.

[419] *Кузьмин А. Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. — С. 203—204.

[420] Ряд наблюдений наводят М. Д. Присёлкова на мысль, что «удалённый по требованию греков неудачливый первый митрополит Киева Илларион» впоследствии скрывался «в своей былой пещерке» под именем «великого Никона». — *Присёлков М. Д.* Нестор — летописец. — СПб., 2009 — С. 48.

[421] **И поча жити ту, моля Бога, ядый хлѣбъ сухъ, и то чересъ день, и воды в мѣру вкушая, копая печеру, и не да собѣ упокоя день и нощь, в трудѣхъ пребывая, въ бдѣньи и в молитвахъ** (105).

[422] **Антоний же прославленъ бысть в Руськѣй земли; Изяславъ же, увѣдѣвъ житье его, приде с дружиною своею, прося у него благословенья и молитвы** (105).

[423] Исследователь начала XX века отмечал: «Введение забытого в самой Византии общинножитного устава, оживлённое личным высоким примером игумена Феодосия, создало из Киево-Печерского монастыря живой укор для греческой митрополии, не сумевшей и не подумавшей взять в свои руки возрождения монашества, тогда сильно упавшего в Греции и в этом именно упадочном виде насаждённого у нас на Руси». — *Присёлков М. Д.* Нестор — летописец. — С. 51.

[424] **И сице поучивъ братью, цѣлова вься по имени, и тако изидяше из монастыря, взимая мало коврижекъ; и вшедъ в печеру, и затворяше двери печерѣ и засыпаше перстью, и не глаголаше никому же** (123). Общеизвестно, что в игуменство Никона был поднят вопрос о канонизации Феодосия, к которой должно было быть приурочено и составление несторова «Жития».

[425] **Се же сбысться пророченье блаженаго отца нашего Феодосья, добраго пастуха, иже пасяше словесныя овця нелицемѣрно, с кротостью и с расмотреньемь, блюда ихъ и бдя за ня, моляся за порученое ему стадо и за люди хрестьяньскыя, за землю Руськую, иже и по отшествии твоемь от сея жизни молишися за люди вѣрныя и за своя ученикы, иже, взирающе на раку твою, поминають ученье твое и въздержанье твое, и прославляють Бога** (140).

[426] *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 271.

[427] **Но се реку мало нѣчто: «Радуйся, отче нашь и наставниче, мирьскыя плища отринувъ, молчанье възлюбивъ, Богу послужилъ еси в тишинѣ, въ мнишьскомь житьи, всяко собѣ принесенье. …Радуйся, укрѣплься надежею вѣчныхъ благъ, их же примъ, умертвивъ плотьскую похоть, источникъ безаконья и мятежь, преподобне, бѣсовьскых козней избѣгъ и от сѣти…»** (140).

[428] *Присёлков М. Д.* Нестор — летописец. — С. 66.

[429] **В се же лѣто кончаша верхъ Святыя Богородица на Кловѣ, заложенѣй Стефаном игуменом печерьскым** (187).

[430] **…такы черньцѣ, яко светила в Руси сьяють: ови бо бяху постници крѣпци, ови же на бдѣнье, ови на кланянье колѣньное, ови на пощенье чресъ день и чресъ два дни, ини же ядуще хлѣбъ с водою, ини зелье варено, друзии сыро. Въ любви пребывающе, меншии покаряющеся старѣйшимъ и не смѣюще пред ними глаголати, но все с покореньемь и с послушаньем великымъ. Тако же и старѣйшии имяху любовь к меншимъ, наказаху, утѣшающе, яко чада възлюбленая** (125).

[431] **Яко се первый Демьянъ презвутеръ, бяше тако постникъ и въздержник, яко развѣ хлѣба ти воды ясти ему до смерти своея** (126).

[432] **Сему бѣ даръ дарованъ от Бога: проповѣдаше предибудущая, и аще кого видяше в помышленьи, обличаше и втаинѣ, и наказаше блюстися от дьявола** (126).

[433] **Єдиною ему стоящю на утрени, возведъ очи свои, хотя видѣти игумена Никона, и видѣ осла, стояща на игумени мѣстѣ, и разумѣ, яко не всталъ есть игуменъ** (127).Это ещё одно существенное отличие летописи от несторова ЖФ, где о Никоне автор отзывается восторженным образом и называет великим.

[434] **Он же не разумѣ бѣсовьскаго действа, ни памяти прекреститися, выступивъ поклонися, акы Христу, бѣсовьску дѣйству** (126).

[435] **Феодосий же моляше Бога за нь, и молитву творяше над нимь день и нощь, …тако научися ясти и тако избави 'и Феодосии от козни дьяволя** (129).

[436] **И тако живущю ему, скончa житье свое. И разболѣся в печерѣ, и несоша 'и болна в манастырь, и до осмаго дне о Господѣ скончася. Игумен же Иоанъ и братья спрятавше тѣло его, и погребоша 'и** (131).

[437] **Таци ти быша черноризци Феодосьева манастыря, иже сияють и по смерти, яко свѣтила, и молять Бога за сдѣ сущюю братью, и за мирьскую братью, и за приносящая въ манастырь, в нем же и донынѣ добродѣтелное житье живуть, обще вси вкупѣ, в пѣньи и в молитвахъ и послушаньи, на славу Богу всемогущему, и Феодосьевами молитвами сблюдаеми, ему же слава в вѣки, аминь** (131).

[438] *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 269.

[439] **Бысть же Иоанъ мужь хытръ книгамъ и ученью, милостивъ убогымъ и вдовицямъ, ласковъ же ко всякому, богату и убогу, смѣренъ же и кротокъ, молчаливъ, рѣчистъ же, книгами святыми утѣшая печалныя, и сякого не бысть преже в Руси, ни по немь не будеть сякъ** (137).

[440] *Шайкин А. А.* Некрологические статьи в «Повести временных лет»… — С. 11. К аналогичным выводам приходил Ю. М. Лотман: «Молчалив» и «речист» не суть взаимопротиворечащие характеристики. Молчалив как действователь, «от себя». Речист же не «от себя», а как носитель высшей мудрости, ее орудие». — *Лотман Ю. М.* Структура художественного текста. — М., 1970. — С. 294.

[441] В. Ю. Франчук относит такие отрицательные конструкции к грамматическим формам, выступающим в тексте летописи в функции сравнений со значением высшего качества. — *Франчук В. Ю.* Киевская летопись. Состав и источники в лингвистическом отношении. — Киев, 1986. — С. 37.

[442] **Бѣ бо тогда многа зданья въздвиже: докончавъ церковь святаго Михаила, заложи церковь на воротѣхъ городныхъ во имя святаго мученика Феодора, и посемь святаго Андрѣя у церкве от воротъ и строенье баньное камено, сего же не бысть преже в Руси** (137).

[443] *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 264.

[444] Там же. — С. 271—273.

[445] Подробная классификация, анализ групп и отдельных представителей из окружения князя см.: *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 224—245.

[446] Там же. — С. 224.

[447] *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 228.

[448] **О злая лесть человѣческа! Якоже Давыдъ глаголеть: «Ядый хлѣбъ мой възвеличилъ есть на мя лесть». Се бо лукавьствоваше на князя своего лестью. И паки: «Языки своими льстяхуся. Суди имъ, Боже, да отпадуть от мыслий своих; по множьству нечестья ихъ изрини 'а, яко прогнѣваша тя, Господи»** (54—55).

[449] **Се есть совѣть золъ, иже свѣщевають на кровопролитье; то суть неистовии, иже приемше от князя или от господина своего честь ли дары, ти мыслять о главѣ князя своего на погубленье, горьше суть бѣсовъ таковии** (55). Сопоставление с бесами и исключительно «чёрное» изображение Блуда сходно, по мысли исследователя, с летописным

изображением Святополка. — *Шахматов А. А.* История русского летописания. Т. I. Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Кн. 1: Разыскания о древнейших русских летописных сводах. — СПб., 2002. — С. 321—322.

[450] **О сяковыхъ бо Соломонъ рече: «Скори суть пролити кровъ... бес правды. Ти бо обьщаются крови, сбирають собѣ злая. Сихъ путье суть скончавающих безаконье, нечестьемь бо свою душю емлють»** (90).

[451] **И се нападоша акы звѣрье дивии около шатра, и насунуша ’и копьи, и прободоша Бориса, и слугу его, падша на нем, прободоша с нимь** (91).

[452] **Оканьный же посланый Горясѣръ повелѣ вборзѣ зарѣзати Глѣба. Поваръ же Глѣбовъ, именемь Торчинъ, вынезъ ножь, зарѣза Глѣба, акы агня непорочно. Принесеся на жертву Богови, в воню благоуханья, жертва словесная** (93).

[453] *Ерёмин И. П.* «Повесть временных лет»… // www.wasp.kz.

[454] **Золъ бо человѣкъ, тщася на злое, не хужи есть бѣса; бѣси бо Бога боятся, а золъ человѣкъ ни Бога боится, ни человѣкъ ся стыдить; бѣси бо креста ся боять Господня, а человѣкъ золъ ни креста ся боить** (92).

[455] **Бѣ бо сей любимъ Борисомь. Бяше отрокъ сь родомь сынъ угърескъ, именемь Георги, его же любляше повелику Борисъ; бѣ бо възложилъ на нь гривну злату велику, в ней же предъстояше пред нимь** (91).

[456] *Дёмин А. С.* Архаическая персонология «Повести временных лет» // Автопортрет славянина. — М., 1999. — С. 16.

[457] *Толстой Н. И.* Этническое самопознание и самосознание Нестора Летописца, автора ПВЛ // Из истории русской культуры. — Т. I. — М., 2000. — С. 446.

[458] Подробный анализ эпизодов см. в предыдущих параграфах.

[459] **Ищьли бо суть си от пустыня Етривьскыя, межю встокомь и сѣвером; ищьли же суть ихъ колѣнъ 4: торкмене, и печенѣзи, торци, половци. Мефодий же свѣдѣтельствуеть о нихъ, яко 8 колѣнъ пробѣгли суть, егда исѣче Гедеонь, да 8 ихъ бѣжа в пустыню, а 4 исѣче. …И по сихъ 8 колѣнъ к кончинѣ вѣка изидуть заклѣпении в горѣ Александромъ Македоньскымъ нечистыя человѣкы** (152—153).

[460] *Карпов А. Ю.* Об эсхатологических ожиданиях в Киевской Руси в конце XI — начале XII века // Отечественная история. — №2. — М., 2002. — С. 6—7.

[461] **Бонякъ погнаше сѣка в тылъ, а Алтунопа възвратяшеться вспять, и не допустяху угръ опять, и тако множицею убивая сбита ѣ в мячь. Бонякъ же раздѣлися на 3 полкы, и сбиша угры акы в мячь, яко се соколъ сбиваеть галицѣ. И побѣгоша угри, и мнози истопоша в Вягру, а друзии в Сану** (179).

[462] *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 423.

[463] «Государственный уровень самосознания» реализуется, по мысли В. М. Живова, «прежде всего в понятии «Русская земля», которая в последней части летописи выступает в «политическом контексте». — *Живов В. М.* Об этническом и религиозном самосознании Нестора Летописца. — С. 181—183.

[464] **И побѣгоша печенѣзи разно, и не вѣдяхуся, камо бѣжати, и овии бѣгающ, е тоняху въ Сѣтомли, инѣ же въ инѣхъ рѣкахъ, а прокъ ихъ пробѣгоша и до сего дне** (102).

[465] **Половци же ужасошася, от страха не възмогоша ни стяга поставити, но побѣгоша, хватающе кони, а друзии пѣши побѣгоша** (186).

[466] **Се слышавще торци, убояшася, пробѣгоша и до сего дне, и помроша бѣгаючи, Божьимь гнѣвомь гоними, ови от зимы, друзии же гладомь, ини же моромь и судомь Божьимъ. Тако Богъ избави хрестьяны от поганыхъ** (109).

[467] **Видѣвъ же Ярославъ, яко побѣжаемъ есть, побѣже съ Якуномъ, княземь варяжьскым, и Якунъ ту отбѣже луды златоѣ** (100).

[468] *Лотман Ю. М.* Структура художественного текста. — С. 293.

[469] **Не терпяшеть бо дьяволъ, власть имы надо всѣми, и сей бяшеть ему аки тернъ въ сердци, и тъщашеся потребити оканьный, и наусти люди** (58).

[470] **...сде же мняшеся оканьный: яко сде ми есть жилище, сде бо не суть апостоли учили, ни пророци прорекли, не вѣдый пророка, глаголяща: «И нареку не люди моя люди моя»** (59).

[471] **...а дьяволъ стеня глаголаше: «Увы мнѣ, яко отсюда прогоним есмь! сде бо мняхъ жилище имѣти, яко сде не суть ученья апостольска, ни суть вѣдуще Бога, но веселяхъся о службѣ ихъ, еже служаху мнѣ. И се уже побѣженъ есмь от невѣгласа, а не от апостолъ, ни от мученикъ, не имам уже царствовати въ странах сихъ»** (81).

[472] **Яко и се скажемъ о взорѣ ихъ и о омраченьи ихъ... Суть же образом черни, крилаты, хвосты имущее... Сиця ти есть бѣсовьская сила, и лѣпота, и немощь** (119—120).

[473] **Тѣм же прелщають человѣкы, веляще имъ глаголати видѣнья, являющеся имъ, несвершеными вѣрою, являющеся во снѣ, инѣмъ в мечтѣ, и тако волхвують наученьемь бѣсовьскым** (120).

[474] **Паче же женами бѣсовьская волъшвенья бывають; искони бо бѣсъ жену прелсти, си же мужа, тако в си роди много волхвують жены чародѣйством, и отравою, и инѣми бѣсовьскыми козньми** (120).

[475] **Но и мужи прелщени бывають от бѣсовъ невѣрнии, яко се въ первыя роды, при апостолѣхъ бо бысть Симонъ волхвъ...** (120).

[476] **Бѣси бо подътокше на зло вводять; посем же насмисаются ввергъше 'и в пропасть смертную, научивше глаголати** (117).

[477] *Лотман Ю. М.* Структура художественного текста. — С. 293.

[478] **Но се есть бѣсовьское наученье; бѣси бо не вѣдять мысли человѣчьскыя, но влагають помыслъ въ человека, тайны не свѣдуще. Богъ единъ свѣсть помышленья человѣчьская, бѣси же не свѣдають ничтоже; суть бо немощни и худа взоромь** (119).

[479] **Понеже велика есть сила крестная: крестомь бо побѣжени бывають силы бѣсовьскыя, крестъ бо князем в бранех пособить, въ бранех крестомъ сгражаеми вѣрнии людье побѣжають супостаты противныя, крестъ бо вскорѣ избавляеть от напастий призывающим его с вѣрою. Ничего же ся боять бѣси, токмо креста** (115).

[480] *Ерёмин И. П.* «Повесть временных лет»... // www.wasp.kz.

[481] *Повесть* временных лет. ч.2. Приложения. Статьи и комментарии Д. С. Лихачёва. — С. 281.

[482] **Та же и вся ослабленьемь Божьимъ и творением бьсовьским бываеть, таковыми вещьми искушатися нашеа православныа вѣры, аще тверда есть и крѣпка, пребывающи Господеви и не влекома врагом мечетных ради чюдес и сотонинъ дѣлъ, творимыхъ от враг и слугъ злобы** (31).

[483] *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия и природные знамения... — С. 27.

[484] **...отгнавъ множество змий и скоропий изъ града, яко не врежатися человѣком от них; ярость коньскую обуздавъ, егда ссхожахуся боаре** (30).

[485] **Се же не дивно, яко от волхвованиа собывается чародейство** (30); **и не на достойных благодать действует многажды** (31).

[486] **В се же лѣто въсташа волъсви в Суждали, избиваху старую чадь по дьяволю наущенью и бѣсованью, глаголюще, яко си держать гобино** (99).

[487] *Фроянов И. Я.* Древняя Русь. Опыт исследования истории социальной и политической борьбы. — М.; СПб., 1995. — С. 128.

[488] **Она же в мечтѣ прорѣзавша за плечемь, вынимаста любо жито, любо рыбу, и убивашета многы жены, и имѣнье ихъ отъимашета собѣ** (117).

[489] *Ерёмин И. П.* «Повесть временных лет»… // www.wasp.kz.

[490] **…створилъ Богъ человѣка от землѣ, сставленъ костьми и жылами от крове; нѣсть в немь ничто же** (118).

[491] **Они же поимше, убиша ’я и повѣсиша ’я на дубѣ: отмьстье примша от Бога по правдѣ. Яневи же идущю домови, в другую нощь медведь възлѣзъ, угрызъ ею и снѣсть. И тако погыбнуста наущеньемь бѣсовьскым, инѣмъ ведуща, а своеа пагубы не вѣдуче** (119).

[492] *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 253—254.

[493] Термин «явление» понимается нами широко, «как всякое проявление чего-нибудь», «то, в чём сказывается, обнаруживается сущность» (во 2-м значении по словарю С. И. Ожегова). — см.: *Ожегов С. И.* Словарь русского языка / Под общ. ред. проф. Л. И. Скворцова. — М., 2006. — С. 892.

[494] В науке эти эпизоды известны под названиями «Испытание вер» Владимиром; «Речь философа»; Посольство Владимира для испытания вер на местах; «Корсунская легенда».

[495] *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 256.

[496] «Летописец (или источник, которым он пользовался) пересказывает здесь явно простонародные представления о магометанстве, отмечая внешние, бросающиеся в глаза особенности этого вероисповедания, точнее, лишь относящиеся к быту его уложения». — *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 68.

[497] **Но се ему бѣ нелюбо, обрѣзанье удовъ и о неяденьи мясъ свиныхъ, а о питьи отнудь, рька: «Руси есть веселье питье, не можемь бес того быти»** (60).

[498] **Си бо омывають оходы своя, в ротъ вливають, и по брадѣ мажются, поминають Бохмита. Тако же и жены ихъ творять ту же скверну и ино пуще: от совкупленья мужьска и женьска вкушають** (60—61).

[499] **…ихъ же вѣра маломь с нами разъвращена: служать бо опрѣсноки, рекше оплатки, ихъ же Богъ не преда, но повелѣ хлѣбомъ служити, и преда апостоломъ приемъ хлѣбъ …си же того не творять, суть не исправили вѣры** (61).

[500] **И придохомъ в Нѣмци, и видѣхомъ въ храмѣх многи службы творяща, а красоты не видѣхомъ никоеяже** (75).

[501] **«То како вы инѣх учите, а сами отвержени от Бога и расточени? Аще бы Богъ любилъ васъ и законъ вашь, то не бысте расточени по чюжимъ землямъ. Єда и намъ тоже мыслите прияти?»** (60).

[502] **«На сихъ же ожидаше покаянья за 40 и за 6 лѣт, и не покаяшася, и посла на ня римляны; грады ихъ разбита и самы расточиша по странамъ, и работають въ странах»** (61).

[503] **И придохомъ же въ Греки, и ведоша ны, идеже служать Богу своему, и не свѣмы, на небѣ ли есмы были, ли на земли: нѣсть бо на земли такаго вида ли красоты такоя, и не доумѣемъ бо сказати; токмо то вѣмы, яко онъдѣ Богъ с человѣки пребываеть, и есть служба их паче всѣхъ странъ. Мы убо не можемъ забыти красоты тоя, всякъ бо человѣкъ, аще вкусить сладка, послѣди горести не приимаеть, тако и мы не имамъ сде быти** (75).

[504] **Отвѣщавше же боляре рекоша: «Аще бы лихъ законъ гречьский, то не бы баба твоя приняла, Ольга, яже бѣ мудрѣйши всѣх человѣкъ». Отвѣщавъ же Володимеръ, рече: «Гдѣ крещенье приимемъ?». Они же рекоша: «Гдѣ ти любо»** (75).

[505] **Володимеръ же, се слышавъ, возрѣвъ на небо, рече: «Аще се ся сбудеть, и самъ ся крещю». И ту абье повелѣ копати преки трубамъ, и преяша воду. Людье изнемогоша водною жажею и предашася** (76).

[506] **«Се град ваю славный взях; слышю же се, яко сестру имата дѣвою, да аще еѣ не вдаста за мя, створю граду вашему, якоже и сему створих»** (76).

[507] **По Божью же устрою в се время разболѣся Володимеръ очима, и не видяше ничтоже, и тужаше велми, и не домышляшеться, что створити** (77).

[508] *Виролайнен М. Н.* Автор текста истории. Сюжетообразование в летописи: сборник статей под ред. В. М. Марковича и В. Шмидта. — СПб., 1996. — С. 41, 46—47. Павлианские уподобления Владимира, прежде всего, на материале Илариона и Похвалы Владимиру, исследовал: *Сендерович С.* Св. Владимир: к мифопоэзису // ТОДРЛ. — Т. 49. — СПб., 1996. — С. 310—312. Н. Серебрянский указал на известную близость обстоятельств крещения Владимира и царя Амира (Девгениево деяние). Н. Серебрянский рассматривает, прежде всего, материал житий Владимира, но совпадения распространяются и на ПВЛ в части её «корсунской легенды». — См.: *Серебрянский Н.* Древнерусские княжеские жития: Обзор редакций и тексты. — М., 1915. — С. 288—289. Можно указать и на более далёкую параллель с заболеванием и исцелением царя Алиатта: *Геродот.* История: В девяти книгах. — Л., 1972. — С. 16—17.

[509] **Се же не свѣдуще право, глаголють, яко крестилъся есть в Киевѣ, инии же рѣша: в Василеве; друзии же инако скажють** (77).

[510] *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 70—71.

[511] **«Не вънимай злѣ женѣ, медъ бо каплеть от устъ ея, жены любодѣици, во время наслажаеть твой гортань, послѣди же горчае золчи обрящеши... Прилѣпляющиися ей вънидутъ съ смертью въ вадъ»** (57).

[512] **«Дражайши есть каменья многоцѣньна. Радуется о ней мужь ея. Дѣеть бо мужеви своему благо все житье. Обрѣтши волну и ленъ, творить благопотребная рукама своима… Жена бо разумлива благословена есть, боязнь бо Господню да похвалить»** (57—58).

[513] **В лѣто 6419911. Явися звѣзда велика на западе копейным образом** (25); **В лѣто 65361028. Знаменье змиево явися на небеси, яко видѣти всей земли** (101); **В лѣто 66161108. В се же лѣто вода бысть велика въ Днѣпрѣ, и в Деснѣ, и въ Припетѣ** (187).

[514] *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия и природные знамения… — С. 26.

[515] *Борисенков Е. П., Пасецкий В. М.* Экстремальные природные явления в русских летописях XI — XVII вв. — Л., 1983.

[516] *Ранчин А. М.* Статьи о древнерусской литературе. — М.,1999.

[517] *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия и природные знамения… — М., 1998.

[518] *Шайкин А. А.* "Оставим все, как есть…"// Труды Отдела древнерусской литературы. — СПб., 2003. Т. 54. — С. 337—369; «Се повести времяньных лет…» От Кия до Мономаха. — М. 1989; «Сица знаменья не на добро» // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. — №3. — 2002. — С. 105—109.

[519] *Шайкин А. А.* «Сица знаменья не на добро». — С. 105—109.

[520] *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 449—450.

[521] А. Г. Кузьмин связывает возможность двоякого истолкования событий с разными культурными традициями: «в летописи просматривается неодинаковое отношение к знамениям. Одно… видит в нем лишь предвестника зла, другое — возможность альтернативы — либо на добро, либо на зло. Первое связано с "западным" пониманием провидения, второе — собственно православное». — *Се Повести* временных лет (Лаврентьевская летопись) / Сост., авторы примечаний и указателей А. Г. Кузьмин, В. В. Фомин; вступ. статья и перевод А. Г. Кузьмина. — Арзамас, 1993. — С. 329.

[522] *Шайкин А. А.* «Сица знаменья не на добро» — С. 105.

[523] *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия и природные знамения… — С. 40.

[524] **Се же проявляше не на добро, посемь бо быша усобицѣ многы и нашествие поганыхъ на Русьскую землю, си бо звѣзда бѣ акы кровава, проявляющи крови пролитье** (110).

[525] **В лѣто 6621/1113. Бысть знаменье въ солнци въ 1 часъ дьне; бысть видити всѣмъ людемъ: остася солнца мало, аки мѣсяца доловъ рогома, мѣсяца марта въ 19 день, а луны въ 29. Якожь бысть знаменье въ солнцѣ, проявляше Святополчю смерть** (196).

[526] **Пред симь же временемь и солнце премѣнися, и не бысть свѣтло, но акы мѣсяць бысть, его же невѣгласи глаголють снѣдаему сущю** (110).

[527] **В се же лѣто преставися епископъ Володимерскый Стефан, мѣсяца априля въ 27 день, въ часъ 6 нощи, бывъ преже игуменъ Печерьскому манастырю** (148).

[528] По замечанию, В. А. Плугина, средневековая эсхатология «не имела формы какого-то абстрактного ожидания. Она властно вторгалась в повседневную жизнь, тревожа сознание постоянной возможностью осуществления». — *Плугин В. А.* Мировоззрение Андрея Рублева. (Некоторые проблемы). Древнерусская живопись как исторический источник. — М., 1974. — С. 34.

[529] *Карпов А. Ю.* Об эсхатологических ожиданиях в Киевской Руси в конце XI — начале XII века // Отечественная история. — №2. — М., 2002. — С. 6.

[530] *Алешковский М. Х.* Повесть временных лет… — С. 20; 23—25.

[531] **На придущее лѣто вложи Богъ мысль добру в русьскыѣ князи: умыслиша дерзнути на половцѣ и поити в землю ихъ** (183).

[532] *Лаушкин А. В.* Стихийные бедствия и природные знамения… — С. 40.

[532] *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 85.

[533] **Том же лѣтѣ бысть знаменье в Печерьстѣм монастырѣ въ 11 день февраля мѣсяца: явися столпъ огненъ от земля до небеси, а молнья освѣтиша всю землю, и в небеси погремѣ в час 1 нощи; и весь миръ видѣ** (187—188).

[534] *Дёмин А. С.* Поэтика рассказа о вавилонском столпе… — С. 74.

[535] **…яко и Моиси великый не взможе видѣти ангелскаго естьства: водяшеть бо 'я въ день столпъ облаченъ, а в нощи столпъ огненъ, то се не столпъ водяше ихъ, но ангелъ идяше пред ними в нощи и въ дне** (188).

[536] *Пассек В.* Княжеская и докняжеская Русь // ЧОИДР. Кн. 3. — М., 1870. — С. 157.

[537] **Аще бо кая земля управится пред Богомь, поставляеть ей цесаря или князя праведна, любяща судъ и правду, и властеля устраяеть, и судью, правящаго судъ** (95).

[538] **Аще бо князи правьдиви бывають в земли, то многа отдаются согрѣшенья земли; аще ли зли и лукави бывають, то болше зло наводить Богъ на землю, понеже то глава есть земли** (95).

[539] *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 85.

[540] «**Отъиметь Господь от Иерусалима крѣпкаго исполина, и человѣка храбра, и судью, и пророка, и смѣрена старца, и дивна свѣтника, и мудра хитреца, и разумна, послушлива. Поставлю уношю князя имъ, и ругателя обладающа ими**» (95).

[541] Подробный анализ Поучений см. в параграфе «Комментирование событий».

[542] *Сухомлинов М. И.* О древней русской летописи… — С. 128.

[543] **Закон же и у вактриянъ, глаголеми врахманеи островьници, еже от прадѣдъ показаньемь и благочестьемь мяс не ядуще, ни вина пьюще, ни блуда творяще, никакоя же злобы творяще, страха ради многа Божия** (15).

[544] **И Богъ великый вложи ужасть велику в половцѣ, и страх нападе на ня и трепетъ от лица русскых вой** (184); **Половци же ужасошася, от страха не възмогоша ни стяга поставити, но побѣгоша, хватающе кони, а друзии пѣши побѣгоша** (186).

[545] **Первое, Бога дѣля и душа своея, страх имѣйте Божий в сердци своемь и милостыню творя неоскудну, то бо есть начатокъ всякому добру** (153); **Се же вы конець всему: страхъ Божий имѣйте выше всего** (158).

[546] **Зло бо есть женьская прелесть** (57).

[547] **Се бысть первое зло от поганых и безбожныхъ врагъ** (109).

[548] **Си же ся злоба сключи въ день Възнесенья Господа нашего Иисуса Христа, мѣсяца мая въ 26** (144).

[549] **Олегъ же и Борисъ придоста Чернигову, мняще одолѣвше, а землѣ Руськѣй много зло створше, проливше кровь хрестьяньску** (132).

[550] **Да аще сего не правимъ, то болшее зло встанеть в нас, и начнеть брат брата закалати, и погыбнеть земля Руская** (174).

[551] **Велика бо бываеть полза от ученья книжного; книгами бо кажеми и учими есмы пути покаянью, мудрость бо обрѣтаемъ и въздержанье от словесъ книжныхъ** (102).

[552] **Се бо суть рѣкы, напаяюще вселеную, се суть исходища мудрости; книгамъ бо есть неищетная глубина; сими бо в печали утѣшаеми есмы; си суть узда въздержанью** (102).

[553] **Аще бо поищеши въ книгахъ мудрости прилѣжно, то обрящеши велику ползу души своей** (103).

[554] **Иже бо книгы часто чтеть, то бесѣдуеть с Богомь... въсприемлеть души велику ползу** (103).

[555] **И бѣ Ярославъ любя церковныя уставы, попы любяше по велику, излиха же черноризьцѣ, и книгамъ прилежа, и почитая ’е часто в нощи и въ дне** (102).

[556] **Бысть же Иоанъ мужь хытръ книгамъ и ученью, милостивъ убогымъ и вдовицямъ, ласковъ же ко всякому, богату и убогу, смѣренъ же и кротокъ**… (137).

[557] **Сим же раздаяномъ на ученье книгамъ, събысться пророчество на Русьстѣй земли, глаголющее: «Во оны днии услышать глусии словеса книжная, и яснъ будеть языкъ гугнивых»...по Божью строю и по милости своей помилова Богъ** (82).

[558] *Творогов О. В.* Литература Древней Руси // http://avorhist.narod.ru/publish/tvorogov2.htm.

[559] «На протяжении семи веков русская летопись никогда не была бесстрастным констатированием виденного и слышанного или только записью документов и преданий: летописец, кто бы он ни был, в какую бы эпоху он ни писал, неизменно являлся живым участником событий, публицистом, стремящимся внушить читателю своё понимание, свою оценку событий, лиц и поступков». — *Бугославский С. А.* Текстология Древней Руси. Повесть временных лет. Том 1. — М., 2006. — С. 312.

[560] *Ерёмин И. П.* «Повесть временных лет»… // www.wasp.kz.

[561] *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 281.

[562] Там же. — С. 324.

[563] *Шайкин А. А.* Функция времени в «Повести временных лет» // Шайкин А. А. Поэтика и история: на материале памятников русской литературы XI — XVI веков. — М., 2005. — С. 135.

[564] *Харпалёва В. Ф.* Специфика авторского самовыражения в «Повести временных лет» (К вопросу об образе автора в древнерусской литературе) // Филологические науки. — №4. — М., 1992. — С. 104—105.

[565] *Лихачёв Д. С.* «Повесть временных лет» (Историко-литературный очерк) // «Повесть временных лет». Подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д.С. Лихачёва / Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. Изд. 2-е. — СПб., 1996. — С. 333.

[566] Сѣдяше Кий на горѣ, **гдѣ же ныне** увозъ Боричевъ, а Щекъ сѣдяше на горѣ, **гдѣ же ныне** зовется Щековица, а Хоривь на третьей горѣ, от него же прозвася Хоревица (12).

[567] Идоша угри мимо Киевъ горою, **еже ся зоветь нынѣ Угорьское**, и устремишася чересъ горы великия **яже прозвашася горы Угорьскиа** (20).

[568] Посемъ же **угри** прогнаша волъхи, и наслѣдиша землю ту и сѣдоша съ словѣны, покоривше 'я подъ ся, **и оттоле прозвася земля Угорьска** (20).

[569] Яко пустиша и проиде сквозѣ порогы, изверже 'и вѣтръ на рѣнь, **и оттолѣ прослу Перуня Рѣнь, якоже и до сего дне словеть** (79).

[570] Современный исследователь полагает, что если даже Андрей «не дошел до «скифских» земель, наши предки не ошиблись, приписав ему благословляющий жест в сторону Русской земли. Ибо когда Первозванный апостол умирал на косом кресте, она (Русская земля — АШ) мистическим образом омывалась его искупительной кровью». — *Цветков С. Э.* Русская история: книга первая. — М., 2003. — С. 56.

[571] …а хрестеяную Русь водиша ротѣ в церкви святаго Ильи, **яже есть** надъ Ручаемъ, конець Пасынъчѣ бесѣды и Козарѣ (38).

[572] Но преблагий Богъ не хотя смерти грѣшникомъ, на томъ холмѣ **нынѣ** церкви стоить, святаго Василья **есть** (55).

[573] Бяше варягъ единь, и бѣ дворъ его, **идеже есть** церкви святая Богородица, юже сдѣла Володимеръ (57).

[574] И пришедъ (Мстислав) Тьмутороканю, заложи церковь святыя Богородица, и созда 'ю, **яже стоить и до сего дне** Тьмуторокани (98).

[575] Печенѣзи приступати почаша, и сступишася на мѣсте, **иде же стоить нынѣ** святая Софья, митрополья руськая: бѣ бо тогда поле внѣ града (100).

[576] И хожаше (Илларион) с Берестоваго на Днѣпрь, на холмъ, **кдѣ нынѣ** ветхый манастырь Печерьскый (104).

[577] И есть ту манастырь святое Богородици, на Болдиных горахъ, **и до сего дни** (127).

[578] ископаша печеру велику, и церковь, и кѣльи, **яже суть и до сего дне** в печерѣ подъ ветхымь манастыремь (105).

[579] По мнению А. А. Шайкина, «факт их убийства не вызывает осуждения со стороны летописца», так как «они не по закону, не по рождению заняли княжеский стол. Однако убитых погребли, должно быть с честью. На местах их захоронений впоследствии возникли церкви, что косвенно указывает на возможное крещение Аскольда и Дира; во всяком случае, это свидетельствует о том, что о них осталась добрая память среди киевлян». — *Шайкин А. А.* Поэтика и история… — С. 101.

[580] См.: *Лихачёв Д. С.* «Повесть временных лет» (Историко-литературный очерк). — С. 351.

[581] И погребенъ бысть Игорь, и есть могила его у Искоръстѣня града въ Деревѣхъ **и до сего дне** (39).

[582] И погребоша Ольга на мѣстѣ у города Вручога, и есть могила его **и до сего дне** у Вручего (52).

[583] …и пробѣжа Лядьскую землю, гонимъ Божьимъ гнѣвомъ, прибѣжа в пустыню межю Ляхы и Чехы, испроверже злѣ животъ свой в томъ мѣсте… Есть же могыла его в пустыни **и до сего дне** (97).

[584] *Шайкин А. А.* «Повесть временных лет»… — С. 433.

[585] Антоний умер в 1073 году, а летописец сообщает о его смерти в погодной записи 1051 года, следовательно, статья 1051 г. или запись о смерти Антония в ней была сделана не ранее 1073 года.

[586] **И възвратися Романъ с половци въспять, и убиша 'и половци, месяца августа 2 день. Суть кости его и доселѣ** лежаче тамо, сына Святославля, внука Ярославля (134).

[587] **И поставиша 'я в комару тою, на деснѣй странѣ, кде ныне лежита.** Принесена же бысть святая мученика, мая въ вторый день, из деревяной церкви в камену Вышегородѣ (199).

[588] …его же и гробъ есть въ Печерьском монастыри, в притворѣ, **иде же лежить тѣло его**, положено мѣсяца иуня въ 24 (185); Преставися Євпракси, дщи Всеволожа, мѣсяца иулия въ 10 день, и положена бысть в Печерском манастырѣ у дверий, яже ко угу. И здѣлаша над нею божонку, **иде же лежит тѣло ея** (186).

[589] **И иде Вольга по Дерьвьстѣй земли съ сыномъ своимъ и съ дружиною, уставляющи уставы и уроки; и суть** становища еѣ и ловища (42); и ловища ея суть по всей земли, знамянья и мѣста и повосты, и сани ее стоять въ Плесковѣ и **до сего дьне**, и по Днѣпру перевѣсища и по Деснѣ, и есть село ее Ольжичи и **доселе** (42).

[590] …и стояше Володимеръ обрывся на Дорогожичи, межю Дорогожичемъ и Капичемъ, **и есть ровъ и до сего дне** (53).

[591] Рогънѣдь, юже посади на Лыбеди, **иде же ныне** стоить сельце Предъславино; а наложьниць бѣ у него 300 Вышегородѣ, а 300 в Бѣлѣгородѣ, а 200 на Берестовѣ в селци, **еже зоуть ныне** Берестовое (55—56).

[592] Володимеръ же поиде противу имъ, и срете 'я на Трубежи на бродѣ, **кде нынѣ** Переяславль (83).

[593] Ярославъ посади своя по Ръси, **и суть до сего дне** (101).

[594] …бяху мужи мудри и смыслени, **нарицахуся поляне, от них же есть поляне в Киевѣ и до сего дне** (12).

[595] …**яже нынѣ зовомая Русь** (20).

[596] **И радимичи, и вятичи, и сѣверъ одинъ обычай имяху**: живяху в лѣсѣ, яко же и всякий звѣрь, ядуще все нечисто, и срамословье в них предъ отьци и предь снохами, …**еже** творять вятичи **и нынѣ** (14).

[597] **Якоже се и при насъ нынѣ половци законъ держать отець своих**: кровь проливати, а хвалящеся о сихъ, и ядуще мерьтвечину и всю нечистоту (15).

[598] **И есть притъча в Руси и до сего дне: погибоша аки обрѣ**; их же нѣсть племени ни наслѣдъка (14).

[599] Володимеръ вниде в Киевъ, и осѣде Ярополка в Роднѣ. И бѣ гладь великъ в немь, и **есть притча и до сего дне: бѣда аки в Роднѣ** (55).

[600] Тако и си владѣша, а послѣже самѣми владѣють; яко же и бысть: **володѣють бо козары русьскии князи и до днешнего дне** (15—16); Быша же радимичи от рода ляховъ; прешедъше ту ся вселиша, и платять дань Руси, **повозъ везуть и до сего дне** (58); Иде Володимерь к ляхомъ и зая грады их, Перемышль, Червенъ и ины грады, **иже суть и до сего дне подъ Русью** (57); …и устави варягомъ дань даяти от Новагорода гривенъ 300 на лѣто, мира дѣля, **еже до смерти Ярославлѣ даяше варягомъ** (19). В последнем примере указывается конкретный временной определитель: до смерти Ярослава, то есть до 1054 года.

[601] *Лихачёв Д. С.* «Повесть временных лет» (Историко-литературный очерк). — С. 335.

[602] Градъ же бѣ Киевъ, **идеже есть нынѣ** дворъ Гордятинъ и Никифоровъ, а дворъ княжь бяше в городѣ, **идеже есть нынѣ** дворъ Воротиславль и Чюдинъ, а перевѣсище бѣ

внҍ града, и бҍ внҍ града дворъ другый, **идҍже есть** дворь демьстиковъ за святою Богородицею (39). Авторские ремарки позволяют исследователю сделать заключение о том, что в Киеве первоначально господствовали жрецы, а князь жил вне града. И только с уничтожением святилища, с введением христианства и изгнанием жрецов крепость была расширена и стала княжеской. — *Алешковский М. Х.* Повесть временных лет… — С. 125.

603 *Истоки* русской беллетристики. — Л., 1970 — С. 36—37.

604 *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 50.

605 Авторская ремарка помогает определить время работы летописца. Статья датируется 1044 годом, но в ней говорится, что Всеслав до сих пор ещё «носит» язвено, а поскольку Всеслав умер в 1101 году, то, стало быть, статья 1044 года написана не позднее 1101 года.

606 ... перерҍза ему лице, **и есть рана та на Василкҍ и нынҍ** (172).

607 …городи вси опустҍша, села опустҍша; прейдемь поля, идеже пасома бҍша стада конь, овця и волове, **все тъще нонҍ видимъ**, нивы поростъше звҍремъ жилища быша (146).

608 И побҍгоша печенҍзи разно, и не вҍдяхуся, камо бҍжати, и овии бҍгающ,е тоняху въ Стҍтомли, инҍ же въ инҍхъ рҍкахъ, **а прокъ ихъ пробҍгоша и до сего дне** (100—101).

609 Се слышавще торци, убояшася, **пробҍгоша и до сего дне, и помроша бҍгаючи, Божьимь гнҍвомь гоними** (109).

610 *Дёмин А. С.* «Подразумевательное» повествование в «Повести временных лет» // Герменевтика Древнерусской литературы. Сб. 12. — М., 2005. — С. 561, 565.

611 Словҍньску же языку, **яко же рекохомъ**, живущю на Дунаи (14).

612 Поляномъ же жиущемь особҍ, **яко же рекохомъ**, сущимъ от рода словҍньска, и нарекошася поляне (14).

613 *Дёмин А. С.* «Подразумевательное» повествование в «Повести временных лет» — С. 522.

614 Ярославъ же сей, **якоже рекохом**, любимъ бҍ книгамъ, и многы написавъ положи в святҍй Софьи церкви, юже созда самъ (103).

615 И бҍ Ярославъ любя церковныя уставы, попы любяше по велику, излиха же черноризьцҍ, и книгамъ прилежа, и почитая 'е часто в нощи и въ дне. **И собра писцҍ многы и прекладаше от грекъ на словҍньское писмо. И списаша книгы многы, ими же поучащеся вҍрнии людье наслажаются ученья божественаго** (102).

616 Антоний бо не имҍ злата, ни сребра, но стяжа слезами и пощеньем, **яко же глаголахъ** (107).

617 И собрашася епископи, и игумени, и черноризьци, и попове, и боляре, и простии людье, и вземше тҍло его (Всеволода, сына Ярослава Мудрого, внука Владимира), со обычными пҍснми положиша 'и въ святҍй Софьи, **яко же рекохом преже** (142).

618 Василкови же сущю Володимери, **на прежереченҍмь мҍстҍ**, и яко приближися пость великый, и мнҍ ту сущю, Володимери, въ едину нощь присла по мя князь Давыдъ (175).

619 Под 1110 годом: **Якоже рекохомь** прҍже зьнаменье се бысть мҍсяца февраля въ 11 день, исходяще сему лҍту 18 (190); и под 1111 годом: Се бо ангелъ вложи въ сердце Володимеру Манамаху поустити братью свою на иноплеменникы, русьскии князи. Се бо, **яко же рекохомъ**, видинье видиша в Печерьскомъ манастыри, еже стояше столпъ огненъ на тряпезници, та же преступҍ на церковь и оттуда к Городцю; ту бо бяше Володимеръ в Радосыни (192).

620 И тогда се ангелъ вложи Володимеру въ сердце, нача понужати, **яко же рекохомъ** (192).

[621] *Никитин А. Л.* Инок Иларион и начало русского летописания: Исследование и тексты. — М., 2003. — С. 3.

[622] Не токмо бо хранитель языкомъ повелени быша аньгели, **яко же речено бысть**: «Єгда раздѣляше вышнии языкы, ихъ же расия сыны Адамовы, постави предѣлы языкомъ по числу ангелъ Божий; ны и вѣрнымъ человекомъ комуждо достася ангелъ» (193); Се бо людемъ работати персямъ нужаше, **яко же речено бысть**, се же раздришити пленьныя тщашеся (194) и т.п.

[623] *Пауткин А. А.* Галицкая летопись как памятник литературы Древней Руси: Учебно-методическое пособие. — М., 1990. — С. 19.

[624] *Толочко П. П.* Русские летописи и летописцы X — XIII вв. — СПб., 2003. — С. 41.

[625] **Мы же на предълежащее паки возвратимся.** Изяславу же со Всеволодомъ Кыеву побѣгшю, а Святославу Чернигову, и людье кыевстии прибѣгоша Кыеву» (114).

[626] **Но мы на предняя взвратимся, яко же бяхом преже глаголали** (168).

[627] И вылѣзе Олегъ из града, хотя мира, и вдаста ему миръ, рекуща сице: «Иди к брату своему Давыдови, и придѣта Киеву на столъ отець наших и дѣдъ наших, яко то есть старѣйшей град въ земли во всей, Кыевъ; ту достойно снятися и порядъ положити». Олег же обѣщася се створити, и на семь цѣловаша крестъ (150).

[628] **Но мы на предняя взвратимся, яко же бяхом преже глаголали.** Олгови обѣщавшюся ити к брату своему Давыдови Смолиньску, и прити з братом своим Кыеву и обрядъ положити, и не всхотѣ сего Олегъ створити (168).

[629] **Но мы на свое възвратимся.** Княгини же бывши у Володимера, приде Кыеву, и повѣда вся рѣчи Святополку и кияном, яко миръ будеть (175).

[630] Феодосьеви же живущю в манастыри, и правящю добродѣтелное житье и чернечьское правило, и примающю всякого приходящаго к нему… **А о Феодосьевѣ житьи паки скажемъ** (107—108).

[631] И постави церковь святаго Василья на холмѣ, иде же стояше кумиръ Перунъ и прочии, иде же творяху потребы князь и людье (81).

[632] **И се да скажемъ**, чего ради прозвася Печерьскый манастырь. Боголюбивому князю Ярославу любящю Берестовое и церковь ту сущюю святыхъ Апостолъ, и попы многы набдящю, в них же бѣ презвутеръ, именемь Ларионъ, мужь благъ, книженъ и постникъ (104—105).

[633] Бѣси бо подътокше на зло вводять; посем же насмисаются ввергъше 'и в пропасть смертную, научивше глаголати. **Яко же се скажемъ бѣсовьское наущенье и дѣйство** (117).

[634] **Яко и се скажемъ** о взорѣ ихъ и о омраченьи ихъ. В си бо времена, в лѣта си, приключися нѣкоему новгородцю прити в Чюдь, и приде к кудеснику, хотя волхованья от него (119).

[635] Таци бо бѣша любовници, и въздержьници, и постници, **от них же намѣню нѣколико мужь чюдных** (126).

[636] Феодосии, игуменъ печерьскый, преставися. **Скажемъ же о успеньи его мало** (122).

[637] …его же повелѣнью бых азъ грѣшный первое самовидець, **еже скажю**, не слухомъ бо слышавъ, но самъ о семь началникъ (138).

[638] **Се же повѣмь мало нѣчто**, еже ся събысть прореченье Феодосьево (139).

[639] **Но се реку мало нѣчто**: «Радуйся, отче нашь и наставниче, мирьскыя плища отринувъ, молчанье възлюбивъ...» (140). Повторяющиеся наречия «мало» следует рассматривать как этикетную формулу. Убеждает в этом реальный текст, в котором, вопреки обещаниям, содержится объёмная информация о кончине и заслугах Феодосия.

[640] *Алешковский М. Х.* Повесть временных лет… — С. 103.

[641] *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 224.

[642] Большим подспорьем в работе над определением источников цитат оказались исследования предшественников, в частности, пометы на полях, сделанные А. А. Шахматовым в его издании текста «Повести временных лет». — *Шахматов А. А.* История русского летописания. Том 1. Книга 2 // Повесть временных лет и древнейшие русские летописные своды. Раннее русское летописание XI—XII вв. — СПб., 2003.

[643] *Алешковский М. Х.* Повесть временных лет… — С. 96—97.

[644] «**Азъ любящая мя люблю, и ищющии мене обрящуть мя**». **Господь рече**: «**Приходящаго ко мнѣ не изжену вонъ**» (44).

[645] *Повесть* временных лет.ч. 1. Текст и перевод. Подготовка текста Д. С. Лихачёва и Б. А. Романова. — М.-Л., 1950. — С. 205—404.

[646] «**Исповѣдающеся Єму, яко благъ, яко в вѣкы милость Єго**», **яко** «**избавил ны єсть от врагъ наших**», **рекъше от идолъ суетных… И пакы**: «**Ветхая мимоидоша, и се быша новая**» (80).

[647] «**Не смыслиша бо, ни разумѣша во тьмѣ ходящии**» (44).

[648] **И пакы рцѣмъ съ Давыдомь**: «**Въспойте Господеви пѣснь нову… Възвѣстите во языцѣх славу Єго, въ всѣхъ людехъ чюдеса Єго, яко велий Господь и хваленъ зѣло**» (80).

[649] **Мы же възопьемъ к Господу Богу нашему, глаголюще**: «**Благословень Господь, иже не дасть нас в ловитву зубомъ ихъ!.. Сѣть скрушися, и мы избавлени быхом**» **от прельсти дьяволя** (82).

[650] «**Исповѣдающеся Єму, яко благъ, яко в вѣкы милость Єго**», **яко** «**избавил ны єсть от врагъ наших**», **рекъше от идолъ суетных** (82).

[651] **Праведныхъ бо душа не умирают, яко же рече Соломанъ**: «**Похваляему праведному възвеселятся людье**» (48).

[652] **Сим же раздаяномъ на ученье книгамъ, събыстъся пророчество на Русьстѣй земли, глаголющее**: «**Во оны днии услышать глусии словеса книжная, и яснъ будеть языкъ гугнивых**» (80).

[653] **Богъ же терпяше, еще бо не скончалися бяху грѣси ихъ и безаконья ихъ, тѣмь глаголаху**: «**Кдѣ есть Богъ ихъ? Да поможеть имъ и избавить 'я!**» (152).

[654] «**Желанье благовѣрныхъ наслажаетъ душю**» (44).

[655] «**Невѣрнымъ бо вѣра хрестьяньска уродьство есть**» (44).

[656] **Рече бо Соломань** (44), **О сяковыхъ бо Давыдъ глаголаше** (48), **апостолъ Павелъ глаголеть** (81) и т.д.

[657] **Пророкъ рече** (81), **другий пророкъ рече** (81), **свершая апостола, глаголюща** (134).

[658] **Бѣ бо любя словеса книжная, слыша бо единою, еуангелье чтомо**: «**Блажени милостивии, яко ти помиловани будуть**» (85).

[659] **Харпалёва В. Ф.** Специфика авторского самовыражения… — С. 105.

[660] **Велий еси, Господи, чюдна дѣла твоя! Вчера чтимь от человѣкъ, а днесь поругаемъ** (80).

[661] **Помысливъ высокоумьемь своимь, не вѣдый яко** «**Богъ даеть власть, ему же хощеть; поставляеть бо цесаря и князя Вышний, ему же хощеть, дасть**» (94).

[662] **Вси възъглаголють языки величья Божья, яко же дасть имъ святый духъ отвѣщевати** (22).

[663] **Ламехъ уби два брата Єнохова, и поя собѣ женѣ єю; сей же Святополкъ, новый Авимелехъ, иже ся бѣ родилъ от прелюбодѣянья, иже изби братью свою, сыны Гедеоны; тако и сь бысть** (97).

664 Рцѣмъ по оному разбойнику: «Мы достойная, яже сдѣяхомъ, прияхом» (146).

665 *Харпалёва В. Ф.* Специфика авторского самовыражения… — С. 106. А. С. Львова цитируем по В. Ф. Харпалёвой.

666 Т. В. Рождественская связывает оппозицию *речи — писати* в летописном тексте «с оппозицией дохристианского устного и христианского письменного текста». — *Рождественская Т. В.* Об отражении устной и письменной традиции в договорах Руси с греками X в. // Норна у источника судьбы: Сб. ст. в честь Е. А. Мельниковой. — М., 2001. — С. 337.

667 *Повесть* временных лет.ч. 2. Приложения. Статьи и комментарии Д. С. Лихачёва. — С. 210.

668 Въ лѣто 6406/898. Идоша угри мимо Киевъ горою, еже ся зоветь нынѣ Угорьское… Посемъ же угри прогнаша волъхи, и наслѣдиша землю ту и сѣдоша съ словѣны, покоривше 'я подъ ся, и оттоле прозвася земля Угорьска (21).

669 *Повесть* временных лет.ч. 2. Приложения. — С. 213. От сихъ же 70 и 2 языку бысть языкъ словѣнескъ, от племени Афетова, нарци, еже суть словѣне (11).

670 От нихъ же кривичи, иже сѣдять на верхъ Волги, и на верхъ Двины и на верхъ Днепра, их же градъ есть Смоленскъ; тудѣ бо сѣдять кривичи (13).

671 Таже сѣверъ от нихъ (13).

672 И тако разидеся словѣньский языкъ, тѣм же и грамота прозвася словѣньская (11).

673 Се бо токмо словѣнескъ языкъ в Руси: поляне, деревляне, ноугородьци, полочане, дреговичи, сѣверъ, бужане, зане сѣдоша по Бугу, послѣже же велыняне. А се суть инии языци, иже дань дають Руси: чюдь, меря, весь, мурома, черемись, моръдва, пермь, печера, ямь, литва, зимигола, корсь, норома, либь: си суть свой языкь имуще, от колена Афетова, иже живуть въ странахъ полунощныхъ (13).

674 …радимичи бо и вятичи от ляховъ. Бяста бо 2 брата в лясѣх,—Радим, а другий Вятко,—и пришедъша сѣдоста Радимъ на Съжю, и прозвашася радимичи, а Вятько сѣде съ родомъ своимъ по Оцѣ, от него же прозвашася вятичи (14).

675 Въ лѣто 6360852, индикта 15 день, наченшю Михаилу царствовати, нача ся прозывати Руска земля. О семь бо увѣдахомъ, яко при семь цари приходиша Русь на Царьгородъ, яко же пишется в лѣтописаньи гречьстѣмь. Тѣм же отселе почнем и числа положимъ (17).

676 *Повесть* временных лет.ч. 2. Приложения. — С. 243. И идоша за море къ варягомъ, к руси. Сице бо ся зваху тьи варязи русь, яко се друзии зовутся свие, друзии же урмане, анъгляне, друзии гъте, тако и си. Рѣша русь, чюдь, словѣни, и кривичи (18).

677 И от тѣхъ варягъ прозвася Руская земля (18).

678 …новугородьци, ти суть людье ноугородьци от рода варяжьска, преже бо бѣша словѣни (18).

679 И по тѣмъ городомъ суть находници варязи, а перьвии насельници в Новѣгородѣ словѣне, въ Полотьски кривичи, в Ростовѣ меря, в Бѣлѣозерѣ весь, в Муромѣ мурома; и тѣми всѣми обладаше Рюрикъ (18).

680 И по тѣмъ городомъ суть находници варязи, а перьвии насельници в Новѣгородѣ словѣне, въ Полотьски кривичи, в Ростовѣ меря, в Бѣлѣозерѣ весь, в Муромѣ мурома; и тѣми всѣми обладаше Рюрикъ (18).

681 Полями же прозвани быши, зане в поли сѣдяху, а язык словенски единь (23).

682 Семионъ же приа град Ондрѣнь, иже первое Арестовъ град нарицашеся, сына Агамемнонъ, иже во 3-хъ реках купався недуга избы, ту, сего ради град во имя свое нарече. Последи же Андрианъ кесарь 'и обнови, въ свое имя нарече Андрианъ, мы же зовем Ондрѣянемъ градомъ (32).

[683] **Идущю же ему вспять, приде къ Дунаеви, и възлюби мѣсто, и сруби градокъ малъ, и хотяше сѣсти с родомъ своимъ, и не даша ему ту близь живущии; еже и донынѣ наречють дунайци городище Киевець** (13).

[684] *Повесть* временных лет. ч. 2. Приложения. — С. 322.

[685] **Володимеръ же радъ бывь, заложи городъ на бродѣ томь, в нарече 'и Переяславль, зане перея славу отроко тъ** (85).

[686] *Повесть* временных лет. ч. 2. Приложения. — С. 347.

[687] **И оттолѣ почася Печерскый манастырь, имь же бѣша жили черньци преже в печерѣ, а от того прозвася Печерскый манастырь** (107).

[688] **И на ту ночь ведоша 'и Бѣлугороду, иже град малъ у Киева яко 10 версть в дале** (173).

[689] **Яко пустиша и проиде сквозѣ порогы, изверже 'и вѣтръ на рѣнь, и оттолѣ прослу Перуня Рѣнь, якоже и до сего дне словеть** (80).

[690] **…бѣ бо пред нимъ епископъ боленъ и не моги служити, и лежа в болести лѣтъ 25; тѣмь же князь и людье жадаху епискуплѣ службѣ и радовахуся, славяще Бога** (195).

[691] **И еста заступника Русьстѣй земли, и свѣтилника сияюща и молящася воину къ Владыцѣ о своихъ людех. Тѣм же и мы должни есмы хвалити достойно страстотерпца Христова молящеся прилѣжно к нима** (93).

[692] **И митрополита ужасть обиде, бѣ бо нетвердъ верою к нима; и падь ниць, просяше прощенья** (121).

[693] **Приходи Володимеръ на Глѣба: Глѣбъ бо бяше воевалъ дрѣговичи и Случескъ пожегъ, и не каяшеться о семъ, ни покаряшеться, но болѣ противу Володимеру глаголюще, укаряя 'и** (200).

[694] *Медарич М.* Автобиография / автобиографизм // Автоинтерпретация. Сб. статей. — СПб., 1998. — С. 10.

[695] См.: *Гинзбург Л.* О лирике. — Л., 1974. — С. 7.

[696] *Шахматов А. А.* Разбор сочинений И. А. Тихомирова «Обозрение летописных сводов Руси северо-восточной». — СПб., 1899. — С. 6.

[697] *Могилянский А. П.* Писемский. Жизнь и творчество. — Л., 1991. — С. 99.

[698] *Конявская Е. Л.* О «границах» древнерусской литературы (летописи: писатель и читатель) // Древняя Русь. — №2. — М., 2003. — С. 76.

[699] *Творогов О. В.* Литература Древней Руси. — М., 1981 // http://avorhist.narod.ru/publish/tvorogov2.htm.

[700] См.: *Шайкин А.* «Се повести времяньных лет…». — С. 153.

[701] *Сухомлинов М. И.* О древней русской летописи как памятнике литературном // Учёные записки Второго Отделения АН. Кн. 3, отд. 2. — СПб., 1856. — С. 173.

[702] *Данилевский И. Н.* «Повесть временных лет»: Герменевтические основы изучения летописных текстов». — М., 2004. — С. 139. *Лотман Ю. М.* Структура художественного текста. — М., 1970 — С. 323.

[703] По терминологии Е. И. Орловой, это тот, кто ведет повествование от 3 лица, не называет себя (не персонифицирован). Такое употребление терминов встречается у большинства исследователей. — см.: *Орлова Е. И.* Образ автора в литературном произведении: Учебное пособие. — М., 2008.

[704] По терминологии Е. И. Орловой, это тот, кто ведёт повествование от 1-го лица.

А. С. Демин

МАТЕРИАЛЫ ДЛЯ МОНОГРАФИИ О ХУДОЖЕСТВЕННОЙ ЭВОЛЮЦИИ ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Часть 1

ТЕМАТИКА

1. Предсказания в древнерусской литературе

Сразу вспоминаются причудливые и страшные произведения о «конце мира», начиная с Апокалипсиса. Но в данной работе речь пойдет не об эсхатологических произведениях о «последних днях» человечества, потому что их совсем мало, переведены они были в ранний период древнерусской литературы и больше почти не пополнялись.

Однако есть другой, более долговременный, хотя и более приземленный объект изучения в древнерусских произведениях, как в переводных, так и в оригинальных, — это предсказания будущего конкретным персонажам или даже целым людским сообществам (например, войскам и отдельным народам), — уверенные, произнесенные вслух утверждения о будущем («иже хощеть быти»), которое, как правило, сбудется.

Предсказания не только раскрывают отношение книжников к предсказанному будущему и к предсказателям, но и позволяют выйти к постановке малоизученной проблемы о степени ментального разнообразия древнерусской литературы в тот или иной период. До сих пор мы больше обращали внимания как раз на единообразие древнерусской литературы, на ее обязательную «этикетность», общепринятые «стили эпох» и пр.

Предсказания в произведениях, помимо Бога и ангелов, произносили преимущественно служители культов, языческого и христианского, изредка — правители и военачальники. Оттого больше всего предсказаний содержится в исторических и отчасти в житийных произведениях. Их-то мы и будем рассматривать. Далее прилагается пока еще очень неполный источниковедческий очерк памятников, содержащих предсказания.

Произведения XI—XII вв.

Из всех ранних непереводных древнерусских памятников «**Повесть временных лет**»[1] наиболее богата предсказаниями, благодаря чему можно попытаться определить, как летописец относился к предсказанному будущему.

Летописцу было чуждо олимпийское спокойствие. Главным чувством летописца при изложении предсказаний было удивление, которое он выражал парадоксами. Так, удивительное для него предсказание хазарских старейшин о будущем покорении хазар русским князьям (хотя в тот момент будущие русские — поляне — платили дань хазарам) летописец прокомментировал парадоксом: «си владеша, а после же самеми владеють» (17). Другое предсказание — волхва Олегу Вещему — также было у летописца парадоксальным: «конь, его же любиши и ездиши на нем, — от того ти умрети» (38, под 912 г.). Парадокс содержало и предсказание Феодосия Печерского своей духовной дочери Марии о месте ее будущего захоронения: «идеже лягу азъ, ту и ты положена будеши» (212, под 1091 г.).

Удивление летописца не всегда было явным, отчего и сами парадоксы не всегда были отчетливо сформулированы летописцем. Так, парадоксальность предсказания апостола Андрея о будущем строительстве Киева становилась ясной только на фоне подразумеваемого контекста в рассказе: «Видите ли горы сия? Яко на сихъ горах… имать градъ великъ быти» (6). Лишь подразумевалось удивительное: ведь апостол провидел будущий великий город на совершенно пустых и безлюдных горах.

И все же удивление от предсказанного будущего было постоянным чувством летописца. Однажды он даже пытался умерить удивление (когда говорил о языческом предсказании): «Се же не *дивно*, яко от волхвованиа собывается чародеиство» (39, под 912 г.). Чаще же летописец с настойчивым удивлением повторял, что предсказанное будущее сбылось. Так, по поводу предсказания хазар он дважды повторил: «Се же сбыся все… яко же и бысть: володеють бо хозары русьскии князи и до днешнего дне» (17). А по поводу предсказания Феодосия, которое точнейшим образом сбылось через 18 лет, когда о нем уже никто и не помнил, летописец повторил даже трижды: «ся събыся прореченье Феодосьево… се сбысся… се же сбысся прореченье отца нашего Феодосья» (211—212). Конечно, и в этих случаях не всегда летописец демонстративно выражал свое удивление. К примеру, о предсказаниях киево-печерского монаха Еремии, который «проповедаше предибуду-

щая», летописец отозвался гораздо скупее: «что речаше — ли добро, ли зло — сбудяшется старче слово» (190, под 1074 г.).

Другим чувством летописца по отношению к будущему являлось нечто вроде благоговения. Летописец прямо или косвенно отмечал внутреннюю, скрытую и даже тайную обусловленность предсказанного будущего. Действительно, предсказатели в летописи опирались на приметы будущего, не понятные или вообще не воспринимаемые другими людьми (в том числе и читателями летописных рассказов). Перечислим некоторые факты. Так, только хазарские старцы (и больше никто) обратили внимание на обоюдоостроту мечей у полян сравнительно с однолезвийностью хазарских сабель как на залог будущей победы русских над хазарами. Половецкий хан Боняк предсказал победу русского войска по полунощному волчьему вою (271, под 1097 г.). В рассказе о предсказании апостола Андрея, провидевшего постройку Киева, признак этого отдаленного будущего вообще был не афишируем летописцем. Можно заметить лишь, что летописец в кратком рассказе чересчур часто, почти навязчиво повторял слово «горы», «идеже после же бысть Киевъ». Подобное повторение слова, возможно, последовало неспроста. Ведь «горы», не только киевские, но и самые разные и в самих разных ситуациях, ассоциировались у летописца со строительной деятельностью на них, — созданием жилищ, всяких сооружений и целых поселений.

Но намеренно ли летописец «скрывал» признаки будущего в рассказах о предсказаниях или делал это интуитивно, остается неясным. Однако в полную случайность подобного явления все же не верится, потому что тот или иной скрытый признак будущего упоминался летописцем почти во всех рассказах о предсказаниях. Так, в рассказе о зловещем предсказании волхва Олегу Вещему многократно упоминался конь. Если просмотреть всю летопись, то можно убедиться, что конь у летописца, помимо воинских ассоциаций, постоянно, хотя и не совсем отчетливо, ассоциировался с различными людскими несчастьями, — болезнями, голодом, жаждой, а также с убийствами и иными насилиями, нападениями бесов, смертью и похоронами.

В рассказе о предсказании Феодосия Печерского о месте захоронения своей духовной дочери Марии ощущение глубинной обусловленности будущего летописец, возможно, выразил, упомянув такой скрытый признак будущего, как любовь (конечно духовную) Феодосия к благочестивой Марии и ее супругу: «Феодосии бо бе любя я, зане же живяста по заповеди Господни» (212). Ведь особо любившие друг друга люди оказывались в летописи и похороненными рядом друг с другом: например, под 1015 г. сообщалось, что Глеб очень лю-

бил брата своего Бориса («брате мои любимыи» — 136) и соответственно рядом с ним и был похоронен («положиша и́ у брата своего» — 137); далее, под 1093 г. говорилось, что великий князь киевский Ярослав Владимирович любил своего сына Всеволода («любимъ бе отцемь своимъ»), предсказал ему захоронение рядом с собой («да ляжеши, идеже азъ лягу, у гроба моего, поне же люблю тя»), и предсказание сбылось («се же сбыся глаголъ отца» — 216).

Наконец, благоговейное отношение летописца к предвиденному будущего выдавали его ссылки на Бога. Так, Еремии «бе даръ дарованъ от *Бога*» верно предсказывать будущее (190, под 1074 г.); апостол Андрей угадал Божью волю, провозглашая: «на сихъ горахъ восияеть благодать *Божья*… и церкви многи *Богъ* въздвигнути имать» (8). Божье воздействие распространялось и на языческих предсказателей: хазарские старейшины «не от своея воля рекоша, но отъ *Божья* повеленья» (17); волхв Олега Вещего верно предсказал тоже по попущению Божию, — «философескую хитрость имуще … ослабленьемъ *Божьимъ*… будущаа предпоказа» (41, под 912 г.).

Предсказания воинствующих язычников, естественно, вызывали у летописца не удивление и благоговение, а, напротив, возмущение и презрение. Например, предсказание волхва, появившегося в Киеве, было грубо и отталкивающе парадоксальным: «Днепру потещи вспять, и землямъ преступати на ина места, — яко стати Гречьскы земли на Рускои, а Русьскои — на Гречьскои» (174, под 1071 г.). Показывая полнейшую вздорность такого будущего, летописец не упомянул, сбылось ли предсказание и имелись ли у него хоть какие-нибудь приметы или предпосылки, а предсказание волхва приписал воздействию не Бога, но беса: «волхвъ прелщенъ бесомъ»; люди тоже обвиняли волхва: «бесъ тобою играеть».

В летописи отразилось еще одно чувство летописца, относившееся к будущему, — это ощущение неуверенности, когда предсказания оказывались зыбкими, предусматривая два противоположных варианта развития событий, — или очень хороший, или очень плохой: «да любо налезу собе славу, а любо голову сложю» (266, под 1097 г.); «егда кто весть, кто одолееть, — мы ли, оне ли?» (46, под 944 г.); «аще по моемь ошествии света сего… манастырь ся начнеть строити и прибывати в нем, то вежьте, яко приялъ мя есть Богъ; аще ли по моеи смерти оскудевати начнеть манастырь черноризци и потребами манастырьсками, то ведуще буди, яко не угодилъ есмъ Богу» — 187—188, под 1074 г.).

Различные оттенки тревожности и неуверенности летописца выражали и многочисленные небесные «знамения», сопровож-

даемые предсказаниями. «Знамения» могли предвещать неведомо что — то ли зло, то ли добро («знаменья бо бывають ова на зло, ова ли на добро» — 276, под 1102 г.), а если предвещали нечто плохое, то неясно, какое именно и когда оно сбудется («знаменья сиця на зло бывають — ли проявленье рати, ли гладу, ли смерть проявляеть» — 165, под 1065 г.).

В общем, отношение летописца к будущему представляло собой сплав различных чувств, — удивления, благоговения, опасения и пр. Главное тут: летописец всегда эмоционально относился к фактам предвосхищения будущего. Причина заключается в общем характере «Повести временных лет»: все летописное повествование было пронизано явной или скрытой экспрессией летописца.

Для сравнения привлечем некоторые другие тоже самые ранние исторические и житийные произведения. Из исторических трудов родственным «Повести временных лет» является славяно-русский перевод **«Хроники» Георгия Амартола**, как известно, достаточно обильно использованный древнерусской летописью[2]. Тем не менее литературное различие между обоими памятниками разительно, в том числе в области предсказаний. «Хроника» Амартола, в отличие от эмоциональной «Повести временных лет» служила, в первую очередь, ученым трудом, что и определило подход Амартола к будущему и характер изложения предсказаний в его «Хронике»[3].

Основное различие касалось, так сказать, технологии проникновения в будущее. При всем множестве ссылок на Библию в «Повести временных лет» летописец нигде не высказывался о Библии как об универсальном источнике предугадывания будущего. Ученый же подход Амартола к будущему выразился в подчеркнуто провозглашенной опоре на книги, прежде всего на Библию: надо «будущая проведети … беспрестаньнымь поучениемь пророчьскых и прочих святыхъ словесъ … философьею» (230); «прорицание некое въ святыхъ писаниихъ обретаемо» (220); «будущее оттуда древле исписано бысть» (456) и пр.

Далее. Летописец лишь однажды кратко перечислил некоторые суеверия, предвещающие будущее: «усрети верующе, — аще бо кто усрящеть черноризца, то възвращается, ли единець, ли свинью … зачиханию верують, еже бываеть на здравье главе» (170, под 1068 г.). Амартол же с удовольствием и помногу занимался учеными обзорами разных примет будущего, в особенности систематизацией оснований библейских предсказаний (что «Моиси и прочии пророци Божиею благодатью будущая преже ведяху» — 256), а еще больше — пространными реестрами языческих гаданий волхвов: «ово же есть и

птицесмотренье, ово же блатное, другое же домосмотрьнье, ино же напутное, другое же рукосмотрьное…» и т. д. (70); «мукъволшвеници, и ячьновльници… волхвующе и дубравою, и кровавныя знамения, еще же и утробами, и летаниемь птичьнымъ, и званиемь чарование, и кытание, и буря, и громъ, мухами же, и ласицами, скрипаниемь древнымь, и звизданиемь ушьнымь, и кръвавицами телесными, и имены мертвьчи, и звездами, и водами и многыми таковыми» (169).

Летописец не вдавался в обсуждение вопроса о ясности или неясности предсказаний; а аналитик Амартол в этом деле, напротив, преуспел, постоянно комментируя качество предсказаний: «зело являя всемъ», «что луче божествъныхъ сихъ глаголъ и явнеише ли истиньнеише будеть?», «убо что истовее сихъ хощеть быти?», «предъглаголюща яве», «яве свидетельствують» и мн. др. (275, 277, 285, 336, 207). На неясность предсказаний Амартол тоже указывал регулярно: «притчами глаглющему», «притъчею намъ пророкъ изглагола», «запечателеньна суть словеса» (277, 281, 283). При этом, если летописец почти не уделял внимания толкованию предсказаний (разве лишь один—два раза — в рассказе о предсказании хазарских старцев в начальной части летописи и в рассказе о предсказании волхвов под 1071 г.), то Амартол пунктуально сопровождал предсказания развернутыми филологическими, числовыми, символическими и пр. разъяснениями и очень подробно и детально полемизировал, по его мнению, с неправильными толкованиями предсказаний.

В отличие от «Повести временных лет» с ее неопределенностью или странностью примет будущего, в «Хронике» Амартола приметы будущего были четко и логично расписаны, даже вплоть до предсказательного значения элементов одежды. Например, драгоценные каменья на архиерейском одеянии однозначно предвещали то или иное будущее: «толикомъ бо сущимъ камениемъ на немь блисташеся заря… яко темь разумети получение воемъ, да будеть Богъ с ними на помощь… Паче на адаманте камыце, иже, пременуя различья, будущая некая поведая, проявляше хотящее быти людемъ: аще чернъ будяше, то смерть; аще ли червленъ будяше, то кръви пролитие; аще ли белъ, — премену являющю Богу» и т. д. (44—45). Приметы были и не такими возвышенными, но все равно точно исчислимыми. Например, попадание или непопадание стрелы в землю соответственно означало будущую победу или будущее поражение (вот что пророк предсказал израильскому царю: «повеле ему по земли стреляти 5-краты. 3-е бо уполучно стрели, 4-е же не уполучи. И пророчествова ему до 3-го съступа победити асуряны, прочее же побежену ему быти. Аще бо 5-краты стрелы по земли уполучно стрелявъ, — 5-краты убо исполчивъся,

сурьскую бы власть разрушилъ» — 183). У волхвов, по рассказу дотошного Амартола, тоже существовали четкие и ясные приметы будущего (хотя и неверные); в частности, гадали по полету птиц («аще не движеться пта, — пребыти на томь месте всемъ; аще ли, въставши, напредъ полетить, то всем ити; аще ли назадъ полетить, — въскоре възвратитися» — 46).

Наконец, если в «Повести временных лет» небесные знамения были сопряжены у летописца с неопределенным тревожным ожиданием, а точно исполняющиеся предсказания вызывали у летописца восхищенное удивление, то у гораздо более рационального Амартола экспрессия будущего отсутствовала, все было расчислено, место и время исполнения предсказания предусмотрены («прежерещи престроимъ и место, и время, и образъ, и злобие, и въсхожение и ина прочая съ многымь истовьемь» — 280); полнота исполнения оценена («аще не свершена вся си безъ остатъка» — 277); знамения на небе или на земле всегда предвещали зло и несчастья, незамедлительно разражавшиеся (например: «начашася … бывати знамениа на перстех человеческых и на церковных святых одежахъ крести неции масленши мнози, и такъ наста Божии гневъ мозолныи, чръмнаа нежитовница… и к тому бываху мечти неции на многыа человекы и ужасти некоторыа дивны» и т.д. и т.п. — 476); притом злых последствий можно было избежать при определенном расчете (типичный пример: «Бысть же изчезновение луне. Царь же митрополита Пантелеонта призва… вопроси его: “На кого хощеть быти зло?”. Сеи же рече: ”На тя. Аще въ 13 день иуниа месяца изидеши, — оттоле ничто же ти будеть зло”» — 539). Амартол так и утверждал: в предсказаниях о будущем важнее всего разумный расчет: «и смотрение есть паче, некли прорицание. И ничто же дивно таковая пророчествия имуть» — 169).

О большей экспрессивности «Повести временных лет» сравнительно с рациональной «Хроникой» Амартола свидетельствует один сходный мотив в обоих памятниках, — явление обнадеживающего небесного существа в земном образе какому-либо персонажу во сне или в болезни. Так, в летописи умирающему киево-печерскому монаху явился ангел в виде игумена Феодосия Печерского («разболевшю же ся и конець прияти, лежащю ему в немощи, приде ангелъ к нему въ образе Феодосьеве, даруя ему царство небесное за труды его» — 189, под 1074 г.). Аналогичная ситуация упоминается в «Хронике» Амартола: во сне Александру Македонскому, задумавшему идти на персов, явился Бог в виде архиерея (по словам Александра, «яви ми ся въ сне образомь симь архиереевомь Богъ и дерзати ми повеле и на поспешьствие прити рече скоро, яко “тобою развращю

персьскую силу”» — 45). Но показательно различие дальнейших действий персонажей. У Амартола Александр Македонский дополнительно проверяет предсказание Бога по книгам пророка Даниила (ему «книгы Данила принесоша, пророчество его, и протолковаша, яже пророкъ преже глагола, яко подобаеть некому македонянину царствие Персьское прияти»). Только получив ученое, подтверждение, Александр уверился в будущем и пошел на персов («Александръ же въ чювьствие сия приимъ и радъ бывъ… на персы подвижеся» — 46). В отличие от стандартного обозначения «чювствия» в «Хронике», монах в летописи, когда его посетил реальный Феодосий Печерский, вел себя эмоциональнее: очень беспокоился о будущем («оному же изнемогающю, възревъ на игумена, рече: “Не забываи, игумене, еже еси обещал”») и лишь после заверения помер успокоенный.

Разное отношение авторов к будущему (эмоциональное либо «ученое») побуждает задать вопрос: почему в столь близкое время на Руси появились ментально такие разные исторические произведения? В данном случае не так уж важно, что одно из них — оригинальное, а другое — переводное. Оба они обслуживали некие читательские потребности на Руси, по-видимому, разнообразные. Вспомним, что тогда же в близкое время появились и два литературно разных жития Бориса и Глеба — более «ученое» «Чтение о Борисе и Глебе» и лиричное «Сказание о Борисе и Глебе», два литературно разных «Изборника» — ученый «Изборник» 1073 г. и экспрессивно-простецкий «Изборник» 1076 г., взволнованное «Слово о Законе и Благодати» Илариона и деловитые поучения Феодосия Печерского и т. д.

Феномен ментального разнообразия ранних произведений одного жанра на Руси, в данном случае исторического, требует более глубокого исследования, но более глубокому исследованию мешает наше незнание конкретных причин и обстоятельств появления памятников, особенно переводных, в начальный период формирования древнерусской литературы. Пока же можно выдвинуть лишь самые общие предположения: литературные вкусы тогда либо были еще хаотичны; или быстро менялись даже в одном книжном центре; или же каждый центр отличался от других своими вкусами. Намеренного стремления к разнообразию, пожалуй, не было.

Близким к «Повести временных лет» является и другой исторический труд — **«История Иудейской войны» Иосифа Флавия**, переведенная на Руси в XI в.[4]. Есть элементы стилистической близости между «Повестью временных лет» и «Историей Иудейской войны»[5].

Если в своем отношении к будущему летопись отличалась от «Хроники» Георгия Амартола как произведение более эмоциональ-

ное от труда более ученого, то различие между летописью и «Историей» Флавия касалось как раз эмоциональной сферы. Будущее у Флавия отличалось постоянной и неизменной трагичностью сравнительно с более оптимистичной «Повестью временных лет». Если в летописи лишь одно предсказание провещало смерть персонажу (Олегу Вещему от коня), то в «Истории» Флавия почти все многочисленные предсказания предусматривали гибель, смерть, кончину, опустошение и пр., причем самым разным деятелям и областям, а не только участникам Иудейской войны. Знамения также были определенно, безусловно и непреодолимо зловещими («пред мором же, и пред градом, и пред трусом, и пред ратьми, и пред воиною бывають знамениа, яко ти бываеть весть пред цесаремь или пред вои» — 201—202). В редчайших случаях эти предсказания оказывались, так сказать, полутрагичными («будеть ти напасть различнаа, но избудеши и спасешися» — 196). Кроме того предсказатели, по мнению автора, становятся все хуже и хуже сравнительно с прошлыми: «тогда бо и пророци людем были учителеве и обещаху о плене и о възвращении. А ныне ни есть … о ком ся утешати» (200).

Трагичность атмосферы в «Истории» Флавия усиливало то, что будущее нередко раскрывалось не сразу, с большим трудом, приходилось созывать толкователей, — книжников, мудрецов, халдеев, священников и пр., и их толкования были противоречивы («онемъ ино глаголющим», «инемь же инако раздрешающим», «им же разноличьнаа сказаниа суть» — 251, 282, 422). В конце концов персонажи стали отмахиваться от предсказаний, не хотели знать будущее («знамениемь и явлениемь не внимаше, ни вероваше … не послушаша… ни разумеша…» — 420).

Таким образом, «История Иудейской войны» Иосифа Флавия подтверждает факт озадачивающего, но пока точно не объяснимого тяготения самых ранних на Руси исторических произведений к ментальному разнообразию.

Теперь перейдем к ранним памятникам житийным, прежде всего к **«Сказанию о Борисе и Глебе»**. Нет нужды долго говорить о тесной текстуальной связи «Сказания о Борисе и Глебе» с «Повестью временных лет», содержащей аналогичную повесть «О убьеньи Борисове». Но в летописной повести (как и в «Чтении о Борисе и Глебе») отсутствуют предсказания, весть о предстоящем убиении приходит к Борису непосредственно перед нападением на него, а вот в «Сказании о Борисе и Глебе» предсказания есть[6].

Особенность «Сказания» заключалась в отношении автора к предсказателям — в постоянно отмечаемой автором области зарож-

дения такого знания, — а именно в сердце, душе, уме, сне предсказателей самим себе. Так, Борис задолго до своего убийства Святополком предчувствовал свое будущее и жаловался: «*Сердце* ми горить, *душа* ми съмыслъ съмущаеть… тъ [Святополк], мьню, … о биении моемь помышляеть… кръвь мою пролееть и на убиисство мое потъщиться» (29) И дальше чувство продолжало еще конкретнее подсказывать Борису его несчастное будущее, хотя Святополк еще даже не нанял убийц: «Помышляшеть же *въ сърдьци* своемь богоблаженыи Борисъ и глаголааше: “Веде брата моего зълу ради человеци поняти и́ на убиисство мое и погубить мя … пролееть кръвь мою”» (31). Сердце подсказывало Борису даже исторические аналогии его будущего: «съкрушенъмь сьрдьцьмь… помышляшеть же мучение Никиты и святого Вячеслава, подобно же сему бывъшю убиисству» (33). Чем ближе событие, тем острее томило предупреждающее чувство: «И бяше *сънъ* его въ мънозе мысли… како предати ся на страсть… и течение съкончати» (33).

Интересно, что в **«Чтении о Борисе и Глебе»** все было наоборот: Борис ничего не предчувствовал: «никоего же зла помышляющю въ сердьци своемь, иже бы прияти отъ брата своего» (9).

По представлению же автора «Сказания о Борисе и Глебе», предвидением своего будущего ведал внутренний мир человека, — его сердце, душа и пр. Поэтому у Бориса с самого начала в сердце было сомнение, удастся ли ему увидеть своего младшего брата Глеба: «глаголаше *въ сьрьдци* своемь: “То поне узьрю ли си лице братьца моего мьньшааго Глеба…?”» (30). Поэтому и Святополк в душе предвидел свое будущее: «Глаголааше *въ души* своеи оканьнеи: “…буду чюжь престола отца моего… и къняжение мое прииметь инъ…”» (38).

Возможно, душевную прозорливость автор «Сказания» приписывал только зрелым героям, но не слишком юным. Оттого молоденький Глеб сам не догадывался о своем будущем, а, напротив, ошибался в своих наивных предположениях о желаниях Святополка.

Опора автора «Сказания» на душевное и сердечное предвидение будущего объясняется, конечно, лирическим характером этого произведения, которое, если судить по предсказаниям, в ментальном отношении опять-таки не примыкало ни к какому памятнику того времени и добавляло еще один штрих к удивительному разнообразию ранних произведений литературы Древней Руси.

Тот же вывод о разнообразии подтверждается и при обращении к другому памятнику, тоже тесно связанному с «Повестью временных лет», — к **«Житию Феодосия Печерского» Нестора-агиографа**[7]. Отношение автора к предвидению будущего было опять своеобразно.

В «пророчениях блаженаго» Феодосия речь шла, как правило, о ближайшем материальном будущем, — о нехватке пищи и иных продуктов в монастыре, а Феодосий каждый раз твердо обещал, что Бог попечется о нехватке и даст изобилие, что вскоре и происходило, — буквально через несколько минут, или в тот же день, либо, в крайнем случае, на другой день. Смиренный Феодосий далеко не заглядывал. Свою смерть Феодосий тоже точно предсказал за несколько дней. Если же надо было подумать о большем сроке (например, о будущем монастыре), то тут Феодосий оставался в большой неуверенности, — будет ли хорошо или плохо.

Из изложенного можно сделать вывод, что Нестор-агиограф, в отличие от Нестора-летописца, предпочитал загадывать только самое ближайшее узкопрагматическое будущее, потому что был занят исключительно конкретными внутримонастырскими, преимущественно хозяйственными сюжетами. Произведения XI — начала XII вв., если основываться на авторском отношении к будущему и предсказателям, стихийно взаимодополняли друг друга, составляли бесструктурную россыпь памятников, а не сформировавшееся стройное целое.

Рассмотрим теперь самые ранние рассказы («слова») в **«Киево-Печерском патерике»**[8]. Многие его рассказы были включены в «Повесть временных лет». В первом же «слове» патерика сообщается о предсказании киево-печерского игумена Антония в 1068 г. сыновьям великого князя киевского Ярослава и с ними варяжскому князю Шимону, собравшимся воевать с половцами: «хотящую имъ быти погибель ясно исповедаше»; а Шимону дополнительно предрек: «бежащим вамъ от супостатъ вашихъ… уязвени будете…; ты же спасенъ бывъ, зде имаши положенъ быти в хотящой създатися церкви» (412). Тут особенно интересно предсказание о будущей церкви, о которой никто и не помышлял. Автор рассказа подчеркнул, что это будущее обязательно должно было сбыться: ведь «старец же отвръзъ *неложнаа* своа уста». И далее последовали многократные напоминания о будущем возведении церкви и положении в ней тела Шимона. Эти напоминания настоятельно делались еще до предсказания Антония, которое, в сущности, тоже служило напоминанием в целом ряду аналогичных напоминаний. Вначале Шимону был глас от изображения Христа («слышахъ глас от образа, обратився къ мне и рече ми: “…неси же на уготованное место, идеже зиждеться церковъ матере моея», то есть Богородицы — 414). Затем Шимону и его спутникам во время бурного плавания по морю была явлена будущая богородичная церковь со всеми, так сказать, параметрами («и се видехъ церковь горé… И бысть съвыше глас къ намъ, глаголяй: «Иже хощеть

създатися от преподобнаго во имя Божиа матере, в ней же и ты положенъ имаши быти». И яко же видехомъ, величествомъ и высотою размеривъ… 20 въ ширину и 30 въ делину, а 30 въ высоту стены, съ връхомъ 50» — 414). Тут-то присоединился к напоминаниям и Антоний. Потом, когда, в точном соответствии с предсказанием Антония, в битве с половцами «побежени быша християне и бежащимъ имъ… Ту же и Шимонъ лежаше язвенъ», то снова явилось ему напоминательное видение: «Възрев же горé на небо и виде церковъ превелику, яко же преже виде на мори» (412). Наконец, после исцеления Шимона и переименования его в благочестивого Симона, Антоний призвал Феодосия и напомнил: «Симоне сий хощеть въздвигнути таковую церковъ» (414).

Мало того, в следующем, втором «слове» патерика напоминания продолжились. К каким-то четырем царьградским строительным мастерам во сне явилась Богородица и объявила: «Хощу церковь възградити себе въ Руси, въ Киеве» (418). Образец был показан («и виде хомъ церковъ на въздусе» — 420). Мастера прибыли в Киев к Антонию и Феодосию и напомнили: «Где хощета начати церковъ?» (418). Антонию ночью во время молитвы явился Господь, и речь снова пошла о церкви (420); в течение трех дней разные знамения давали понять, где строить церковь и т. д.

Почему так навязчиво следовали все эти напоминания? Видимо, главной у автора служила мысль назидательная: предсказанное *должно* сбыться. Поэтому автор многократно повторял напоминания о будущем, в конце третьего «слова» снова напомнил основные этапы сюжета и при этом даже прямо сформулировал свою закрепительную учительную цель: «И еще вы, възлюблени, предложу слово *на утвержение* ваше» (424).

Последующие в патерике ранние рассказы о предсказаниях снова и снова убеждали читателей, что каждое предсказанное будущее должно сбыться непременно, несмотря ни на какие препятствия, как неминуемый приговор. Так например, в семнадцатом «слове» патерика плененному и уведенному половцами монаху святой Герасим предсказал, что через три дня пленный окажется в Киево-Печерском монастыре. И хотя половцы знали о предсказании, монах был окован, вокруг него сидели охранники с оружием, а самому монаху даже подрезали сухожилия на голенях, чтобы не убежал, на третий день монах вдруг стал невидим для половцев и перенесен в монастырь. Затем в Киев пришел половец, мучивший плененного монаха, и подтвердил историю с предсказанием.

В двадцать восьмом «слове» киево-печерский монах Герасим предсказал одному жулику быть повешенным на дереве, а одному князю — утонуть вместе с его воинами. И хотя предсказаниям не поверили, насмехались над Герасимом, заперли его в погребе, а потом и вовсе утопили, его предсказания все равно сбылись, потому что «Богъ непоругаем бываеть» (534).

Будущее не сбывалось в патерике только в одном случае, — если предсказание делал неправославный, а его опровергал киево-печерский монах, как в двадцать седьмом «слове» об армянском враче и о монахе Агапите.

Можно удивляться разнообразию подходов авторов к будущему в произведениях XI — начала XII вв. Подобное накопительное разнообразие ранней древнерусской литературы проявилось также и в иных областях поэтики, — в элементах изобразительности, в характере символики, в семантике перечислений, в специфике лаконизма и пр.[9] Изучение разнообразия ранней литературы Древней Руси необходимо продолжить.

Произведения XIII—XVII вв.

Мы ограничимся наблюдениями над предсказаниями только в некоторых памятниках конца XII—XIII вв. на исторические и житийные темы. И вот почему: наступило время обеднения. Произведений с предсказаниями появилось гораздо меньше, чем раньше; сами предсказания чаще всего бывали лишь единичными эпизодами в произведениях; отношение писателей к будущему редко когда выражалось отчетливо.

Для этой ситуации характерен пример **«Александрии»** (так называемой «хронографической»), переведенной на Руси в конце XII — первой половине XIII вв.[10] В ней предсказаний содержалось, правда, более чем достаточно. Но обратим внимание на их функцию: все они регулярно выполняли одну и ту же роль предупреждений о развитии сюжета «Александрии» — о зачатии Александра, об устрашающем коне Александра, о подходящем времени его рождения (роды можно было регулировать), о будущих военных победах Александра, в том числе о покорении им Персидского и Индийского царств, о создании великого града Александрии, о ранней смерти Александра. После каждого предсказания рассказывалось, как оно конкретно осуществилось. Причем последнее предсказание в тексте даже вышло за пределы «Александрии». В Индии одно из вещих деревьев провозгласило Александру: «Коньчала ти ся суть лета живота твоего… въ Вавилоне имаши погыбнути. По мале же дни мати твоя и жена твоя зле

от индъ погыбнеть» (88). О болезни и смерти молодого Александра затем, действительно, повествовалось подробно. Но вот о последующей гибели матери и жены Александра не было сказано ни слова, — повествование как бы не поместилось, но выдало авторское увлечение бесконечностью сюжета.

Будущее автор «Александрии» сделал средством завлекательности. Предсказания основывались на интригующих знамениях и содержали загадочные, не понятные слушателям намеки, реальная суть которых раскрывалась гораздо позже по ходу повествования. Так, египтяне «не разумеша» совершенно непонятное предсказание их бога Серапиона: «се бежавыи царь пакы приидеть въ Египеть, не старъ сыи, но унъ, и врагы ваша пръсы победить» (7). Только потом, через многое время, когда предсказание сбылось, египтянам (а заодно и читателям «Александрии»), стало ясно, о каких событиях и о каком царе шла речь (35). Озадачивающие предсказания на греческом языке делали птицы («птичь пакы провеща елиньскымъ языкомъ» — 79), а на индийском языке — деревья («глас прииде индиискы от древа» — 88).

Оригинальные произведения на исторические темы в конце XII—XIII вв. демонстрировали уже почти что равнодушие авторов к будущему. Предсказания потеряли свою значимость. Показательна **повесть о походе князя Игоря на половцев** в 1165 г. в «Ипатьевской летописи»[11]. Солнечное затмение перед походом сопровождалось фактически отказом персонажа от знания будущего. Игорь фаталистически заявил: «таины Божия никто же не весть… а намъ что створить Богъ — или на добро, или на наше зло, — а то же намъ видити» (638). И дальше Игорь только и повторял: «но како ны Богъ дасть» (639, 640). Другой князь — Святослав — вторил Игорю: «воля Господня да будеть о всемь» (645). Вместо энергичных попыток предвидеть будущее персонажи руководствовались иным, пассивным принципом: «аще восхощет Богъ…» (650).

Кстати, в самом **«Слове о полку Игореве»** значимость предсказаний также была сведена к нулю[12]. Солнечное затмение, казалось бы, напрашивалось на предсказание, но Игорь даже и не подумал о нем и никак не связал с ним своего призыва к походу (потому что воинский пыл «ему знамение заступи» — 44). Знамения и далее не сопровождались предсказаниями о победе или поражении русского войска. Провидение будущего, по авторской версии, оказалось бесполезным и, например, не помогло вещему князю Всеславу: «Аще и веща душа въ дръзе теле, нъ часто беды страдаше» (54). Объяснение же стран-

ного сна князя Святослава служило вовсе не предсказанием о будущем, а символической фиксацией событий уже произошедших.

Перечислим некоторые другие произведения. В ранней вставке в первоначальный текст **«Слова Даниила Заточника»** находим сходный с летописной повестью о походе Игоря мотив отказа от предсказания[13]: «Яко же рече Святославъ князь: сынъ Ольжинъ, идя на Царьград с малою дружиною, и рече: “Братие! Намъ ли от града погинути или граду от нас пленену быти? Яко же Богъ повелить, тако будеть”» (251).

Один эпизод в **«Галицко-Волынской летописи»**[14] под 1265 г., пожалуй, тоже указывает на падение значимости предсказаний в произведениях XIII в. Явилась комета: «хитречи … рекоша, оже мятежь великъ будеть в земли, но Богъ спасеть своею волею. И не бысть ничто же» (863), — предсказание было сделано впустую и не помогло узнать будущее.

В житийных произведениях XIII в. картина была еще беднее. Если не брать распоряжений небесных лиц по поводу будущего земных персонажей (эти распоряжения, по существу, не являлись предсказаниями), то обнаруживается буквально лишь одно—два оригинальных жития с подходящими эпизодами. Так, в **«Житии Авраамия Смоленского»** помещен эпизод с предсказанием[15]. Но это вольный пересказ «Жития Иоанна Златоуста» о явлении ему апостолов Петра и Павла, предсказавших мучительную смерть преследователей Златоуста. Будущее обозначено туманно («въставшеи на тебе лютою смертью отъ Бога казнь приимуть» — 86), а главное внимание посвящено злорадному описанию мук наказанных преследователей. То есть заранее конкретно узнать будущее оказалось нельзя.

Несмотря на неполноту нашего обзора произведений конца XII—XIII вв. с предсказаниями, все же видно, насколько разнообразней и ярче была литература XI — начала XII вв. на фоне беднеющей литературы более позднего периода. Хотя в каких-то иных отношениях, помимо предсказаний, это могло быть и не так.

Перейдем к XV в. и начнем наш еще менее полный обзор со знаменитых памятников Куликовского цикла и прежде всего с **«Задонщины»**. Правда, в «Задонщине»[16] есть только одно настоящее предсказание, но зато очень яркое. Перед битвой Ослябя говорит Пересвету: «Брате Пересвете, вижу на теле твоем раны великия. Уже, брате, летети главе твоеи на траву ковыль, а чаду твоему Иякову лежати на зелене ковыле-траве на поле Куликове, на речьке Напряде…» (538. В Кирилло-Белозерском списке немного изменено: «Уже, брате, ви-

жю раны на сердци твоемь тяжки. Уже твоеи главе пасти на сырую землю, на белую ковылу — моему чаду Иякову» — 550).

Но не стоит обольщаться яркостью этого предсказания и иных обозначений будущего в «Задонщине» (например, в списке Историческом втором: «Туто погании … ркуче: “Уже намъ, брате, … трепати намъ сырая земля, а целовати намъ зелена мурова”» — 547). Для автора «Задонщины» важно было живописать саму массу погибших, — притом не столько в будущем времени, сколько в прошедшем и настоящем времени (ср.: «в трупи человечье кони не могут скочити, а в крови по колено бродят» — 539). Не удается извлечь из «Задонщины» каких-либо повторяющихся данных об отношении автора к будущему.

И все же одно незаметное свидетельство есть. Слово «вижу» в предсказании Осляби появилось не случайно. Будущее представлялось автору «Задонщины» чем-то зримым, видимым. Оттого обозначения будущего (будущих действий) у автора нередко содержали упоминания о рассматривании: «Взыдем на горы Киевския… и *посмотрим* по всеи земли Рускои» (535); «жаворонок … возлети под синее небеса, *посмотри* к силному граду Москве» (536); «сядем на добрые кони своя и *посмотрим* быстрого Дону» (536—537); «выедем, брате, в чистое поле и *посмотрим* своих полковъ» (537). Лишение чего-либо соответственно было связано с лишением увидения в будущем: «Уже нам, брате, в земли своеи не бывать и детеи своих *не видать*» (539); «уже *не вижу* (то есть не увижу) своего государя Тимофея Волуевича — в животе нету» (538).

В «Слове о полку Игореве» этот мотив смотрения был лишь единичным, даже как бы случайным (ср.: «уже намъ своихъ милыхъ ладъ… ни очима съглядати» — 24). Мотив же смотрения будущего был развит в «Задонщине», несомненно, для красочности повествования, в том числе об ожидаемом будущем. Разнообразие в отношении авторов именно к будущему все-таки не иссякало.

Последующее произведение Куликовского цикла — пространнейшее **«Сказание о Мамаевом побоище»**[17] — содержит не более трех предсказаний. Все они принадлежали важным лицам — преподобному Сергию Радонежскому, князю и воеводе Дмитрию Волынцу и святым Борису и Глебу; все предсказания повторяли одно и то же — о будущей победе русских над татарами, — но все они были высказаны очень осторожно, скупо и при этом витиевато. Сергий Радонежский сказал Дмитрию Донскому, которого какое-то время попридержал в своем монастыре: «Се ти замедление сугубо ти поспешение будеть. Не уже бо ти, господине, еще венець сиа победы

носити, но по минувших летех, а иным убо многым ныне венци плетутся» (31). Потом добавил яснее: «Имаши, господине, победити супостаты своя, елико довлееть твоему государьству». Дмитрий Волынец, наслушавшись ночных шумов и -послушав землю, сначала не хотел ничего говорить Дмитрию Донскому, но потом глухо упомянул: «добри суть знамениа» (40); наконец, побуждаемый Дмитрием Донским, произнес: «твоего христолюбиваго въиньства много падеть, нъ обаче твой връхъ, твоя слава будеть». Предсказание же Бориса и Глеба, по существу, являлось не предсказанием, а небесным видением. Святые с возмущением спросили татар: «“Кто вы повеле требити отечесътво наше, его же намъ Господь дарова?” И начаша их сещи и всех изсекоша» (41).

Но самая главная черта этих предсказаний — все они тайные. Сергий Радонежский при встрече с Дмитрием Донским в монастыре отпустил всю братью «и рече ему тайно» (31), наедине, и «князь же великий… не поведаеть никому же, еже рече ему преподобный Сергий» и держал в себе «аки съкровище некрадомо». Затем и «архиепископъ же повеле сия словеса хранити, не поведати никому же».

Дмитрий Волынец также наедине с Дмитрием Донским глубокой ночью в поле старался «примету свою испытати», а протолковав, предупредил великого князя: «Не подобаеть тебе, государю, того в плъцехъ поведати» (40).

Небесное явление Бориса и Глеба видел лишь один человек тоже ночью, сообщил только «великому князю единому», а великий князь распорядился: «Не глаголи того, друже, никому же» (41).

Откуда такая секретность, в чем ее смысл? Каких-либо объяснений этому феномену в «Сказании» нет. Но одно замечание в тексте памятника наводит на любопытное предположение. Когда все предсказанное свершилось (причем приметы оказались даже интереснее самого предсказания), то Дсмитрий Донской обратился к Дмитрию Волынцу: «Въистину, Дмитрей, не ложна есть примета твоа» (46). То есть у автора «Сказания» не было полной веры в предсказанное будущее. Поэтому столь важные предсказания надо было, чтобы не опростоволоситься, формулировать расплывчато, а главное — не предавать гласности.

Это еще один факт в пользу некоторого разнообразия литературы XV—XVI вв., но уже не такого бурного, как ранее. И одновременно мы наблюдаем продолжение начавшегося процесса — падения значимости предсказаний и интереса к провидению будущего в литературе.

А, например, в достопочтенном крайне риторичном **«Житии Сергия Радонежского»**, которое условно тоже можно отнести (или примкнуть) к произведениям Куликовского цикла (оно содержит эпизод благословления Дмитрия Донского Сергием), предсказания были совсем формальны и эклектичны[18]. Не менее пяти раз в одних и тех же выражениях и на основе одной и той же приметы предсказывалось славное благочестивое будущее Сергия, — просто потому, что предсказатели «позна духом будущее» (282). Сам Сергий тоже «прозорливый имея даръ, ведяше, яко близ вся бываемая» (368) и оттого предсказывал события, которые должны произойти «в сий час» или «заутра», «разуме же и преже шестих месяцеи свое преставление» (402. Все это напоминает «Житие Феодосия Печерского»). Предсказание Дмитрию Донскому находилось в ряду этих спокойных благостных представлений о будущем: «победиши и здравъ въ свое отечьство с великыми похвалами възвратишися» (386). В литературном отношении однообразные способности предсказателей и их однообразные предсказания в «Житии Сергия Радонежского» уже играли роль не более чем обязательного агиографического антуража. Однообразие побеждало.

Теперь кое-что добавим сверх памятников Куликовского цикла. **«Повесть о взятии Царьграда турками» Нестора-Искандера** своими предсказаниями подтверждает наше предположение о продуцировании однообразия в литературе XV в. Предсказания в «Повести о взятии Царьграда» ученостью их обоснования книжниками и мудрецами напоминают «Хронику» Георгия Амартола, а постоянной трагичностью — «Историю Иудейской войны» Иосифа Флавия.

И вдруг — прорыв в, казалось бы, застывающей и повторяющей традицию системе предсказаний. Имеем в виду необычное **«Житие Михаила Клопского»**[19]. Михаил Клопский, за исключением нескольких случаев, предсказывал только ближайшие болезни окружающих лиц: «будеши без рукъ и без ногъ, мало в воде не утонеши» (340); «будеши без рукъ и без ногъ и немъ» (342); «досягнеши трилакотнаго гроба» (344); «будеши похапъ», «мало поживеши» (346) и пр. Эти предсказания обычно делались обиняком: «без рукъ и без ногъ» — парализует; «похапъ» — «ни ума и ни памети» (346); «земля вопиет» (344) — вскоре преставится; «ту язъ хощю полежати» (344) — о месте своего погребения. Объяснить столь пикантные особенности предсказаний в этом житии можно новизной личности самóго предсказателя, — он юродивый или человек психически нездоровый. Можно предположить, что автор жития отошел от прежних представлений о предсказателях-книжниках или святых и на-

стойчиво вменил дар предсказательства больному человеку: оттого Михаил предчувствовал скоро наступающие болезни или смерть и выражался невразумительно, а также без положенного почтения относился к властям и знати. Персонажи называли Михаила «святым старцем», но не автор, который никакой характеристики Михаилу не дал (только заголовок, возможно, поздний, упоминает «Михайла, уродивого Христа ради» — 334).

Предположение о появлении (или выделении) в XV в. нового типа предсказателя подтверждает известный **рассказ о смерти Пафнутия Боровского**[20]. Пафнутий был хоть и не юродивый, но тоже глубоко больной человек. Он в основном предсказывал свою смерть, но так же обиняками: «ино дело имамъ неотложно … съуз хощеть раздрешитися… имам пременитися немощи моея» (480); «старець же глаголаше о некоем человеце, яко умрети имать» (506). Автор подчеркивал непонятность изречений как бы бредящего Пафнутия: «мне же недоумеющуся… о необычных его глаголехъ» (480); «сия слышаще, дивляхуся, что хотят сия быти» (496); «нам же о семъ недомыслящемся» (506). Пафнутий точно так же выказал свое непочтение к князьям и боярам, что с недоумением отмечал автор.

Таким образом, в литературе XV в. два процесса развивались как бы параллельно: нарастали обдуманное однообразие и традиционность в подаче предсказаний, и вдруг откуда ни возьмись в литературу врывался резко новый взгляд на будущее и на предсказателей. Эта странная картина требует внимательного системного изучения, но, увы, когда-то в будущем.

В XVI в. книжники почти совсем не интересовались предсказаниями, а если упоминали «пророчения» о будущем, то кратко и без каких-либо значительных новаций. Авторы предпочитали описывать «знамения» зачастую вообще без предсказаний. Исключение составляет **«Видение хутынского пономаря Тарасия»**[21]. Тарасий увидел, как в церкви в полночь из гроба встал чудотворец Варлаам Хутынский, трижды отсылал Тарасия на самый верх церкви наблюдать «знамения» на небе, предсказал «пагубу» Великому Новгороду и снова лег в гроб. В этом «Видении» многое было связано со ставшими уже традиционными представлениями о предсказателе, в ходе которого выступил даже не больной человек, а мертвец.

Своеобразие «Видения» заключалось в драматической «реалистичности» примет будущего. Их не надо было искусственно толковать, несчастья просто приблизились к Великому Новгороду и неминуемо должны были разразиться: Тарасий увидел, что над городом нависло озеро Ильмень, «хотя потопити Великий Новъградъ» (416)

— надвигался потоп; затем Тарасий увидел «множество аггелъ, стреляющих огненными стрелами, яко дождь силный ис тучи, на множества народа людскаго» (418) — быть мору, эпидемии; наконец, Тарасий увидел «тучю огнену над градомъ» (420) — «после мору будет пожаръ силенъ». Предвидение будущего пожара было совершенно прагматично: «Торговая сторона вся погоритъ».

Вариации очень старой традиции находим в **«Волоколамском патерике»**[22]: больному монаху ночью, но не во сне, а наяву явился «мужь светелъ» — мученик Никита Готский, — но не сообщил, как обычно, когда благочестивый болящий умрет, а, напротив, пообещал монаху еще 25 лет жизни за то, что тот не лечился у «чародеев» (85—86). Никита «язде на коне», кроме того этот «мужь светелъ» появился в контрастном сопровождении «человека черна зело», летящем на коне и пытавшемся огненным мечом «посещи» монаха. Но все эти детали ничего принципиально нового не прибавляли к традиционному представлению о предвидении будущего святыми, внося лишь некоторую драматичность в рассказ, что и являлось некоторой новацией.

Прочие предсказания в оригинальных произведениях XVI в. еще менее интересны. Например, в **«Истории о Казанском царстве»** предсказания о скором взятии Казани Иваном Грозным повторялись однообразно и не выходили за пределы формальной традиции.

В целом, бедность предсказаний в произведениях XVI в не позволяет пока сделать решительный вывод о преобладавшем однообразии литературы этого периода, хотя такое впечатление все-таки складывается.

Вопреки ожиданиям богатая и пестрая литература XVII в. (если брать непереводные произведения) демонстрирует почти полное забвение предсказаний. Из тех же предсказаний, что все-таки упоминаются, почти все традиционны, кратки и случайны. Любопытна только **«Повесть о Горе-Злочастии»**[23]. Горе-Злочастие предсказало Молодцу:

Быть тебе от невесты истравлену,
еще быть тебе от тое жены удавлену,
из злата и сребра бысть убитому (429 об.)

Здесь обращают внимание три фактора. Во-первых, предсказывать пыталось некое уродливое, даже нечеловеческое существо. Так продолжилась сравнительно новая традиция представлять именно ущербных персонажей (от больных до мертвых) способными предвидеть будущее.

Особенность Горя-Злочастия в том, что это не то чтобы сама Смерть (хотя «Горе пришло с косою вострою», но как косарь — 433), а злодейское существо, помогающее насильственной Смерти (отсюда его постоянные похвальбы и угрозы: «люди… до смерти со мною боролися… они во гробѣ вселилис, от мене накрепко они землею накрылис» — 429; «до смерти с тобою помучуся» — 432 об.; «умереть будетъ напрасною смертию… Горе… научаетъ… чтобы молотца за то повесили или с каменемъ въ воду посадили» — 433 об.). И все же знаменателен для ассоциации Горя со Смертью эпитет, прилагаемый к Горю, — «неминучее» («а что видит молодец неменучюю, покорился Горю нечистому, поклонился Горю до сыры земли» — 431 об.).

Второй фактор, который обращает на себя внимание: все предсказания и советы Горя молодцу — лживые, насмешливые, вредительские, что соответствует давней традиции обличать вредоносность предсказаний отрицательных персонажей. Но один раз Горе, действительно, помогло молодцу, когда он пожаловался: «Ахти мне, Злочастие горинское… уморило меня, молотца, смертью голодною… Ино кинус я, молодецъ в быстру реку» (430 об.). Горе его отговаривало («и не мечися в быстру реку» — 431) и успокоительно предсказало:

И ты будешъ перевезенъ за быструю реку,
напоятъ тя, накоръмят люди добрыя (431 об.)

И это предсказание сбылось! Но не потому, что Горе пожалело молодца, а потому что, по его мнению, оно завербовало себе сторонника или слугу («того выучю я, Горе злочастное… Покорися мне, Горю нечистому» — 431). Но, когда молодец попытался отделаться от Горя, игра со смертью возобновилась.

Третий уже совсем необычный фактор в предсказаниях Горя: все его предсказания и советы о будущем — сугубо бытовые (ср и далее: «Быть тебе, травонка, посеченои… Быть тебе, рыбонке, у бережку уловленои, быть тебе да и съеденои» — 433—433 об.).

Отмеченные особенности предсказаний «Повести о Горе-Злочастии» независимо от «Повести» с той или иной степенью сходства повторялись в древнерусской литературе второй половины XVII в. Так, в «Житии» Аввакума[24] возник ущербный тип предсказателя — волхв (на этот раз сибирский), — карикатурно связанный со смертью, но уже не человека, а барана («волъхвъ же той, мужикъ… привел барана живова в вечеръ и учалъ над нимъ волъхвовать, вертя ево много, и голову прочь отвертелъ и прочь отбросилъ» и т. д. — 370). Предсказание волхва-шамана отряду русских казаков, конечно, оказалось ложным

(«с победою великою и с богатъствомъ большим будете назадъ», — вместо этого «войско… побили, все, без остатку» — 370, 372).

Если нечистая сила и помогала герою произведения, то имея свой интерес, как например, бес помогал Савве Грудцыну за его душу в продвижении по службе в **«Повести о Савве Грудцыне»**.

Сугубо бытовой характер предсказанного будущего, видимо, также стал обычен в литературе второй половины XVII в. Так, в **«Житии Варлаама Керетского»**[35], от которого ждать каких-либо новаций не приходится, встречается следующее «чюдо»: лодью некоего купца затерло во льдах; во сне купцу явился святой Варлаам и завел разговор, как простой встречный («далече ли путь вашъ, братие?» — 308); затем предсказал: «Богъ дастъ вамъ путь чистъ»; и, что наиболее интересно, сам, как простой матрос, «начат лды роспихивати». Купец проснулся и увидел уже наяву: «бысть яко дорога сквозе льда».

В общем, если ограничиваться предсказаниями, литература XVII в., конечно же, отличалась от литературы XVI в. большим разнообразием и большей смелостью в обновлении традиций.

Цельная же (но предварительная) картина эволюции предсказаний в древнерусской литературе XIII—XVII вв. свидетельствует о своего рода плавности в соотношении явлений однообразия и разнообразия: оба процесса развивались, не слишком опережая друг друга.

Примечания

[1] Под летописцем мы подразумеваем всех составителей «Повести временных лет» вкупе, не проводя между ними различия. Летопись цитируется по изданию: ПСРЛ. М., 1997. Т. 1: Лаврентьевская летопись / Изд. подгот.е.Ф. Карский. Столбцы указываются в скобках. Все древнерусские тексты здесь и далее передаются с упрощением орфографии.

[2] См.: Шахматов А.А. «Повесть временных лет» и ее источники // ТОДРЛ. М.; Л., 1940. Т. 4. С. 41—61. См. также: Демин А.С. Поэтика древнерусской литературы (XI—XIII вв.). М., 2009. С. 163—164. «Повесть временных лет» и «Хроника» Георгия Амартола.

[3] «Хроника» Георгия Амартола цитируется по изданию: Истрин В.М. Книги временьныя и образныя Георгия Мниха: Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Пг., 1920. Т. 1. Столбцы указываются в скобках.

[4] О времени перевода см.: Мещерский Н.А. История Иудейской войны Иосифа Флавия в древнерусском переводе. М.; Л., 1958. С. 15, 97—121. Текст перевода «Истории Иудейской войны» цитируется по названной книге Н.А. Мещерского. Страницы указываются в скобках.

[5] Н.А. Мещерский (с. 110—112) отметил стилистическое и фразеологическое сходство между «Повестью временных лет» под 1024, 1054, 1068—1071, 1073 гг. и переводом «Истории» Иосифа Флавия. Добавим, что еще есть явное фразеологическое

сходство между «Повестью временных лет» под 971 г. (речи Святослава перед войском, 69, 70) и переводом «Истории» Флавия (речь иудейского царя Ирода I перед войском, 201—202), а также между летописью под 988 г. (описание болезни Владимира, 111) и переводом «Истории» Флавия (описание болезни иерусалимского царя Александра, 175); см. также сообщения о давании дани (летопись, 17, и «История», 252). Разумеется, речь может идти не о взаимозависимости двух текстов, а о их принадлежности к общему стилистическому фонду того времени.

[6] «Сказание о Борисе и Глебе» и «Чтение о Борисе и Глебе» цитируются по изданию: Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / Изд. подгот. Д. И. Абрамович. Пг., 1916. Страницы указываются в скобках.

[7] «Житие Феодосия Печерского» цитируется по изданию: Успенский сборник XII—XIII вв. / Изд. подгот. О. А. Князевская, А. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. М., 1971. Столбцы указываются в скобках.

[8] «Киево-Печерский патерик» цитируется по изданию: ПЛДР: XII век / Текст памятника подгот. Л. А. Дмитриев. М., 1980. Страницы указываются в скобках.

[9] См.: Демин А. С. Поэтика древнерусской литературы: (XI—XIII вв.). М., 2009. С. 15—38, 69—85, 113—136, 186—229.

[10] См.: Истрин В. М. Александрия русских хронографов: Исследование и текст. М., 1893. С. 135, 139. Текст памятника цитируется по тому же изданию, по разделу «Приложения». Страницы указываются в скобках.

[11] Летописная повесть цитируется по изданию: ПСРЛ. М., 1962. Т. 2 / Текст памятника подгот. А. А. Шахматов. Столбцы указываются в скобках.

[12] Слово о полку Игореве / Текст памятника подгот. Л. А. Дмитриев и Д. С. Лихачев. Л., 1967. Страницы указываются в скобках.

[13] О вставке см.: Соколова Л. В. К характеристике «Слова Даниила Заточника. (Реконструкция и интерпретация первоначального текста) // ТОДРЛ. СПб., 1993. С. 244, 247, 251. Текст вставки цитируется по названной работе, страница указывается в скобках.

[14] «Житие Авраамия Смоленского» цитируется по изданию: ПЛДР: XIII век / Текст памятника подгот. Д. М. Буланин. М., 1981. Страница указывается в скобках.

[15] «Галицко-Волынская летопись» цитируется по изданию: ПСРЛ. Т. 2. Столбцы указываются в скобках.

[16] «Задонщина» цитируется по изданию: «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла: к вопросу о времени написания «Слова» / Тексты памятника подгот. Р. П. Дмитриева. М., 1966. Страницы указываются в скобках. За основу взят список Ундольского.

[17] «Сказание о Мамаевом побоище» цитируется по изданию: Сказания и повести о Куликовской битве / Текст памятника Основной редакции подгот. В. П. Бударагин и Л. А. Дмитриев. Л., 1982. Страницы указываются в скобках.

[18] «Житие Сергия Радонежского» цитируется по изданию: ПЛДР: XIV — середина XV века / Текст памятника подгот. Д. М. Буланин. М., 1981. Страницы указываются в скобках.

[19] Первая редакция «Жития Михаила Клопского» цитируется по изданию: ПЛДР: Вторая половина XV века / Текст памятника подгот. Л. А. Дмитриев. М., 1982. Страницы указываются в скобках.

[20] Рассказ о смерти Пафнутия Боровского цитируется по изданию: ПЛДР: Вторая половина XV века / Текст памятника подгот. Л. А. Дмитриев. Страницы указываются в скобках.

[21] «Видение хутынского пономаря Тарасия» цитируется по изданию: ПЛДР: Конец XV — вторая половина XVI века / Текст памятника подгот. Р.П. Дмитриева. М., 1984. Страницы указываются в скобках.

[22] «Волоколамский патерик» цитируется по изданию: Древнерусские патерики / Изд. подгот. Л.А. Ольшевская и С.Н. Травников. М., 1999. Страницы указываются в скобках.

[23] «Повесть о Горе-Злочастии» цитируется по факсимильному воспроизведению рукописи в издании: Симони П.К. Повесть о Горе-Злочастии, как Горе-Злочастие довело молодца во иноческий чин, по единственной сохранившейся рукописи XVIII века // СОРЯС. СПб., 1907. Т. 83, №1. В скобках указываются листы рукописи.

[24] «Житие» Аввакума цитируется по изданию: ПЛДР: XVII век, кн. 2 / Текст памятника подгот. Н.С. Демкова. М., 1989. Страница указывается в скобках.

[25] «Житие Варлаама Керетского» цитируется по изданию: ПЛДР: XVII век, кн. 2 / Текст памятника подгот. Л.А. Дмитриев. Страница указывается в скобках.

2. «Зверскость» злодеев в древнерусской литературе

Мы предлагаем краткое обозрение одного небольшого мотива «зверскости» злодеев в оригинальных (непереводных) древнерусских памятниках, наиболее известных. Какова его роль?

Произведения XII—XVI вв.

Самые ранние «зверские» злодеи в древнерусской литературе — это язычники. В начале **«Повести временных лет»** летописец изобразил звериную хищность деревлян: «древляне живяху *звериньскимъ* образомъ, живуще скотьски: убиваху другъ друга, ядяху вся нечисто, и брака у нихъ не бываше, но умыкиваху уво́ды девиця» (13)[1].

Представление о зверской хищности деревлян, по-видимому, было свойственно именно летописцу, а не заимствовано им откуда-то. Так, хотя сходный фразеологический элемент присутствовал в характеристике язычников в «Слове о Законе и Благодати» митрополита Илариона, но Иларион, в отличие от летописца, имел в виду идейное невежество язычников: «прежде бывшемъ намъ, *яко зверемь* и скотомъ, не разумеющемь деснице и шюице, и земленыих прилежащем, и нимала о небесныих попекущемся» (24)[2].

Летописец и далее писал о «зверскости». Так, он выписал характеристику иных язычников из «Хроники» Георгия Амартола, но в «Хронике» говорилось не о зверской хищности язычников, а об их «скотскости» и дикости: индийцы «убииставодеици… человекъ ядуще и страньствующихъ убиваху; паче же ядять, *яко пси*. Етеръ же законъ халдеемъ и вавилонямъ: матери поимати, съ братними чады блудъ деяти, и убивати… Амазоне же мужа не имуть, но и, *аки скотъ* бес-

ловесныи, но единою летомъ къ вешнимъ днемъ оземьствени будуть и сочтаются съ окрестныхъ имъ мужи» (15—16)[3]. Летописец добавил «зверскость» к скотскости.

Далее в «Повести временных лет» летописец обвинил в «зверскости» и другие языческие племена: «и радимичи, и вятичи, и северъ одинъ обычаи имяху: живяху в лесе, *яко же и всякии зверь*, ядуще все нечисто» (13—14). Резкость высказываний летописца несомненна. Язычество еще было живо.

Однако все-таки о тактичности обличения язычников свидетельствует то, что по отношению к «поганым» половцам летописец избегал прямых обвинений в «зверскости». Понятна подобная осторожность летописца в обрисовке половцев, с которыми русские то воевали, то мирились и заключали военные и брачные союзы.

Прочие летописные упоминания «зверскости» злодеев относятся уже к злодеям из христиан, но эти характеристики совершенно традиционны. Так, в летописной статье «О убиеньи Борисове» (под 1015 г. и под 1019 г.) упоминание о зверской хищности относилось к убийцам Бориса: «и се нападоша, *акы зверье дивии*, около шатра, и насунуша и копьи, и прободоша Бориса и слугу его» (134, под 1015 г.). Сравнение нападавших злодеев с дикими зверьми было традиционным эталоном свирепости. Сравнение это встречалось, например, и в переводной «Повести о святом Авраамии» Ефрема («*яко зверие дивии*, устремиша ся на нь, и биюще» — 477[4]); в «Житии Феодосия Печерского» Нестора («устрьмиши ся на ня, *акы зверие дивии*» — 104[5]); в «Чтении о Борисе и Глебе» Нестора же («рикающе, *акы зверие дивии*, поглотити хотяще праведьнаго», «*акы зверие дивии*, нападоша на нь», «устремишася по немь, *акы зверие дивии*» — 10—12[6]). Таких эталонов-символов было множество (см. работы В. П. Адриановой-Перетц).

В произведениях после «Повести временных лет» мало что прибавилось нового; авторы ограничивались только мелкими единичными новациями. Повествовательная книжность оставалась элитарной.

Владимир Мономах в **«Поучении»** для своих детей использовал образ волчьей хищности половцев: «ехахом сквозе полкы половьчские не въ 100 дружине и с детми и с женами, и облизахуся на нас, *акы волцы*, стояще» (249)[7]. Сопоставление половцев именно с облизывающимися волками было очень живым, явно нетрадиционным и отражало охотничий опыт наблюдательного Мономаха. О своих охотничьих «ловах» Мономах подробно повествовал в «Поучении».

Летописи XII—XIII вв. совсем не внесли ничего нового в традицию изображения злодеев, постоянно сравнивая их со свирепыми

зверьми, насыщающимися кровью и борзо передвигающимися. Встречается лишь одно исключение. Во **«Владимиро-Суздальской летописи»** под 1169 г. (а в Галицко-Волынской летописи» под 1172 г.) содержится ругательный рассказ о владимирском епископе Феодоре, подвергнутом казни за жестокие муки неугодных ему людей, «от *зверорядиваго* Феодорца погыбающим от него» (357)[8]. Летописец постарался собрать всевозможные положенные проклятия злодею против «злаго, и пронырливаго, и гордаго лестьца, лжаго владыку Феодорца» (255. В рифму сказано!), «безъмилостивъ сый мучитель» (356) и пр. Но необычно обвинение злодея в бешеной, нечеловеческой энергии, даже не зверской, а адской: «именья бо бе не сытъ, *акы адъ* … яко и сего доведоша беси, възнесше мысль его до облакъ, и устроивше в немь 2-го Сотонаила, и сведоша ѝ въ адъ» (356). Откуда явилось это сравнение злодея с адом, — не ясно. Безумная энергия являлась признаком злодейских персонажей.

Прочие произведения разных жанров XII—XVI вв., говоря о злодеях, тоже повторяли в разных вариантах традиционные выражения о зверях и волках, об аспидах и ехиднах, ядовитых змеях и львах. Разве что в **«Житии Авраамия Смоленского»** Ефрема встречаем новое сравнение: местные попы «хотеша бес правды убити» Авраамия, и на суде «бе-щину попомъ, *яко воломъ*, рыкающимъ» на блаженного (82)[9]. Рычащих зверей, в том числе львов, заменили волы.

Причиной этого единичного отступления от традиции, скорее всего, было влияние бытовых представлений автора, эпизодически проявлявшееся в «Житии» (вот некоторые бытовые детали, использованные автором: Авраамий «черну браду таку имея, плешиву ра̀зве имея главу» — 78; «яко птица, ятъ руками» — 80; «языкъ, яко заты̀ка, въ устехъ бяше» — 86; «скупи ограды овощныя» — 90; «онъ рогоже положи и постелю жестоку» — 98; и т.п.). Влияние хозяйственного быта на литературу как раз возросло именно с XV в.

Сходное явление встречаем и через 200 лет в **«Житии Евфросина Псковского»** Василия: на псковских монахов горожане «*яко осы или яко пчелы* сотъ, разсверепевше, наскакаху … уязвляюще» (92—93)[10]. Пчелы из символа книжной премудрости оказались переосмыслены в то, чем они являются в реальной жизни. Связи между Василием и Ефремом в данном случае не было никакой. Исподволь влиял быт.

Зримые детали прибавились в описания «зверскости» злодеев в повестях XV—XVI вв. о восточных нашествиях на Русь. Все враги пребывали в дикой ярости. В так называемой, пространной летописной **повести о Куликовской битве** Мамай «сеченыа свои видевъ,

възъярився зраком, и смутися умомъ, и распалися лютою яростию, аки аспида некаа, гневом дышуще … преступпааше, аки змиа къ гнезду, … на крестьяньство…» (19)[11], — обратим внимание на зримое описание зверского гнева Мамая: «възъярився зраком».

В других повестях о Куликовской битве такой детали нет. Ее появление объясняется некоторой склонностью автора к изобразительности, — в частности, к упоминанию лиц персонажей («бился с тотары в лице», «лице свое почну крыти» — 22; «отврати, Господи, лице свое от них» — 18; «очи нашы не могут огненыхъ слез источати» — 21); кроме того, автор указывал внешнее состояние оружия и доспехов («беаше видети всь доспехъ его битъ и язвен» — 22; «поострю, яко молнию, мечь мой» — 18; «пошли … на остраа копья» — 19); автор как бы лицезрел окружающую обстановку («бысть тма велика по всей земли: мьгляне бо было беаше того от утра … бе бо поле чисто и велико зело … и покрыша полки поле» — 20; «прольяша кровь, аки дождева туча, … паде трупъ на трупе … видеша полци — тресолнечный полкъ и пламенныа их стрелы» — 21; воины «оступиша около, аки вода многа, обаполы» — 22). По-видимому, пространная летописная повесть была составлена гораздо позже Куликовской битвы (см. об этом цикл работ М. А. Салминой), — оттого автор уже в новом стиле украсил повествование небольшими картинками и изобразил злодея с яростным лицом.

Манера изобразительного украшения воинских повестей, написанных гораздо позже описываемых событий, распространилась в XVI в. Так, в **«Повести о разорении Рязани Батыем»** среди частых упоминаний о зверской ярости врага сказано, что «окаяный Батый и дохну *огнем* от мерскаго сердца своего» (188)[12]. Эта «огненная» деталь своеобразна и связана с тут же развертывающимся рассказом о сожжении Рязани: «приидоша погани … *с огни* … священическый чин *огню* предаша, во святѝ церкве *пожегоша* … и весь град *пожгоша*» (190).

В другом произведении — **«Сказании о Мамаевом побоище»** — обуреваемый зверской же яростью Мамай, обещавший убить Дмитрия Донского, почему-то срывается на крик, — деталь тоже редкостная: «Онъ же нечестивый царь, разженъ диаволом на свою пагубу, *крикнувъ* напрасно, *испусти гласъ*: “Тако силы моа, аще не одолею русскых князей, тъ како имамъ възвратитися въ своаси?…”» (38)[13]. Причина упоминания крика (восклицания) заключалась в том, что у автора повести Мамай всегда во всеуслышание объявлял о своих злодейских планах и опасениях.

Но зримые предметные детали еще тонули в риторике. Например, бесконечные украшения речи, риторические компиляции и распространения традиционных выражений о «зверскости» и «скотскости» врагов и недругов в изобилии содержала так называемая московская **«Повесть о походе Ивана III на Новгород»**: «мужие новгородьстии лукавствомъ своея злыя мысли възгордевшеся»; «*яко волкъ*, чрезъ ограду хотяше влезти ко овцамъ…»; «*яко же аспида* глуха, затыкающи уши свои»; «мечющеся … на лесъ, *яко скотъ*, бредяху» и мн. др. (3, 6, 8, 11)[14].

Таким образом, традиция изображения злодеев древнерусскими писателями сочетала обязательное единообразие схем и символов с разнообразием небольших новаций.

Более крупное отступление от традиции произошло в **«Повести о Тимофее Владимирском»**, сюжет которой был совершенно уникален: молодой православный священник бежал в Казань, стал воеводой у казанского царя и, «бусарманскую срацынскую злую веру приятъ … золъ гонитель бысть и лютъ кровопийца христианескъ пролияти кровь неповинных руских людей» (48, 60)[15]; но через 30 лет злодей раскаялся, и автор повести вдруг увидел, как выглядел раскаявшийся злодей: «верстою бы онъ в пятьдесят летъ бывъ» (64); если перед раскаянием он еще взирал «ярыма своима очима *звериныма*», то после раскаяния так «плакася от полудне того до вечера, донеле гортань его премолча и слезы исчезосте от очию его» (60). Автор очертил позы раскаявшегося предателя: «сшед с коня, о землю убивашеся» (60); «свержеся с конех своихъ долу на землю» (64); «спа до утра на траве» (62); и умирая, «нози свои, яко живъ, простре» (64). Одежды персонажа также обозначил автор: мятущийся Тимофей то «пременив образ свой поповский и облечеся в воинскую одежду» (58), то стал носить «драгия ризы», но в конце концов «облече на него смиренныя … одежды» (64). Кони, на которых ездил Тимофей, также не были обойдены вниманием автора повести: «гнаше … на дву скорых драгих конехъ», а «на них басманы великие полны насыпаны злата, и сребра, и драгихъ каменей» (64, 66). Все эти детали автор не помышлял объединить в портрет человека, а в рассыпанном виде упоминал в тексте повести. Но необычно само сочувственное «оживление» злодея.

Объяснить оправдание злодея можно устным источником автора, который в конце повести приписал: «Сия ж повесть многа летъ не написана бысть, но тако в людехъ в повестех ношашеся. Аз же слышахъ от многихъ сие и написахъ ползы ради…» (66). Но независимо от того, какова была легенда и как ее переложил автор письменной

повести, мы обнаруживаем любопытный факт: житийная традиция изображения праведников, их лиц, поз, одежд и пр., была перенесена, как нетрудно убедиться, на изображение великого грешника.

Перейдем к более позднему времени и уже к иному процессу. Во второй половине XVI в. литература пошла по пути обильного компилирования и нагнетания признаков, традиционно приписываемых особо лютым злодеям. Например, в **«Казанской истории»** автор создал условный образ: казанский царь Улу-Ахмет «возведе очи своя *звериныя* на небо», «поскрежета зубы своими, *яко дикий вепрь*, и грозно возсвиста, *яко страшный змий* великий … *яко левъ*, рыкая и, *яко змий*, страшно огнемъ дыша» (322, 324)[16]. Иногда образ злодея у автора повести становился более реальным, хотя и оставался гиперболическим, вроде татарского богатыря Аталыка: «Величина же его и ширина, аки исполина; очи же его бяху кровавы, *аки у зверя* или человекоядца, велики, *аки буявола*» (352). Автор был в своем роде политическим романтиком, сгущал краски для радостного финала, потому что писал, по его определению, «новыя повести сея … яко да, прочетше, братия наши воини и от скорби пременятся, простии же ту возвеселятся» (300), — успокоительное указание, спускаемое, так сказать, сверху вниз.

«Степенная книга» была гораздо более консервативна; и все же, хотя и в единичных случаях, ее составитель вносил дополнительные детали в описания, становившиеся от этого едко карикатурными: Батый «*яко же некий зверь*, вся поядая, останки же ноготьми растерзая» (262)[17]. Официозно-политический нажим «утяжелял» литературную традицию изображения злодеев.

Элементы образности еще сильнее «утяжелились» в **«Повести о прихожении Стефана Батория на град Псков»**. «Зверскость» Стефана и его войска автор обозначил не только густыми сочетаниями обычных символов (голодный зверь, аспид, змий, жало, яд, волки и пр.), но однажды увлекся развернутым образом крылатого огнедышащего змея и дыма: «яко несытый ад, пропастныя своя челюсти роскидаша и оттоле града Пскова поглотити хотяше. Спешнее же и радостнее ко Пскову, яко из великих пещер *лютому великому змию*, летяше. Страшилищами же своими, яко искры огнеными дым темен, на Псков летяше… И тако все, *яко змии* на крылех, на Псков град леташе и сего горделивством своим, яко крылами, повалити хотяше; *змеиными* языки своими вся живущия во граде Пскове, яко жалами, уморити мняшеся» и т. д. (424, 426)[18]. Автор повести там, где он писал о Стефане Батории и его войске, создал, в сущности нечто вроде злорадного памфлета. На это указывает, в частности, авторское рассуж-

дение, следующее сразу же за образом змея и черного дыма: «От полуденныя страны богохранимого града Пскова дым темен: литовская сила на черность псковския белыя каменные стены предпослася, ея же ни вся литовская земля очертети не может». И далее: «И сий, *яко дивий вепрь* из пустыни, прииде сам литовский король… Сий же неутолимый *лютый зверь* несытною своею гладною утробою пришед … всячески умом розполашеся…» (428).

Произведения XVII в.

В произведениях, рассказывающих о событиях Смутного времени, вовсю расцвела эмоциональная традиция сравнивать врагов со злыми волками, лютыми львами, змиями, аспидами, скорпионами и пр. Но появились и многочисленные новации.

Начнем с рассмотрения **«Новой повести о преславном Российском царстве».** В авторские проклятия злодеям проникла некая хозяйственная тема. Автор повести, наряду с упоминанием экзотических животных, стал ориентироваться и на животных бытовых, домашних. Так, злодей был сравнен с жеребцом: наш «аки прехрабрый воин лютаго, и свирепаго, и неукротимаго *жребца*, ревущаго на мску, браздами челюсти его удержеваетъ, и все тело его к себе обращаетъ, и воли ему не подастъ» (34)[19]. Злодеи неоднократно напоминали автору повести лающих псов: «начать, *аки* безумный *песъ*, на аеръ зря лаяти… *яко песъ*, лаялъ и бранилъ» (42); предать врагам, «*аки псомъ* на снедение» (40).

Дело в том, что, изображая врагов-захватчиков, автор исходил из неотчетливого представления то ли о неухоженной усадьбе, то ли о запущенном хозяйственном дворе. Поэтому злодеев он выдавал за сорняки, за вредоносные корни: «чтобы от того гнилаго, и нетвердаго, горкаго, и криваго корении древа … отвратити … и злое бы корение и зелие ис того места вонъ вывести (понеже много того корения злаго и зелия лютаго на томъ месте вкоренилось)» (28); «чего … злому корению и зелию даете в землю вкоренятися и паки, аки злому горкому педыню, распложатися?» (48); «сами в свою землю и веру злое семя вкореняемъ» (50).

Но особенно ясно бытовые ассоциации автора проявились в сценках поведения врагов-хитрых злодеев. Это: развернутое сравнение с корыстным женихом («не по своему достоянию … хощетъ пояти за ся невесту красну, и благородну, богату же, и славну, и всячески изрядну. И нехотения ради невестина и ея сродниковъ … не можаше ю вскоре взяти» и пр. — 30); сравнение с бесчестными покупателями-

насильниками («купльствуютъ не по цене, отнимаютъ силно, и паки не ценою ценятъ и сребро платят, но с мечемъ над главою стоятъ» — 48); сравнение с раболепными нищими перед богачом («смотрят из рукъ и ис скверныхъ устъ его, что имъ дастъ и укажетъ, яко нищии у богатаго проклятаго» — 46); сравнение с буйным скандалистом (на свою жертву «нелепыми славами, аки сущий буй, камениемъ на лице … метати, и … безчестити, и до рождшия его неискуснымъ и болезненым словомъ доходити … шуменъ былъ и без памяти говорил» — 42). В общем, изображение врагов-злодеев разворачивалось у автора повести как бы на фоне неладной городской жизни.

В последующих произведениях о Смуте среди привычных сопоставлений злодеев с привычными же зверями начали накапливаться мотивы, относящиеся к реальным животным. Пожалуй, первые элементы этого появились в **«Сказании»** Авраамия Палицына, вообще-то очень скупом в употреблении сравнений, но все-таки: «*яко* лютыя *львы ис пещер и из дубрав*»; «ползающе, *аки змия*, по земли *молком*»; «*лукави* суще, *яко лисица*» (212, 248, 268)[20].

Особенно же много сопоставлений из мира реальной природы, примененных к злодеям, скопил в своем **«Временнике»** велеречивый Иван Тимофеев. Прежде всего, он снабдил более или менее реалистичными дополнениями тех животных, которыми традиционно обозначали злодеев. Так, змий получил хвост и зубы: злодей «яко змий, держася, обвив хоботом своим»; «окруживше объятием, яко велий змий хоботом»; «враждебно, яко змиеве, своими зубами держащих» (79, 141, 119)[21]. Змеи стали шипеть: «яко змиев, гнездящихся и сипящих» (165). Аспиды стали показывать пасть: «поглощения гортани зубов оного аспида» (80); «зиянием горла он си един, яко аспида, устраши» (131). Просто звери тоже стали показывать себя: «яко в берлозе дивия некако, лестне крыяся» (53); «яко же зверь некий, обратився навспять, зубы своими угрызну» (73). Вепрь стал вести себя мирно, но хищно: «яко вепрь, тайно нощию от луга пришед … кости ми оглада» (78). Псы, олицетворяющие злодеев, тоже стали у автора конкретнее: «яко в просту храмину … пес со всесквернавою сукою … вскочи» (88); «уже от сухих костей, подобно псу, тех сосет мозги» (78—79); «егда по случаю некако пес восхитит негде … снедь … бежит в место тайно тоя снести. Прочии же пси, таковое узревше восхищенное, у единого отъемлют и наслажаются вси купно … пожидают же растерзательно и небрежно, обаче и растрашают много, прерывающе … обидимым изгрызатися» (89), — целая картинка, наблюденная автором в жизни города или села.

Появились во «Временнике» и менее традиционные существа, символизирующие злодеев, например, козлы: «яко козел, ногама збод и … долу сверг» (46); «яко дивий козел, овна рогами збод» (72).

Наконец, памятливый наблюдатель природы Иван Тимофеев охотно сравнивал злодеев с неприятными и опасными явлениями, — с нечистотами, тучами, ночной тьмой, пожаром и дымом: «яко многомутныя *нечистоты* воды от скверных мест … собранием истекоша» (141); «яко темен *облак* возвлекся от несветимыя тмы» (83); «яко … мрачен *облак* тмы исполнися» (88); «яко *нощь* темна видением зряхуся» (13); «яко *главню* некую, искр полну, ветром раздомшую… внесоша … яко саморазжено углие огнено … к запалению совнесше … все огнем запальше, испепелиша» (14); «яко *дым* по воздуху разшедшеся» (32); «яко огню *дымоподобие* некаку … курящуся» (47). Автор «Временника», изображая злодеев, развил изобразительно-политический подход «Повести о прихожении Стефана Батория на град Псков» и «Новой повести о преславном Российском царстве».

Прочие произведения о Смуте не отличались оригинальностью в изображении «зверскости» злодеев, изредка вводя новые реальные детали из мира природы (ср. в **«Хронографе 1617 г.»**: «аки злый *вранъ*, иже злобою очерненый»; «аки злодыхательная *буря* надымаяся» — 322, 332[22]).

В более поздних произведениях XVII в., уже не посвященных событиям Смутного времени, злодеев было немного. В первую очередь надо рассмотреть необычный литературный шедевр — **«Повесть о Горе-Злосчастии»**.

У Горя можно отметить четыре своеобразные черты. Во-первых, Горе, конечно, злодей, но злодей странный, с ослабленными элементами «зверскости». Горе никого не убивает и не мучает. Оно только навязчиво преследует Молодца: «Стои ты, Молодецъ! Меня, Горя, не уидешъ никуда» (XVII); «не на час я к тебе, Горе-Злосчастие, привязалося» (XX); «с тобою поиду подъ руку под правую» (XXI)[23]. Горе только стращает Молодца смертью: «бывали люди у меня, Горя, и мудряя тебя, и досужае, и я их, Горе, перемудрило… до смерти со мною боролися… не могли у меня, Горя, уехати… они во гробъ вселилис» (XIII); «быть тебе от невесты истравлену, еще быть тебе от тое жены удавлену, и з злата и сребра бысть убитому»; «хошь до смерти с тобою помучуся… кто в семю к нам примещается, ино тот между нами замучится» (XX); «умереть будетъ напрасною смертию», «чтобы Молотца за то повесили или с каменемъ въ воду посадили» (XXII).

Горе у автора повести предстало, как этот камень на шее: его не уничтожают и не прогоняют, оно есть — и приходится его терпеть.

Вторая черта Горя — его погруженность в быт. Горе преследует Молодца, так сказать, охотничьими и хозяйственными способами: в просторном поле «злое Горе … на чистомъ поле Молотца въстретило, учало над Молодцемъ граяти, что злая ворона над соколомъ… Горе за ним белымъ кречетомъ… Горе за нимъ з борзыми вежлецы… Горе пришло с косою вострою… Горе за ним с щастыми неводами» (XX—XXI).

Третья черта Горя: по сравнению с прошлыми изображениями злодеев автор повести представил Горе в приземленно бытовом виде, но не зверском или скотском. Горе, скорее, напоминает прилипчивого и наглого алкоголика: «хочу я, Горе, в людех жить, и батогомъ меня не выгонит; а гнездо мое и вотчина во бражниках» (XIII); «босо, наго, нетъ на Горе ни ниточки, еще лычкомъ Горе подпоясано, багатырскимъ голосомъ воскликало» (XVI—XVII). Горе похоже на пьяниц из другого произведения — из «Службы кабаку», где постоянны и часты упоминания «наготы-босоты» пьяниц, которые «горлы рыкают» и, обретаясь в кабаке, «яко ворона по полатям летает» (206, 198, 201)[24]. Бытовые мотивы вышли на первый план при изображении Горя-Злосчастия, полностью вытеснив влияние политики, потому что Горе — «свой», российский персонаж, а не иностранный злодей, как это было в литературе ранее. Можно предположить, что «природо-хозяйственное» изображение российских пособников внешних врагов в какой-то мере помогло переходу к изображению злодея внутрироссийского, бытового.

Четвертая черта: Горе более зловеще, чем просто опустившийся пьяница или «лихой человек», который «в тотъ час у быстри реки скоча … из-за камени» (XVI). У Горя нет лица, и «серо Горе горинское» (XIII). Оно, как оборотень, только прикидывается перед Молодцем то человеком «голеньким»; то божественным вестником архангелом Гавриилом; то, подобно «людям добрым», якобы благим наставником; то охотником; то рыболовом; то вроде бы превращается в хищную птицу. На беса оно все-таки не похоже, потому что бесы в состоянии наслать на человека болезнь и смерть, а Горе этого сделать не может и не хочет. Кроме того, бесы жестоко шалят в монастырях и монастырских кельях (ср. «Повесть временных лет»), а «Горе у святых воротъ оставается, к Молотцу впредь не привяжетца» (XXII). Вероятно, автор повести исходил из представления, что Горе — это не бес, а какая-то более слабая, притом бытовая, нечистая сила. Недаром

Горе предлагает Молодцу: «покорися мне, Горю *нечистому*» (XVII), — тут у эпитета «нечистый» двойной смысл, прямой и переносный.

В общем, в «Повести о Горе-Злосчастии», по-видимому, отразились минорное настроение автора через полвека после преодоления Смуты.

Затем, в последней четверти XVII в., о «зверскости» злодеев-никониан упорно писали старообрядческие деятели, особенно Аввакум. Однако новаций у него было очень немного. Так, Аввакум в своем **«Житии»** применял к злодеям (к патриарху Никону, никонианам, властям и «начальникам») в основном сравнения старой традиции, — с дикими зверьми, волками, адовыми псами; но также сравнения относительно более поздней демократической традиции, — например, с лукавыми лисами. Аввакум обращался и к ярко индивидуальным сравнениям из области быта и реальной природы: «власти, *яко козлы*, пырскать стали на меня» (379); «оборвали, *что собаки*» (380); «*что вольчонки*, вскоча, завыли» (384)[25].

Есть в «Житии» Аввакума удивительное описание злодея, — жестокого воеводы Пашкова, когда из неудачного похода, еле спасшись, вернулся его раненный сын, за которого воевода очень беспокоился: «Он же Пашковъ, оставя застенокъ, к сыну своему пришел, *яко пьяной, с кручины*»; тут же присутствовал Аввакум, которого Пашков собирался пытать в застенке: «Пашковъ же, возведъ очи свои на меня, — слово в слово, *что медведь морьской белой,* — жива бы меня проглотилъ, да Господь не выдастъ! — вздохня, говоритъ… Десеть летъ онъ меня мучилъ, или я ево — не знаю, Богъ розберетъ в день века» (372). В приведенных двух сравнениях отразилось и представление Аввакума о внешнем виде Пашкова (грузный, седой); и сочувствие своему мучителю, пребывающему в «кручине» (это подметил Д. С. Лихачев); и ощущение сдерживаемой «зверскости» врага. Множественность смыслов сценки свидетельствует, что Аввакум создал полнокровный художественный образ, выразив свое живое впечатление от события.

Обозревая (конечно, крайне неполно и поверхностно) историю мотива «зверскости» злодеев в древнерусской литературе за 700 лет, мы можем констатировать следующее: бурного развития этого косного многовекового литературного мотива, в сущности, не происходило; он, как правило, допускал хоть и выразительные, но лишь эпизодические дополнения. Мотив «зверскости» злодеев, несмотря на его мелкость, — один из «стержней», скреплявших в единое целое древнерусскую литературу.

Примечания

[1] «Повесть временных лет» цитируется по изданию: ПСРЛ. М., 1997. Т. 1 / Текст памятника подгот.е. Ф. Карский.

[2] «Слово о Законе и Благодати» цитируется по изданию: Идейно-философское наследие Илариона Киевского / Текст памятника подгот. Т. А. Сумникова. М., 1986. Ч. 1.

[3] См.: *Шахматов А. А.* «Повесть временных лет» и ее источники // ТОДРЛ. М.; Л., 1940. Т. 4. С. 46—47; *Истрин В. М.* Книгы временьныя и образныя Георгия Мниха: Хроника Георгия Амартола в древнем славянорусском переводе. Пг., 1920. Т. 1: Текст. С. 50.

[4] «Повесть о святом Авраамии» Ефрема цитируется по изданию: Успенский сборник XII—XIII вв. / Изд. подгот. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. М., 1971.

[5] «Житие Феодосия Печерского» цитируется по изданию: Успенский сборник XII—XIII вв.

[6] «Чтение о Борисе и Глебе» Нестора цитируется по изданию: Абрамович Д. И. Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им. Пг., 1916.

[7] «Поучение» Владимира Мономаха цитируется по изданию: ПСРЛ. Т. 1.

[8] «Владимиро-Суздальская летопись» цитируется по изданию: ПСРЛ. Т. 1.

[9] «Житие Авраамия Смоленского» цитируется по изданию: ПЛДР: XIII век / Текст памятника подгот.д. М. Буланин. М., 1981.

[10] «Житие Евфросина Псковского» Василия цитируется по изданию: Пам. СРЛ. СПб., 1862. Вып. 4 / Изд. подгот. Н. Костомаров.

[11] Пространная летописная повесть о Куликовской битве цитируется по изданию: Сказания и повести о Куликовской битве / Текст памятника подгот. Л. А. Дмитриев. Л., 1982.

[12] «Повесть о разорении Рязани Батыем» цитируется по изданию: ПЛДР: XIII век / Текст памятника подгот.д. С. Лихачев.

[13] «Сказание о Мамаевом побоище» цитируется по изданию: Сказания и повести о Куликовской битве / Текст памятника подгот. В. П. Бударагин и Л. А. Дмитриев.

[14] Московская «Повесть о походе Ивана III на Новгород» по Бальзерову списку цитируется по изданию: ПСРЛ. СПб., 1853. Т. 6.

[15] «Повесть о Тимофее Владимирском» цитируется по изданию: ПЛДР: конец XV — первая половина XVI века / Текст памятника подгот. Н. С. Демкова. М., 1984.

[16] «Казанская история» цитируется по изданию: ПЛДР: Середина XVI века / Текст памятника подгот. Т. Ф. Волкова. М., 1985.

[17] «Степенная книга» цитируется по изданию: ПСРЛ. СПб., 1908. Т. 21, ч. 1 / Текст памятника подгот.п. Г. Васенко.

[18] «Повесть о прихожении Стефана Батория на град Псков» цитируется по изданию: ПЛДР: Вторая половина XVI века / Текст памятника подгот. В. И. Охотникова. М., 1986.

[19] «Новая повесть о преславном Российском царстве» цитируется по изданию: ПЛДР. Конец XVI — начало XVII веков / Текст памятника подгот. Н. Ф. Дробленкова. М., 1987.

[20] «Сказание» Авраамия Палицына цитируется по изданию: ПЛДР: Конец XVI — начало XVII веков / Текст памятника подгот.е. И. Ванеева.

[21] «Временник» Ивана Тимофеева цитируется по изданию: Временник Ивана Тимофеева / Текст памятника подгот. О. А. Державина. М., 1951.

[22] «Хронограф 1617 г.» цитируется по изданию: ПЛДР: Конец XVI — начало XVII веков / Текст памятника подгот. О. В. Творогов.

[23] «Повесть о Горе-Злочастии» цитируется по фототипическому воспроизведению рукописи в издании: Симони П. К. Повесть о Горе-Злочастии, как Горе-Злочастие довело молодца во иноческий чин, по единственной сохранившейся рукописи XVIII-го века. СПб., 1907.

[24] «Служба кабаку» цитируется по изданию: ПЛДР: XVII век. Кн. 2 / Текст памятника подгот. Н. В. Понырко. М., 1989.

[25] «Житие» протопопа Аввакума цитируется по изданию: ПЛДР: XVII век. Кн. 2 / Текст памятника подгот. Н. С. Демкова.

3. «Картинки» окружающей среды и причины их формирования в древнерусских произведениях XII—XIII вв.

Не всем филологам по душе непосредственное изучение именно художественного содержания древнерусских произведений, потому что тут много возможностей для субъективных заблуждений. Но, думается, научными методами на конкретном материале все-таки можно воссоздать объективную историю развития древнерусской литературы в направлении к литературе художественной. В этом убеждают труды наших крупнейших медиевистов — Ф. И. Буслаева, А. Н. Веселовского, А. С. Орлова, В. В. Виноградова, В. П. Адриановой-Перетц, И. П. Еремина, Д. С. Лихачева.

Мы не станем заниматься обширной историографией и методологией этой проблемы, но под влиянием работ названных ученых обратимся к теме неисследованной, а сейчас даже модной, — к «картинкам» окружающей среды с участием литературных персонажей. Под «картинкой» мы подразумеваем изображение и соответственно авторское представление, не соответствующее реальности.

Разумеется, о термине «окружающая среда» и понятия не имели в древности. Мы же под этим предлогом выделяем и пытаемся объяснить «картинки» с явлениями природы и предметами быта в памятниках. Естественно, мы выбираем памятники, сравнительно обильные такого рода «картинками», иногда четко нарисованными летописцем, но чаще неясными. Понятия «картинка», «изображение», «представление» и «образ» мы употребляем как в известной мере синонимичные.

1. «Повесть временных лет»

Мы будем говорить о «Повести временных лет» как о результате литературной деятельности одного обобщенного летописца. Этот подход допустим, потому что летописцы XI — начала XII вв. не слишком отличались друг от друга манерой повествования.

Исследователи старейших русских летописей — от А.А. Шахматова до Д. С. Лихачева и вплоть до А. А. Шайкина и А. А. Пауткина — уже отметили самые яркие места в «Повести временных лет». Наша задача — подробнее охарактеризовать окружение летописных персонажей: природное окружение, затем — городское (строения) и домашнее (быт). Телесное окружение летописных персонажей — одежды, оружие, драгоценности, пищу — мы не рассматриваем: это уже характеристика человека, а не окружающей среды.

Начнем с упоминания **гор** летописцем. В некоторых рассказах о путешествиях персонажей летописец, введя предметные детали, неотчетливо обозначил вместе с горами нечто вроде ландшафта местности. Например, в начале летописи в рассказе о путешествии апостола Андрея летописец сообщил, что Андрей «поиде по Днепру горѐ… и ста подъ горами на березе» (8)[1]. Предметные детали во фразе — река, берег, горы — выразили неотчетливое представление о ландшафте, на который взирали персонажи (Андрей призвал своих учеников: «Видите ли горы сия?»). Рельефность ландшафта летописец обозначил передвижением Андрея вверх и вниз (апостол с берега реки «въшедъ на горы сия» и «сълезе съ горы сея»). Представление об обширности ландшафта было косвенно выражено упоминанием большого города, который может раскинуться со многими церквями на этих горах («на сихъ горах … имать градъ великъ быти и церкви многи Богъ воздвигнути имать»), а также в гиперболичном назывании холмистых возвышенностей «горами» (в дальнейшем повествовании эти же места летописец спокойно называл холмами).

Почему же существовало у летописца представление об обширности тех гор? Мы исходим из предположения о том, что ощущения у летописца появлялись раньше его представлений и влияли на их формирование. Неотчетливая «картинка» просторности киевских гор, как нам думается, была порождена эмоцией летописца, — скрытым, несформулированным ощущением тогдашней пустынности и безлюдности местности. Ведь летописец не упомянул о присутствии людей.

Та же связь повторилась в летописи под 1051 г. в рассказе о хождении Антония Великого по киевским же горам: «бе бо ту лесъ ве-

ликъ», а Антоний «поча ходити по дебремъ и горамъ» (156). В этом рассказе тоже присутствовала слабая «картинка» ландшафта, рельефного и просторного (Днепр — великий лес — дебри — горы), получившаяся у летописца благодаря тому же несформулированному ощущению пустынности и безлюдности гор (со значащами деталями, — «дебрями» и великим лесом вокруг уже построенного Киева).

Сходная причинно-следственная связь между сиротливым ощущением летописца и уже его сознательным изображением широко протянувшегося ландшафта наблюдается в рассказе под 1096 г., где летописец описал не киевские, а какие-то далекие северные горы: «суть горы заидуче в луку моря. Им же высота, ако до небесе… Путь до горъ техъ непроходим пропастьми, снегом и лесом. Тем же не доходим ихъ всегда» (235). Летописец представил фантастически огромное объемно-пространственное целое перед наблюдателем: горы, «ако до небесе», занимают лукоморье и окружают целый народ («сступишася о них горы великия» — 236). Путь к тем горам далек, дик и гибелен. Представление о таком обширном суровом ландшафте было порождено у летописца уже не только ощущением безлюдности местности, но еще и чувством опасности, исходящим от этих гор. Если очевидцы удивлялись, — «и дивьно мы находимхом чюдо, его же не есмы слышали», — то летописец сгустил зловещесть гор, сославшись на Мефодия Патарского: этими горами окружены «человекы нечистыя», «си суть людье, заклепении Александром, македоньскым царемь», а когда они вырвутся из гор, то «освернять землю» (235—236).

Показательно, что там, где у летописца речь шла о горах, уже заселенных или застроенных, никаких ландшафтных «картинок» не возникало.

Ощущение безлюдности и пустынности побуждало летописца к «картинкам» местности и без гор. Так, например, под 1093 г. летописец изобразил мертвый простор целой страны, — нет цивилизации: «городи вси опустеша, села опустеша; преидемъ поля, идеже пасоши беша стада конь, овця и волове, — все тоще ноне; видимъ нивы поростьше зверемъ жилища быша» (224). Ясно, что чувство обезлюженности и запустения породило это гнетущее представление.

Перейдем к другим объектам окружающей среды, — уже не к природе, а к **быту**. Прежде всего, в какие «картинки» вставлял летописец избы («истобки»)? Для летописца как бы не существовало пустых изб, он их всегда упоминал вкупе с людьми и с бытовыми предметами. Например, под 1074 г. летописец рассказал о том, что киево-печерский монах Исакий «въ едину бо нощь вжегъ пещь в ыстобце у

пещеры. Яко разгоресяпещь, — бе утла, — и нача палати пламень утлизнами; оному же нечимъ заложити, вступль ногама босыма, ста на пламени, донде же изгоре пещь, и излезе» (196). Автор нарисовал «картинку» с тройным изобразительным эффектом. Первый эффект: в темноте избы пылает печь, и языки пламени вырываются из ее щелей. Второй эффект: в избе на пылающей печи стоит босыми ногами человек. Третий эффект: «картинка» статична (персонаж надолго застыл в одной позе, — пока не погасла печь). Причиной яркости этого «фигурного» представления послужило у летописца его острое ощущение бытовой неординарности, даже мучительности ситуации, о чем он и сказал: «дивно чюдно бысть» (194).

Та же тенденция к связи неприятной или трагической ситуации со статичной бытовой «картинкой» повторялась в летописи неоднократно. Например, под 1095 г. говорилось об убийстве вероломного половецкого хана Итларя, сидевшего в избе, новгородцем Ольбегом: «възлезше на истобку, прокопаша ѝ верхъ. И тако Ольбегъ Ратиборичь, приима лукъ свои и наложивъ стрелу, удари Итларя в сердце» (228). «Картинка» (на этот раз неявная): изба — крыша — Ратибор на крыше — отверстие в крыше — Итларь в избе. Фигуры как бы застыли в сцене убийства: Ратибор со стрелой на натянутом луке, а Итларь со стрелой в сердце. Летописец не мог обойтись без «картинки» благодаря удовлетворению от возмездия: «И тако зле испроверже животъ свои Итларь».

В некоторых случаях трагическая «картинка» включала в себя не всю избу, а лишь ее часть. Вот летописец представил сценку у окна: «атъ призвавше лестью ко оконцю, пронзуть ѝ мечемъ» (171, под 1068 г.), — застывшая на мгновение фигурная «картинка» опять же убийства: жертва неожиданно пронзена мечом сквозь оконце. Или: «яко полезе въ двери, и подъяста ѝ два варяга мечьми подъ пазусе» (78, под 980 г.), — тоже застывшая «картинка» убийства жертвы в проеме двери. В обоих аях летописец указывал на возмутительную подлость подобных покушений на русских князей.

Помимо изб летописец привлекал к изображению и иные строения, — в частности, бани с их пользователями. Так, были описаны словенские (новгородские) бани: «бани древены, и пережгуть ѐ рамяно, и совлокуть ся, и будуть нази… и возьмуть на ся прутье младое, и бьють ся сами…» (8). «Картинка» зримая (свидетель сообщил о том, «елико виде») и, несмотря на энергичность действий, застывшая (моющиеся совершают однообразное действие — «хвощются»). И снова: сравнительно детальное «фигурное» представление о моющихся обязано лукавству летописца, описавшего бытовой обычай

словен в виде мучения до полусмерти («вылезуть ле живи суще»). И вообще, — избы, хоромы, бани и прочие помещения никогда в летописи не мыслились местом безопасным или покойным.

В отдельных случаях летописец рисовал «картинку» с военным сооружением. Например, под 1097 г. летописец кратко описал гибель князя Мстислава Святополковича (сына великого князя киевского) на стене города Владимира-Волынского во время сражения: «идяху стрелы, акы дождь. Мстиславу же хотящю стрелити, внезапу ударенъ бысть под пазуху стрелою на заборолехъ сквозе дску скважнею» (272). Летописец наметил статичную «картинку»: дощатое забороло со щелью, пропускающей стрелу; за доской князь застыл, приготовившись стрелять. Неожиданная («внезапу»), роковая незащищенность укрытия, — это трагическое ощущение и содействовало появлению неясного «фигурного» представления у летописца.

Церкви, кельи и молельни летописец также вписывал в статичные «картинки», если речь шла о чем-то, по его ощущениям, трудном или вредоносном.

«Картинки» с остальными, причем разными, предметами быта принципиально ничем не отличались от «картинок» с помещениями. Приведем лишь некоторые примеры. Так, телегу летописец вписал в многофигурную композицию: «обри … насилье творяху женамъ дулепьскимъ. Аще поехати будяше обърину, не дадяше въпрячи ни коня, ни вола, но веляше въпрячи 3 ли, 4 ли, 5 ли женъ в телегу и повести обърина. И тако мучаху дулебы» (12). «Картинка», возможно, присутствовавшая в древней легенде, сохранилась у летописца и оказалась застылой: женщины, впряженные в телегу, приготовились тащить тяжелого обрина («быша бо объре теломъ велици и умомь горди»). Осуждение мучителей («Богъ потреби я, и помроша вси») и сочувствие к жертвам побудили летописца к «фигурному» изображению.

Те же изобразительные последствия содержит рассказ под 1066 г.: грек на пиру коварно протянул чашу с ядом тмутороканскому князю Ростиславу Владимировичу: «дасть князю пити, дотиснувъся палцемь в чашю, бе бо имея под ногтемъ растворенье смертное» (166). Возникла «картинка» с чашей: чаша в пальцах персонажа — ноготь одного из пальцев — под ногтем зернышко яда. Осуждение изощренного вероломства («с лестью») заставило летописца представить жест злодея.

Эмоциональное отношение летописца к злодеям и врагам иногда вольно или невольно приближало его к созданию не просто «картинки» с бытовым предметом, но художественного образа. Например,

под 1097 г. летописец изобразил сокрушительный разгром венгерского войска: «множицею убивая, сбиша è в мячь … сбиша угры, акы в мячь, яко се соколъ сбиваеть галице» (271). Мяч — чрезвычайно редкостный предмет быта для летописи, возможно, и не русский даже[2], отчего летописец пояснил смысл первого сравнения вторым, уже традиционно русским. В результате, венгерское войско представилось летописцу странно прихлопнутым до размеров кучки или мяча, хотя речь шла о стотысячном войске. Тут уж действовало чувство превосходства над врагом.

Но в общем, преимущественно трагические чувства приводили летописца к более или менее выразительным «картинкам» с участием бытовых предметов.

Перейдем к еще одному, но уже «небесному» объекту окружающей среды — к изображению **ночи** летописцем, ночи, конечно, с персонажами. Та же причинно-следственная связь наблюдается между эмоциональными ощущениями летописца и появляющейся изобразительностью его повествования, но теперь в виде контрастов тьмы и света. Прежде всего, ощущение страшности ночи содействовало изобразительности и выразительности изложения в летописи. Например, в рассказе под 1024 г. летописец описал ночное сражение двух князей, родных братьев, друг против друга — Ярослава Владимировича с Мстиславом Владимировичем: «бывши нощи, бысть тма, молонья, и громъ, и дождь … яко посветяше молонья, блещашеться оружье» (148). Ночь представлялась летописцу настолько непроглядно темной, что воины не видели, с кем они сражаются, при резчайшем контрасте тьмы («бысть тма») и света (вспыхивающая молния, поблескивание оружия). Представление это не являлось традиционным, так как оружие в памятниках сверкало и сияло только утром или днем. «Картинка» мерцающей ночи была порождена чувством ужасности той ночной схватки у летописца («и бе гроза велика и сеча силна и *страшна*»).

О том, что летописец намеренно изображал ночную битву контрастом света во тьме, подтверждает статья под 941 г. о морском сражении руси с греками. В летописи рассказывается о ночном сражении: «русь … *на ночь* влезоша в лодьи», а греческий военачальник «усрете я въ олядехъ со огнемъ и пущати нача трубами огнь на лодье руския» (44), — огонь ночью. Рассказ об этом событии был заимствован летописцем из «Жития Василия Нового»[3], но в нем битва происходила вечером («вечеру достигшу»). Летописец же добавил контраст и поместил огонь в ночь, потому что «бысть видети *страшно* чюдо».

Однако не всегда летописец вводил световые контрасты в сообщения о ночных сражениях. Так, рассказик о ночной битве с половцами под 1068 г. на реке Альте был совершенно бездеталеи, и лишь бегло упомянута ночь: «и бывши *нощи*, поидоша противу собе. Грех же ради нашихъ пусти Богъ на ны поганыя, и побегоша русьскыи князи, и победиша половьци» (167). Почему столь краток был рассказ об этом важном событии, — не ясно. Может быть потому, что все внимание летописца переключилось на обширное поучение по поводу трагического поражения на Альте.

Далее. Ощущение хоть и не страшности, но тревожности ночи тоже побуждало летописца к изобразительности повествования. Например, под 1102 г. летописец уже как свидетель изобразил ночное природное явление, явно непривычное (северное сияние?): «бысть знаменье на небеси месяца генваря въ 29 день по 3 дни, — акы пожарная заря от въстока, и уга, и запада, и севера; и бысть тако светъ всю нощь, акы от луны полны, светящися» (276), — такое представление было даже художественным: пожарное зарево кольцом или как бы куполом смыкается со всех сторон. К зловещей «картинке» наступления огня на зрителей побудила летописца сильная тревога («сия видяще знаменья, благовернии человеци со въздыханьем моляхуся к Богу и со слезами»).

К контрастно-световым «картинкам» также приводили летописца озадачивающие или настораживающие явления в ночи. Так, под 1110 г. летописец как очевидец старательно и выразительно описал явление светового столпа ночью: «бысть знаменье в Печерьстем монастыре в 11 день февраля месяца. Явися столпъ от земля до небеси, а молнья осветиша всю землю и в небеси погреме в час 1 нощи, и весь миръ виде. Сеи же столпъ первее ста на трапезници каменеи… съступи на церковь и ста надъ гробомъ Феодосьевым и потом ступи на верхъ … и потом невидим бысть» (284). Летописец представил многократную игру света на фоне темной ночи; притом летописец преувеличил масштабность светового столпа, сделав его явлением мировым («от земля до небеси … осветиша *всю землю* … и *весь миръ* виде»). Причина преувеличивающего представления — ощущение потрясения летописцем: «се же беаше не огненыи столпъ, но видъ ангельскъ: ангелъ бо сице является ово столпом огненым, ово же пламенем». Но влияние монастырской легенды на представление летописца тут тоже надо учитывать (ср. сходные «картинки» в «Житии Феодосия Печерского» — 117—118)[4].

Чувство потрясения у летописца от ночных событий постоянно порождало представления о световых контрастах. Так, под 1091 г.

летописец рассказал о раскопках мощей Феодосия Печерского; была изображена летописцем целая ночная иллюминация, своего рода извещение о находке мощей, далеко видимое персонажами: в августе «до полуночья… 2 брата в манастыри… видеста 3 столпы, ако дугы зарны, и, стоявше, придоша надъ верхъ церкве, идеже положенъ бысть Феодосии»; другие два зрителя вдалеке от монастыря ночью «виде чрес поле зарю велику надъ печерою», а когда приблизились к монастырю, «видеста свеще многы надъ печерою», — и тут вдруг последовало эффектное исчезновение света: «придоста к печере и не видеста ничто же» (201—211). Летописец лично участвовал в тайной ночной эксгумации тела Феодосия Печерского и помнил, какое чувство он испытал («обдержашеть мя ужасть»). По-видимому, от «ужасти» летописцу привидилась впечатляющая иллюминация той ночи.

Если же летописец с опасением рассказывал о ночной деятельности бесов, то такая ночь представлялась и совсем фантасмагорической. Например, под 1074 г. летописец описал, как киево-печерскому монаху Исакию глубокой ночью «внезапу свет восья, яко от солнца, восья в печере, яко *зракъ вынимая* человеку» (192). Этот ослепляющий свет ассоциировался у летописца не только с сиянием солнца, но и с казнью ослепления (ср. фразу о реальной казни под 1097 г.: «*взялъ* еси *зракъ* очью моею» — 270). «Картинку» летописец усилил световым контрастом до предела: ведь Исакий «затворися в печере… въ кельици мале, яко четырь лакотъ», где мог только сидеть, а не лежать; сидел в тишине и в абсолютной темноте в полночь, к тому же «и свещю угасившю»; тут-то в полной тьме ему внезапно воссиял болезненно ослепительный свет, и каким-то образом по пещерке «поидоста 2 уноши к нему красна, и блистаста лице ею, аки солнце». Представление о пещерке, залитой ярчайшим светом, появилось у летописца благодаря ощущению ошеломительности той ночи (ведь даже богомольный Исакий от растерянности «не разуме бесовьскаго деиства, ни памяти прекреститися»).

В общем, от ночи летописец не ожидал ничего кроме беспокойств и переживаний.

Следующий объект окружающей среды, изображаемый в летописи, — это **небо**, дневное небо (а не ночное небо и не божественные небеса). Оно, в представлении летописца, содержало вещественные предметы, до поры невидимые, которые вдруг падали сверху на землю. Например, под 1091 г. летописец сообщил: «спаде превеликъ змии отъ небесе, и ужасошася вси людье; в се же время земля стукну, яко мнози слышаша» (214). Видимо, упал метеорит. Но летописец не уточнил, что то был змей огненный или дымный. Существо это пред-

ставилось вполне телесным, весомым, скрытым на небе и внезапно, вызывая ужас, с грохотом обрушившимся на землю. Страшно, — оттого и изобразительно.

Ощущение пугающей удивительности неба не раз вело летописца к представлению о странных явлениях. Так, под 1114 г. (в третьей редакции летописи)[5] летописец рассказал о выпадении из туч не только массы бусинок, но даже множества маленьких белок и оленей — живых и разбегающихся по земле («егда будеть туча велика, находять … глазкы стекляныи, и малыи [и] великыи, провертаны… Спаде туча, и в тои туче спаде веверица млада, акы топерво рожена… и расходится по земли. И пакы бываеть другая туча, и спадають оленци мали в неи … и расходятся по земли» — 277). Летописец слышал этот рассказ от очевидцев-ладожан, но пересказал с изобразительными деталями, потому что поражался материальной плодовитости туч («сему же ми ся дивлящю»).

Мотив падения предметов с неба был очень древним. Он встречался уже в Ветхом и Новом заветах: с неба на землю падали, например, камни и хлеб. Летописец выписал из «Хронографа» подходящие сведения о падении с неба съедобной пшеницы, серебряных вещей, трех громадных камней и железных клещей (третья редакция, 278, под 1114 г.). Так что в данном случае летописец продолжил литературную традицию.

Кроме того, летописец представил что-то вроде материальных предметов, не падавших, но как бы висевших в небе или в воздухе над персонажами: вырисовывался тот же змей («знаменье змиево явися на небеси, яко видети всеи земли» — 149, под 1028 г.); нависали кресты («мнози человеци благовернии видеша кресть над … вои, възвышься велми» — 270, под 1097 г.); над земными воинами парили небесные войска («ездяху верху вась въ оружьи светле и страшни» — третья редакция, 268, под 1111 г.).

И этот мотив нависания был тоже древним и традиционным, на что указывают, в частности, многочисленные выписки летописца из «Хроники» Георгия Амартола (например, о конном войске, рыщущем «на вздусе» — 164, под 1065 г.). Небо у летописца, вслед за его предшественниками, представало средой отнюдь не пустой, но даже богатой разнообразными телесными предметами и существами, словно некое загадочное хранилище, иногда что-то выбрасывающее на землю. Ощущение таинственности неба выражалось у летописца еще и в описаниях небесных знамений с солнцем, представлявших интригующие световые фигуры.

Даже сравнительно небольшой обзор некоторых летописных «картинок» окружающей среды позволяет утверждать, что изобразительность, пусть в зачаточном, неразвернутом, неотчетливом виде (обычно в форме застывших «картинок»), была свойственна древнерусской литературе с самого начала ее существования. «Повесть временных лет», действительно, можно считать предтечей художественной литературы. Порождали картинность летописного изложения авторские ощущения загадочности событий, но чаще — чувства опасности и страшности окружающего мира. Экспрессия — мать образа. Видимо, в начале XII в. историческая действительность вокруг летописца была вовсе не умиротворяющей, а, напротив, чрезвычайно драматичной. Недаром в написанном почти одновременно с летописью «Поучении» Владимир Мономах так много места посвятил темам беспокойств и опасностей. «Золотого века» не было.

2. Другие произведения XII—XIII вв.

В течение XII в. объекты окружающей среды редко когда упоминались авторами, включая поучения плодовитого проповедника Кирилла Туровского. Даже в знаменитом описании весны в «Слове по пасце» Кирилл, в сущности, нарисовал не картину окружающей среды вокруг человека, а мыслил человека как рядовой элемент картины природы наряду с другими ее элементами. В «Слове о расслабленемь» Кирилл хоть и представил человека пользователем дарами природы, но логически, без какой-либо «картинки». Вот и всё.

На материале немногих произведений XII в., все-таки содержавших «картинки» окружающей среды, не выстраивается связной истории развития изобразительности и писательских настроений. Можно лишь предположить, что начали ухудшаться настроения писателей, иногда все же затрагивавших мотивы бытовой окружающей среды. Так, например, если благостный игумен Даниил в своем «Хождении», пожалуй, поровну выражал ощущения («чюдно» или «страшно») об удобстве или неудобстве виденных им мест для обитания, то затем в сумрачном «Молении Даниила Заточника» объекты окружающей среды совсем захирели: углы у дома завалились, трава растет чахлая, идет пронзительный дождь, река с каменными берегами — нельзя напиться, даже птица поет уродливо и надоедливо.

Любопытный случай: в **«Киевскую летопись»** под 1161 г. было вставлено необычно подробное описание лунного затмения, очевидцем которого, возможно, был сам летописец (хотя этого он прямо не утверждает). Описание луны содержит яркую художественную деталь: «посреде ея, яко два ратьная секущеся мечема; и

одиному ею, яко кровь, идяше изъ главы, а другому бело, акы млеко, течаше» (516)[6]. Двух сражающихся воинов на луне различил летописец под влиянием его постоянных интересов — описывать бесконечные сражения и стычки. Ср., как в той же «воинской» манере летописец рассказал о буре под 1143 г.: «бысть буря велика … и розноси хоромы, и товаръ, и клети, и жито из гуменъ, — и спроста рещи, *яко рать взяла*» (314).

Но вот откуда у летописца взялся цвет в характеристике двух воображаемых «лунных» воинов? Скорее всего, как продолжение цветового описания затмения луны: «бысть образъ ея, яко скудно черно; и пакы бысть, яко кровава; и потом бысть, яко две лици, имущи одино зелено, а другое желто». Такая цветовая картина совершенно нетрадиционна. И главное — предполагает некую борьбу луны с болезнью: поэтому меняются ее лица, — почерневшие, окровавленные, позеленевшие, пожелтевшие. Одновременно на луне разворачивается сценка поединка между уже ранеными в голову до крови или до мозга воинами. Все это, возможно, свидетельствует о том, что в данном случае цветовые явления на небе представлялись летописцу как признаки больного или страдающего неба, ведь «идяше бо луна через все небо». Такое представление появилось, конечно, благодаря эмоции летописца: «бысть знамение в луне *страшно и дивно*».

К сожалению, в «Киевской летописи» больше нет цветовых картин небесных явлений, но есть огненные: «солнце бо погибе, а небо *погоре* облакы *огнезарными*» (655, под 1167 г.); «летящю по небеси до земля, яко кругу *огнену*, и остася по следу его знамения въ образе змья великаго» (314, под 1144 г.), — эпизодические мотивы пожара и агрессии, по-видимому, тоже выражали у летописца смутное представление о болезненности неба как части неблагополучного мира.

Но прошло два-три десятилетия, и появилось иное, оптимистическое по авторскому настроению **«Слово о полку Игореве»**, судя по авторскому представлению об окружающей среде. Нужно учесть, что природа в «Слове» служила не столько средой, окружающей человека, сколько символом тех или иных обстоятельств. Однако как попутная тема собственно изображение окружающей среды все-таки присутствовало в «Слове».

Окружающая среда, то есть природа в «Слове» была изображена автором в двух основных видах. Первый вид: вводя персонажей в повествование, автор «Слова» представлял героя перед уходящей вдаль объемной перспективой и тут же показывал его двигающимся в этом пространственном объеме. Например, Боян «растекашется мыслию по древу, серымъ вълкомъ по земли, шизымъ орломъ подъ облакы …

пущашеть 10 соколовъ на стадо лебедеи … скача, славию по мыслену древу, летая умомъ подъ облакы … рища въ тропу Трояню чресъ поля на горы» (43—44). Здесь символическая характеристика пения Бояна имела попутный изобразительный смысл. Глаголы «растекаться», «пускать», «скакать», «летать», «рыскать» обозначали передвижение в земном и воздушном пространстве то ли самого Бояна, то ли мысли Бояна или распространение его пения. Так вырисовывалась некая объемно-пространственная, почти бесконечная перспектива, где никто никому не мешал «растекаться». Это свойство окружающей среды в «Слове» уже заметил Д. С. Лихачев и назвал его «панорамным зрением» и «быстротой передвижения в больших географических пространствах»[8].

Но чем объяснить подобную «картинку» у автора «Слова»? Общая ссылка на распространенный тогда (по терминологии Д. С. Лихачева) «стиль исторического монументализма» не дает ответа на вопрос о том, почему же в данном конкретном случае автор «Слова» представил Бояна в широкой пространственной перспективе. Какой-либо литературной традиции здесь не прослеживается. На «картинку» окружающей среды с Боянома, скорее всего, повлияло ощущение автора «Слова», для которого Боян выглядел свободным в своих действиях человеком: он ведь был «вещим», и в своих «припевках» выносил нелицеприятные приговоры князьям, и, конечно, двигался свободно.

Возможно, и вообще певцов автор ощущал раскованными. В «Слове» есть еще один в некотором роде певец, — это Ярославна, которая «кычеть» и перед которой расстилается тоже обширная объемная перспектива. С городской стены Ярославна собирается полететь по Дунаю, она видит облака над синим морем, и каменные горы, и ковыль в степи, и ослепительное солнце над далеким иссушенным полем и пр. «Картинка» просторной окружающей среды, вероятно, тоже была связана у автора с ощущением свободности Ярославны, которая безбоязненно обращается к мощным силам природы, — ветру, Днепру, солнцу.

Это ощущение свободности певцов, возможно, зависело от социального самоощущения самого автора «Слова». Вот кто чувствовал себя свободным и всепроникающим: перед ним вся Русская земля и зарубежная степь; автор «Слова» свободно и без экивоков, напрямую обращался к влиятельным князьям; намеревался свободно оценивать исторических деятелей («отъ стараго Владимера до нынешняго Игоря» — 44); легко допускал, что можно следовать Бояну («начяти ста-

рыми словесы»), а можно и не следовать («не по замышлению Бояню» — 43), можно цитировать Бояна, а можно менять стиль. Предполагаем, что ощущение своей свободы автор «Слова» перенес на героев и на окружающую их объемную среду.

Но, пожалуй, преобладал в «Слове» второй вид изображения окружающей природы, — не объемной, а, так сказать, линейной, стремительно стелющейся по земле вокруг или вдаль. Такой средой автор обычно сопровождал князей и их воинов. Например, великий князь киевский Святослав Всеволодович стремительно, как вихрь, «наступи на землю половецкую, притопта хлъми и яругы, взмути рекы и озеры, иссуши потоки и болота. А поганаго Кобяка изъ луку моря, яко вихръ, выторже» (50), — почти все движется понизу. При более медленном, но опять-таки беспрепятственном передвижении князя с войском автор «Слова» включал и животных в окружающую среду: когда «Игорь къ Дону вои ведетъ», то присутствует множество «птиць по дубию, влъци грозу въсрожатъ по яругамъ, орли клектомъ на кости звери зовутъ, лисици брешутъ на чръленыя щиты» (46). Взбудораженных животных или части ландшафта автор «Слова» выстраивал преимущественно в горизонтальный ряд по пути свободного следования героев.

Нужно сказать, что у автора «Слова» не проводилось резкого различия между «картинками» объемной или горизонтальной окружающей среды. Иногда природа сопровождала персонажей только сверху, но затем переходила только на низ. Так, войско Игоря как бы нагоняет природа сверху: «кровавыя зори светъ поведаютъ, чръныя тучя съ моря идутъ, хотятъ прикрыти 4 солнца, а въ нихъ трепещуть синии млъниии. Быти грому великому, итти дождю стрелами» (47). Но тут же ландшафт подстилается под Игоревы полки: «Земля тутнетъ, рекы мутно текуть, пороси поля прикрываютъ».

Главное заключалось в другом: регулярное повторение как линейных, так и объемных или смешанных, линейно-объемных «картинок»-представлений о «дальнозримости» окружающей среды в повести объясняется предполагаемым ощущением пространственно-социальной свободы у автора «Слова». Правда о своем эмоциональном мироощущении свободы действий автор нигде не сказал прямо, но все же, как нам кажется, не раз выразил его косвенно. Автор был вездесущ: он вникал в пространственное положение персонажей, как бы наблюдая за их удаляющимся передвижением (повторяя восклицания: «о, Руская земля! Уже за шеломянемъ еси!» — 46, 47; «хороброе гнездо… далече залетело», «о, далече заиде соколъ..!», «ти прелетети издалеча» — 47, 49, 51); автор как бы лично слышал, что проис-

ходит («что ми шумить, что ми звенить далече..?» — 48); автор свободно проникал в душу князей (Игорь «истягну умь крепостию своею, и поостри сердца своего мужествомъ, наплънився ратнаго духа… Спала князю умь похоти» и пр. — 44; «жаль бо ему мила брата» — 48—49; «Игорь мыслию поля меритъ» — 55; Яр-Тур Всеволод в битве «забывъ чти, и живота … и своя милыя хоти» — 48; у Всеслава «веща душа въ дръзе теле» — 54).

Авторское ощущение свободы, возможно, сказалось и в одном из последних описаний окружающей среды в «Слове»: «О, Донче!.. лелеявшу князя на влънахъ, стлавшу ему зелену траву на своихъ сребреныхъ брезехъ, одевавшу его теплыми мъглами под сению зелену древу. Стрежаше è гоголемъ на воде, чаицами на струяхъ, чрьнядьми на ветрехъ» (55). В этом описании (если ранее в тексте не произошло перестановки фраз), в сущности, следуют два изображения. Первое — линейное, земное: волны — серебряные берега — зеленая трава — зеленое древо — тень под ним. Обозначен свободный путь Игоря. Второе изображение — объемное — отражает торжественную встречу Игоря природой. В представлении об умиротворенной окружающей среде, по-видимому, выразилось у автора «Слова» ощущение облегчения и своей душевной свободы: «страны ради, гради весели» (56).

Если верна наша предположительная трактовка умонастроения автора «Слова о полку Игореве», то это может означать, что представления об окружающей среде в памятнике и ощущения автора соответствовали более позднему времени после поражения Игоря, а именно самому концу XII в., когда уместно стало говорить о череде побед русских над половцами и о беспрепятственности передвижения русских по чужой земле. Так, в «Киевской летописи» под 1193 г. рассказывалось о том, как будущий великий князь киевский Ростислав Рюрикович «победивъ половеци славою великою» (678). В так называемой «Владимиро-Суздальской летописи» под 1199 г. упоминался победоносный поход великого князя владимирского Всеволода Юрьевича Большое Гнездо на половцев, причем в рассказе появился мотив легкого передвижения по земле половцев: «князь же великыи ходивъ по зимовищемъ ихъ и прочее възле Донъ, онемъ безбожным пробегшим прочь» (414)[9]. А в «Галицко-Волынской летописи» под 1201 г. мотив быстрого передвижения по земле половцев уже стал художественным: галицкий князь Роман Мстиславович «устремих бо ся бяше на поганыя, яко и левъ … и прехожаше землю ихъ, яко и орелъ» (236)[10].

Отзвук этого ощущения пространственной свободы, возможно, находим в речи игумена Моисея в «Киевской летописи» под 1199 г.

(люди «мняться, яко аера достигше … яко златомъ власомъ поверзена есть церкви от небесе» — 714, 715); и еще: в самом начале другого произведения — в «Слове о погибели Русской земли» — упомянут просторный ландшафт вокруг городов с князьями, боярами и вельможами, — озера, реки, источники, горы, холмы, дубравы, поля и пр. Но это благополучие, как можно понять, существовало, пока не разразилась некая «болезнь» христианам.

Таким образом, художественным настроением автора «Слова», пожалуй, подтверждаются мнения тех исследователей, которые на основании исторических данных относят время создания «Слова о полку Игореве» к самому концу XII — началу XIII в. (Н. С. Демкова, Б. И. Яценко, А. Н. Ужанков)[11]. «Слово о полку Игореве», несмотря на его символичность, стало в древности самой яркой предтечей свободолюбивой художественной литературы, за что мы его так ценим.

Перейдем к беглой характеристике XIII в. В литературе XIII в. изображение окружающей среды очень обеднело и в некоторых произведениях прямолинейно (но патриотично) разделилось на тесную среду вокруг врагов и просторную среду вокруг русских людей. Так, в **«Галицко-Волынской летописи»** этот принцип разделения был даже сформулирован: «крестьяномъ пространьство есть крепость, поганым же есть теснота» (318, под 1251 г.). И действительно, польский город Калиш, который пыталась взять русское войско, был изображен летописцем как утесненный природой: «бе бо городъ обишла вода, и сильная лозина, и вербье, и не сведущимся самемь, идеже кто биаше» (270, под 1229 г.). Представление о тесноте касалось и других врагов: «собрашася вси ятвязе … мнози зело, яко и лесомъ ихъ наполълнитися» (316, под 1251 г.). Представление о тесноте распространялось даже на мертвых врагов: например, литовцы «тако погрязаху… и нагряже озеро труповъ, и щитовъ, и шеломовъ» (342, под 1258 г.). Даже враждебное для русского войска знамение в небе представлялось тесным: «и бывшу знамению сице надъ полкомъ сице: пришедшимъ орломъ и многимъ ворономъ, яко оболоку велику» (308, под 1249 г.).

Напротив, местность, обозреваемая русскими персонажами в отсутствие врагов, отличалась просторностью: «виде место красно и лесно на горе, обьходящу округъ его полю» (344, под 1259 г.); «осмотреша, оже нетуть рати, но па́ря идяшеть со истоковъ, текущихъ из горъ, зане морозе бяхуть велице» (368, под 1274 г.).

Все отмеченные мотивы в «Галицко-Волынской летописи», как правило, были мимолетными, пространственные представления неотчетливыми, излагались они летописцем, возможно, с ориентацией на традиции XII в., но почти что без эмоций.

В противоположность тому север стал мрачнее юга, и в так называемой **«Владимиро-Суздальской летописи»** единичные и краткие зримые «картинки» окружающей среды относились только к катастрофам или мистическим явлениям, в которых уже именно русские люди представлялись утесненными и растерянными (например, засуха с пожарами: «мнози борове и болота загорахуся, и дымове силни бяху, яко недалече бе видети человекомъ» и пр. — 447, под 1223 г.; видение: «и виде насадъ единъ гребущь … гребци же седяху, аки мглою одени» — 479, под 1283 г., это «Житие Александра Невского», включенное в летопись; затмение: «всем зрящим бывшю солнцю месяцемъ, явишася столпове черлени, зелени, синии оба полы солнца, таче сниде огнь с небеси, аки облак велии … людямъ всем отчаявшимъся своего житья, мняще уже кончину сущю» и т.д. — 455, под 1230 г. Однако сами авторы не проявляли впечатлительности и оставались спокойными.

Все эти мелкие «картинки» можно причислять лишь к рассеянным в памятниках XIII в. слабым «искоркам» изобразительности, а не к заметным предтечам художественной литературы.

В заключение, можно вспомнить о полупереводном **«Сказании об Индийском царстве»** (второй редакции), в котором, казалось бы, должно быть много «картинок» окружающей среды. На самом же деле здесь таких «картинок» нет, а есть лишь множество локальных предметных мотивов или фантастических сюжетов, изобразительность которых достигалась за счет их нелепости или гиперболичности. Например, человеку невозможно дойти до границы Индийского царства, так как там смыкается небо с землею; невозможно увидеть вершины гор, — настолько они высоки; в этом царстве волнуется непреодолимое песочное море и течет подземная река с драгоценными каменьями; в горах по многим местам пылает огонь, в котором живут черви, а женщины этим огнем очищают загрязнившиеся одежды; и т.д. и т.п. Подобное далекое царство, несмотря на его хаотические богатства и чудеса, ощущалось неуютным и даже подавляющим человека.

В итоге нашего (конечно же, очень неполного) обзора соответствующих «картинок» и авторских умонастроений надо признать, что в течение XII—XIII вв. изобразительность «экологических» тем в древнерусской литературе неуклонно беднела. Заботы авторов становились другими, суровыми, — начальный путь к художественной литературе не отличался ни предначертанностью, ни силой, ни простотой, ни быстротой, он был стихийным, но не исчезающим.

Примечания

Все цитаты из древнерусских текстов приводятся с упрощением орфографии. Страницы или столбцы изданий памятников указываются в скобках в самой работе.

[1] «Повесть временных лет» второй редакции цитируется по изданию: ПСРЛ. М., 1997. Т. 1 / Текст памятника подгот. е. Ф. Карский. Явно испорченные чтения Лаврентьевского списка исправляются по другим спискам.

[2] См.: *Лихачев Д. С.* Комментарии // Повесть временных лет. 2-е изд., испр. и доп. М., 1996. С. 536.

[3] См.: *Лихачев Д. С.* Комментарии. С. 428—429; *Шахматов А. А.* «Повесть временных лет» и ее источники // ТОДРЛ. М.; Л., 1940. Т. 4. С. 70—71.

[4] *Успенский* сборник XII—XIII вв. / Изд. подгот. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. М., 1971.

[5] Третья редакция «Повести временных лет» цитируется по изданию: ПСРЛ. М., 1962. Т. 2 / Текст памятника подгот. А. А. Шахматов.

[6] «Киевская летопись» цитируется по изданию: ПСРЛ. М., 1962. Т. 2 / Текст памятника подгот. А. А. Шахматов.

[7] «Слово о полку Игореве» цитируется по изданию: Слово о полку Игореве / Текст памятника подгот. Л. А. Дмитриев и Д. С. Лихачев. Л., 1967.

[8] *Лихачев Д. С.* «Слово о полку Игореве» и культура его времени. 2-е изд., доп. М., 1985. С. 40—42, 51.

[9] «Владимиро-Суздальская летопись» цитируется по изданию: ПСРЛ. Т. 1.

[10] «Галицко-Волынская летопись» цитируется по изданию: ПЛДР: XIII век / Текст памятника подгот. О. П. Лихачева. М., 1981.

[11] Кстати, именно под 1190 г. «Киевская летопись» сообщила об аналогичном, вовсе не осуждаемом побеге галицкого князя Владимира Ярославовича из венгерского плена с помощью двух венгров («онъ же изрезавъ шатеръ, и сви собе ужище, и свесися оттуду доловь от сторожии же его, — бяста ему два во приязнь» — 666).

Часть 2

ФОРМЫ

4. Летописные концовки и умонастроения летописцев XI—XVI вв.

Концовки летописных статей и эпизодов как знак завершения того или иного сюжета нередко имели дополнительный, литературно интересный смысл. Рассмотрим концовки примерно в десяти летописях, самых важных для нашей темы.

«Повесть временных лет»

При всем обилии повторяющихся фразеологических концовок в «Повести временных лет» видно, что они еще не оформились у летописца в устойчивый элемент литературной поэтики произведения и поэтому были эпизодичны и далеко не всегда содержали дополнительный смысл сверх фактографического утверждения.

И все же дополнительный смысл концовок у летописца регулярно присутствовал, а сводился он к обозначению долговременности упоминаемых явлений. Так, летописная статья под 955 г. о взаимоотношениях княгини Ольги с сыном своим Святославом заканчивалась фразой: Ольга «кормящи сына своего *до мужьства его и до взраста его*» (64)[1]. Далее следуют восемь «пустых» годов и лишь затем сообщается, что «князю Святославу възрастъшю и възмужавшю», — то есть концовкой статьи под 955 г. летописи подразумевал, что долго-таки Ольга «кормила» своего сына.

Почему летописец остановился на концовке о долговременном «кормлении» Святослава Ольгой? Возможной причиной было поведение Ольги как уже христианки, которая в отличие от язычников обязана была опекать своих детей, пока они не станут взрослыми. Но для нас интереснее творческая причина, — стремление летописца показать Ольгу как человека исключительно постоянного в разных сторонах ее жизни. Вот свидетельства. Во-первых, Ольга преданно любила своего сына; это летописец подтвердил не только перед концовкой своего рассказа («обаче любяше Ольга сына своего Святослава»), но и концовкой предыдущего рассказа под 947 г. («пребываше съ нимъ въ любъви» — 60; и далее семь «пустых» годов).

Во-вторых, Ольга неотступно мстила деревлянам, убившим ее мужа. В-третьих, Ольга неуклонно стремилась к принятию христиан-

ства (си бо *от възраста* блаженая Ольга искаше мудростью все въ свете семь, налезе бисеръ многоцененъ, еже есть Христосъ» — концовка похвалы Ольге в составе статьи под 955 г., 62). В-четвертых, Ольга всегда была защищена от дьявола (ей обещано: «Христосъ … тя избавить от неприязни и от сетии его» — 61—62; и верно: Господь «защитилъ бо есть сию блаженую Вольгу от противника и супостата дьявола» — 69, концовка статьи под 969 г.). В-пятых, даже тело умершей Ольги лежало нетленно (Ольгу «вси человеци прославляють, видяща лежащю в теле *за многа лета*» — 68, под 969 г.). Было ли так на самом деле, мы не знаем, но, думается, Ольга как идеально постоянный персонаж был представлен летописцем.

Подобные приведенным выше «**неточные**» обозначения отрезков времени в других концовках летописных рассказов бывали разными фразеологически, но литературный смысл их был один и тот же — долговременность явления. Концовки с приблизительным счетом годов указывали у летописца на застылость состояния персонажей и кроме Ольги. Например, киево-печерский монах Антоний Великий «сконча животъ свои, живъ в добродетели, не выходя ис печеры *лет 40* нигде же» (158, под 1051 г., первая концовка эпизода). «Лет 40» — это неопределенно долго. И действительно, по описаниям летописца, Антоний всегда пребывал в подвижническом житии: «ядыси хлебъ сухъ, и то же чересъ день, и воду в меру вкушая… и не да собе упокоя *день и нощь*, в трудехъ пребывая, въ бденьи и в молитвахъ» (157, концовка эпизода).

У другого киево-печерского монаха по имени Исакии, как рассказал летописец, разные состояния, сменяя друг друга, задерживались тоже надолго: то он «затворися в печере… и того створи *лет 7*, на светъ не вылазя» (192, концовка эпизода под 1074 г.); то затем он заболел и *за 2 лета* лежа си, ни хлеба не вкуси, ни воды, ни овоща, ни от какаго брашка, ни языкомъ проглагола, но немъ и глух лежа *за 2 лета*» (194, концовка эпизода); то после выздоровления Исакий долго терпел преследования бесов: «се бы… *за 3 лета* та брань си» (197—198, концовка эпизода). Отчего так растягивались сроки? Оттого что Исакия летописец изобразил вообще очень медлительным и фантастически заторможенным человеком: до болезни Исакий сиднем сидел «въ кельици мале, яко четырь лакоть … на ребрехъ не легавъ, но седя» (192); после болезни медленно учился вкушать хлеб; затем так и не восстановил чувствительность: «все терпяше: приимаше раны, и наготу, и студень день и нощь» (196), в мороз «стояше крепко и неподвижно … яко примерзняшета нозе его г камени, и не движаше ногама» (195); а то «вступль ногама босыма на пламени» и стоял (196) и т.д.

На долговременность явлений указывали также иные по форме, но распространенные в летописи концовки с формулами **«до сего дне», «и доныне», «и ныне»**. Имелись в виду в основном материальные памятники, — могилы, кости, церкви, города. Причиной распространенности таких концовок являлось стремление летописца показать постоянство иного рода, — то, как устойчива на Руси память о своем прошлом: современники летописца знали и называли эти памятные места («есть же могила его *и до сего дни*, словеть могыла Ольгова» — 39, под 912 г., первая концовка рассказа об Олеге Вещем; еще: идола Перуна выбросило на мель, «и оттоле прослу Перуня мель, яко же *и до сего дне* словеть» — 117, под 988 г., концовка эпизода); погребения сами напоминали о себе (в пещере Антония Великого «лежать моще его *и до сего дне*» — 158, под 1051 г., концовка эпизода); древние предметы и села не были забыты (княгиня Ольга: «сани ее стоять въ Плескове *и до сего дне* и есть село ее Ольжичи *и доселе*» — 60, под 947 г.; концовка первого сообщения); старинные церкви были знакомы современникам летописца («церковь … яже стоить *и до сего дне* Тьмуторокани» — 147, под 1022 г., концовка летописной статьи; «и церковь, юже сдела Изяславъ, яже стоить и *ныне*» — 181, под 1072 г., концовка вступительного сообщения летописной статьи).

По рассказам летописца, памятники деяний русских властителей были известны и даже поминались и за пределами Руси (Кий пытался поселиться на Дунае — «*и доныне* наречють дунаици городище Киевець» — 10; разрушенные Святославом византийские города «стоять *и до днешняго дне* пусты» — 70, под 971 г.; у Святополка Окаянного «межю ляхы и чехы… есть же могыла его в пустыни *и до сего дне*, исходить же из нея смрадъ золъ» — 145, под 1019 г.; тмутороканский князь Роман Святославович был убит у половцев — «суть кости его *и доселе* лежаче тамо» — 204, под 1079 г.).

Русские персонажи у летописца тоже постоянно помнили о прошлом Руси и славян (например, через 90 лет после события один из киево-печерских монахов «именемь Еремия, иже помняше крещенье земле Русьскыя» — 189, под 1074 г.; Владимира-крестителя «в память держатъ русьстии людье, поминающе святое крещенье» — 131, под 1015 г.; «и есть притъча в Руси *и до сего дне*: “Погибоша, аки обре”» — 12). И сам летописец возвращался мыслями к далекому прошлому (например, под 1095 г.: «В се же лето придоша прузи на Русьскую землю … и не бе сего слышано *в днехъ первых* в земли Русьсте» — 226).

Внимание к явлениям постоянным в жизни побуждало летописца отмечать концовками устойчивость судеб других древних народов, —

хазар («володеють бо козары русьскии князи *и до днешнего дне*» — 17); поляков («быша же радимичи от рода ляховъ … платять дань Руси, повозъ везуть *и до сего дне*» — 84, под 984 г.; «многы ляхы … Ярославъ посади на Ръси, *и суть до сего дне*» — 150, под 1030 г.); печенегов («не ведяху, камо бежати … тоняху … а прокъ ихъ пробегоша *и до сего дня*» — 151, под 1036 г.); торков («торци убояшася, пробегоша *и до сего дне*» — 163, под 1060 г.). Иногда устойчивое свойство народа летописец отмечал не в концовке, а в попутном замечании по ходу своего повествования (например: «суть бо греци лстивы *и до сего дни*» — 70, под 971 г.). Преходящие черты этносов летописец не упоминал.

Наконец, максимальную долговременность явлений летописец обозначил в концовках о бесконечной вечности тех или иных состояний персонажей, особенно когда писал о «том свете» (блаженный князь «*вечнеи* жизни и покою сподобися» — 207, под 1086 г.; а злодей «по смерти *вечно* мучимъ есть» — 145, под 1010 г.; половцы «на ономъ свете … уготовании огню *вечному*» — 233, под 1096 г.).

И в земной жизни в концовках воинских рассказов летописец провозглашал вечную славу победы (например: разгромив половцев, «възвратишася русьстии князи въ свояси съ славою великою, и ко всимъ странамъ далнимъ рекуще — къ грекомъ, и угромъ, и ляхомъ, и чехомъ, — дондеже и до Рима проиде, на славу Богу *всегда, и ныня, и присно, во веки*, аминь» — третья редакция «Повести временных лет», 273, под 1111 г.[2]). Сюда же летописец подверстал и дипломатические договоры, где регулярно обещали противники вечность заключенного мира (в договорах руси со греками, в заключительных формулах: «да храним тако ж любовь … *всегда и во вся лета*» — 34, под 912 г.; «да хранить си любовь правую, да не разрушится, дондеже солнце сьяеть и весь миръ стоить *в нынешния веки и в будущая*» — 53, под 945 г.; «толи не будеть межю нами мира, елико камень начнеть плавати, а хмель почнет тонути» — 84, под 985 г.).

Иногда сроки вечности явлений в концовках у летописца сокращались, но все-таки оставались неопределенно долгими. Так, «человекы нечистыя», запертые еще Александром Македонским в непроходимых горах, но пытающиеся прорубиться, «*в последняя же дни* … изидут» «и осквернять землю … си скверни языкы» (235—236) концовка рассказа под 1096 г.).

Судя по рассмотренным концовкам летописных статей и эпизодов, можно предположить, что летописец искал некие постоянные и устойчивые явления как в прошлом, так и в современном ему крайне нестабильном мире.

Перейдем к другому виду концовок. Многочисленные концовки **о возвращении персонажей домой** тоже свидетельствовали об уже знакомом нам отборе стабильных явлений летописцем. Например, рассказ о крещении Ольги в Царьграде летописец закончил концовкой: Ольга «иде с миромъ въ свою землю и приде Киеву» (62, под 955 г.). Дополнительный литературный смысл этой концовки — прочность крещения Ольги. И действительно, непосредственно перед концовкой рассказа царьградский патриарх заверил Ольгу о будущем: «Христосъ *имать схранити* тя … тя избавить от неприязни и от сетии его». И далее летописец прямо подтвердил это: Бог «защитилъ бо есть сию блажену Вольгу от противника и супостата дьявола» (69).

Тот же смысл долговременной прочности свершившегося события имела концовка рассказа о крещении киевлян Владимиром Святославовичем: «крестившим же ся людемъ идоша кождо в домы своя» (118, под 988 г.). Зачем летописцу понадобилось завершать эпизод само собой разумеющимся указанием о возвращении людей по домам? Только для того, чтобы композиционно «закруглить» рассказ? Думается, что эта концовка у летописца обладала и дополнительным смыслом, обозначая увековеченность крещения киевлян. Недаром опять же непосредственно перед концовкой дьявол стенал о своем будущем: «*не имам уже царствовати* въ странах сихъ».

Но выделение стабильных явлений не превратилось у летописца в навязчивую цель. Так, хотя самыми частыми в летописи были стандартные концовки о возвращении персонажей из похода домой, однако дополнительный смысл во многих этих формальных концовках был редок и слаб. Приходится сомневаться в том, что у летописца даже пышные концовки о возвращении с победой неизменно загадывали так уж далеко. Например, под 1103 г. летописец завершил статью о крупнейшей победе русских над половцами торжественной концовкой: «и придоша в Русь с полоном великым, и с славою, и с победою великою» (279). Но ни намека на длительность победных результатов концовка не содержала, а через два года, под 1106 и 1107 гг., летописец уже снова сообщил о нападениях половцев.

Концовки о возвращении домой в рассказах с иными, невоенными сюжетами тем более не подразумевали длительных явлений. Вот парадоксальный пример. Статью под 1072 г. о перенесении мощей Бориса и Глеба русскими князьями летописец заключил благостной концовкой: «обедаша братья на скупь кождо с бояры своими с любовью великою … после же разидошася в своя си» (182). Великая любовь? Но и года не прошло, а тут же последующей фразой летописец объявил о раздоре между теми же князьями: «Въздвиже дьяволъ котору въ братьи сея … бывши распри межи ими» (под 1073 г., 182).

Тем не менее внимание к стабильности описываемых явлений летописец все-таки проявлял, хотя и непоследовательно. Об этом еще свидетельствуют концовки с формулой «**и тако**». Главный их литературный смысл — подразумевание длительности результата событий (разгром: «русь, видящи пламянь, вметахуся въ воду морьскую, хотяще убрести, *и тако* възъвратишася въ своя си» — 44—45, под 941 г.; спасение: «привезоша жито *и тако* ожиша» — 147, под 1024 г.; и др. концовки эпизодов).

Некоторые из этих концовок эпизодов означали долговременное постоянство действий персонажей (ср.: словене «облеются водою студеною *и тако* оживуть, и то творять *по вся дни*» — 8—9; Владимир Святославович «стваряще праздникъ великъ … *и тако по вся лета* творяше» — 125, под 996 г.). Концовки же эпизодов о роковых нападениях на князей, возможно, подразумевали у летописца окончательность, даже вечность результата действий («*и тако убьенъ* бысть Ярополкъ» — 78, под 980 г.; «*и тако скончася* блаженыи Борисъ, венець приемъ от Христа-бога» — 134, под 1015 г.; «*и тако* зле *испровержже животъ* свои Итларь» — 228, под 1025 г.; и т. п.).

В общем, желанный для летописца была некая реальность со стабильными явлениями и свойствами. Поэтому летописец, рассказывая о конкретных событиях, делал выводы об общих принципах бытия, опираясь на цитаты из Священного писания, на афористические высказывания персонажей и на собственные рассуждения. Например, под 1068 г. летописец объяснил нашествие половцев и мятеж в Киеве нарушением мирного крестного целования между князьями и, закончив рассказ концовкой о победоносном возвращении домой того князя, который крестное целование соблюдал («и възвратися с победою в градъ свои»), летописец разразился поучением о необходимости всегда соблюдать крестное целование: «Да не преступають честнаго креста, целовавше его; аще ли преступить кто, то и зде прииметь казнь, и на придущемь веце казнь вечную» (172). Стабильности жизни хотелось летописцу начала XII в.

Летописи XII—XIII вв.

Во **«Владимиро-Суздальской летописи»** концовки летописных статей и эпизодов стали преимущественно однообразными; в них летописец неизменно отмечал, кого куда, в какой город послали княжить, куда, в какой город пошел или куда воротился князь, либо куда разошлись князья. Летописец внимательно фиксировал местонахождение князей в каждый данный момент, составляя своего рода географическую карту передвижения князей, что было важно в эпо-

ху наступившего феодального дробления Руси. Та же «географическая» пристальность летописца отразилась и в концовках о смерти князей и княгинь: где, в какой церкви и в каком именно месте церкви положено и лежит знатное тело. Эти сведения летописец указывал неукоснительно.

Добавочный смысл часто повторяемых концовок был скуден и лаконичен: «воротишася с победою великою»; «не успе ничто же, възвратишася вспять»; «много зла створше, възвратишася». Позднее об удачливых князьях, ездивших в Орду, сообщалось: «възвратися в свою землю с великою честью». Местопребывание врагов летописец тоже отслеживал, но знал не очень определенно: «половьци идоша домовь»; «а сами идоша в станы свое». Летописец оставался фактографом. Попытка уследить за всеми обернулась сухостью изложения.

Единственное исключение составляет картинная концовка летописной статьи под 1206 г.: «и въехаша в градъ Володимерь и поклонися отцю своему Костянтинъ; отець же его, вставъ, обуимъ и̇, целова любезно и̇ с радостью великою, яко Ияковъ-патриархъ, Иосифа Прекраснаго видевъ» (428—429)[3]. Речь идет о торжественной встрече тогда новгородского (впоследствии ростовского, затем владимирского) князя Константина его отцом знаменитым великим князем владимирским Всеволодом Большое Гнездо. Теплая риторичность приведенной концовки объясняется тем, что летописец с подчеркнутым благоговением относился ко Всеволоду и Константину и почти каждое упоминание о них сопровождал похвальными эпитетами, описаниями впечатляющих церемоний и библейскими параллелями, — но все в пределах традиции.

Сравнительно с ранними киевскими летописцами XI — начала XII в. описываемая реальность у более поздних владимирских летописцев XII — начала XIII в. рассыпалась на множество отдельных официальных фактов (хотя «Повесть временных лет», безусловно, повлияла, в первую очередь фразеологически, на северо-восточное летописание).

Перейдем теперь к краткому обзору концовок в «**Киевской летописи**», современной владимирскому летописанию, и убедимся, что в «Киевской летописи» концовок, в сущности, нет. Эпизоды и летописные статьи могли прерываться на чем угодно, — на сообщениях о прекращении брани, о содержании в плену или отпуске, о крестоцеловании, о казни и убийствах, о плачах или радости, об обмане и надеждах, о речи того или иного князя, об обещаниях и т.д. Иногда, правда, встречались и привычные концовки о возвращении «во своя си» или положении тела умершего, но они уже не имели особого

«географического» значения. Главным для летописца было изложение бесконечно продолжающегося потока событий, в результате чего «повествование приобрело характер уже не только последовательного, но и непрерывного изложения», — как показал И. П. Еремин в своей прекрасной и ничуть не устаревшей работе 1949 г. о «Киевской летописи»[4].

И. П. Еремин выделил и главную повествовательную черту «Киевской летописи» — ее документальность, «прямое отражение реальной действительности»[5]. Но добавим: документальность «Киевской летописи» отличалась от «географической» документальности владимирского летописца, потому что киевский летописец XII в. стремился пространно писать буквально обо всем, во всех подробностях и деталях событий, для него равновелико важных.

Но как не захлебнуться в столь необычайно обильном материале? Летописец, основываясь на повествовательной традиции, насильственно нарубил рассказы по годам, а под одним годом «насовал» разные сюжеты. В результате, рассказы стали прерываться, нередко, как говорится, «на самом интересном месте», и не факт, что сюжет был продолжен летописцем под следующим годом или закончен вообще. Кроме того, в летописи гигантские рассказы хаотически стали чередоваться с мелкими погодными сообщениями. В этих условиях концовки, как правило, оказались не нужны.

Конечно, повествовательная манера обширной «Киевской летописи» заслуживает обстоятельного изучения и после работы И. П. Еремина. Нам же необходимо было хотя бы предположительно объяснить феномен «бесконцовочности» «Киевской летописи».

Новая манера летописного повествования возобладала в XIII в., в «**Галицко-Волынской летописи**», расщепленной на множество сравнительно небольших или даже мелких эпизодов[6]. Главным элементом изложения стал эпизод, а деление по годам получилось чисто формальным, не всегда строго соблюдаемым и к тому же ошибочным. Летописец уже заботился о литературном оформлении эпизодов и, в частности, «закруглял» их типовыми концовками. Самой частой являлась концовка о возвращении персонажа домой — с удачей, или неудачей, либо просто назад («возвратишася с великою славою»; «не воспевшимъ ничто же, вратишася»; «возвратистася во землю свою»; «возвратишася восвояси»; «звратишася в домы»; «поидоша назадъ» и т. д.). Довольно часто концовкой эпизода становилось итоговое сообщение о количестве убитых или о масштабе убийств в бою («убьено же бысть ихъ числомъ 500, а инии разбегошася»; «много убиства створиша в нихъ»; «избиша е все от мала и до велика»; «велико убий-

ство створи земле той» и пр.). Наконец, на третьем месте по распространенности были концовки о радости людей (либо о других чувствах) в соответствующих обстоятельствах («сретоша и с великою радостью»; «и бысть радость велика»; «и бывшу веселью не малу»; «и возрадовася о семь» и пр.). Литературные достоинства «Галицко-Волынской летописи» исследователи уже давно оценили высоко, вот и сознательное разделение изложения на эпизоды тоже вошло в систему литературного творчества летописца XIII в.

Но комплекс концовок выдавал еще и направленность действий галицкого летописца на классификацию, на некоторое упорядочение жизненных ситуаций, на отнесение их то в разряд горестных явлений (например, «беда бо бе в земле Володимерьстеи»); «бе исполнена земля Руская ратныхъ»; «о злее зла зло есть»), то — реже — в разряд событий положительных («тако бо милость Бога»; «Богу помогающу имъ»). Концовками летописец давал окончательную характеристику персонажей по некоей моральной шкале («в правду бе антихристъ за скверная дела его»; «загорде бо ся»; «бе бо дерзъ и храборъ от главы до ногу его, не бе на немь порока»; «бяшеть человекъ святъ, акого же не будеть перед ним и ни по немь не будеть» и мн. др.). Концовками летописец формулировал уроки, извлекаемые из событий («яко же не от помощи человекомъ победа, нъ от Бога»; «на Бога надеятися и на нь возложити печаль»; «Богъ спасеть своею волею» и т. п.).

Еще некоторые концовки (фраза, завершающая речь персонажа, или упоминание автора о прекращении рассказа «от множества ради» фактов и т. д.) вносили свою лепту в градацию событий. Конечно, в «Галицко-Волынской летописи» хватало эпизодов и без отчетливых концовок.

В итоге, если брать, по нашим наблюдениям, преобладавшие литературные тенденции у летописцев, то на материале летописных концовок можно заметить эволюцию древнерусского летописания в отображении реальности в течение XI—XIII вв.: летописцы сначала искали стабильные принципы бытия; затем отказались от их поисков под напором разнородных фактов; однако потом все-таки стали тяготеть к систематизации типичных явлений жизни.

И последнее замечание о концовках в летописях XII—XIII вв. В тексте **«Новгородской первой летописи»** старшего извода из-за лаконичности сообщений в большинстве случаев эпизоды заменили одна-две фразы о том или ином событии. Последние же фразы сравнительно длинных летописных статей до первой трети XIII в. все же иногда напоминали концовки, но фактографические, — они обычно сообщали о поставлении или назначении персонажей на важный пост

(либо о захвате его), о дороговизне еды, об удачности мелких походов или о неудачах из-за наших грехов. Концовки перестали быть литературным явлением в «Новгородской первой летописи»; летописец попросту вел учет административно-хозяйственных фактов реальности. Каждая ранняя летопись шла своим путем в отображении жизни.

Летописи XIII—XVI вв.

Подавляющее большинство летописей XIII—XVI вв. имели только фактографические концовки эпизодов и статей, сообщавших, куда князь пошел или возвратился, где «сел» или куда кого послал, кому что дал, где его тело положили и пр.

Но в некоторых летописях этого периода, преимущественно в рассказах о трагических событиях, стали использоваться летописцами и концовки нравоучительные, — обычно о наказании нас за грехи, о необходимости покаяться и с надеждой на милость Бога. Пожалуй, раньше всего такие повторяющиеся концовки в виде небольших заключительных поучений появились в **«Симеоновской летописи»**, в рассказах о больших пожарах, моровых болезнях, крупных поражениях и вражеских нашествиях (начиная, примерно, с 1185 г.). Концовки эти выдавали довольно спокойное отношение летописцев к описываемым давно прошедшим событиям, так как были все-таки формальны, однообразны композиционно и фразеологически, зачастую с вкраплением покаянных выражений из «Повести временных лет» и из «Сказания о Борисе и Глебе». Появление нравоучительных концовок в «Симеоновской летописи» было обусловлено стремлением летописцев к общей благочестивости повествования, для чего он неуклонно перемежали свои фактографические сообщения поучительными замечаниями и цитатами, и в эту систему органично входили и концовки. Объясняя события гневом Бога, помощью Бога, «строением» Бога, милосердием Бога, «попущением» Бога, человеколюбием Бога и т. д. и т. п., летописцы подчеркивали широкую значимость событий и составляющих их эпизодов, на самом деле узко местных, владимирских, — — типичная местническая черта.

Жизненная позиция летописцев постоянно колебалась. Например, в уже упомянутой **«Новгородской первой летописи»** старшего извода с 1230 г. в действиях летописца произошла резкая перемена. Нравоучительные концовки эпизодов и статей и нравоучительные замечания по ходу изложения не просто вдруг заполнили летопись, ранее фактографичную, но отразили крайнее отчаяние летописца, его «горкую и бедную память» о происходивших несчастьях из-за татаро-монгольского нашествия, пожаров, болезней, голода и пр. Так, в ста-

тье под 1230 г. о голоде и беспорядках в Новгороде летописец не ограничился традиционными упоминаниями о наказании за грехи, а растерянно, с ощущением безысходности, можно сказать, оплакивал происходившее: «Что бо рещи или что глаголати о бывшеи на нас от Бога *казни*?»; «колику Богъ наведе на ны *смерть*…»; «и кто не прослезиться о семь…»; «не бысть милости межи нами, нъ бяше *туга и печаль*, на уличи *скърбь* другъ съ другомъ, дома *тъска*…» и т.д. (69—71)[7]. Греховность людей у сокрушенного летописца превзошла всяческие границы: «Того же Богъ видя наша безакония, и братоненавидение, и непокорение друг къ другу, и зависть, и крестомъ верящеся въ лжю … того же мы, въ рукахъ дьржаще, скверьньни усты целуемъ; и за то Богъ на нас поганыя наведе…; а иное, сами не блюдуче, без милости истеряхомъ свою власть» и т.п. (69). Не преминул новгородский летописец подчеркнуть и огромные географические масштабы горя: «горе уставися велико»; «разидеся *градъ* нашь и *волость* наша»; «*землю* нашу пусту положиша… и тако бысть пуста» (69); «се же горе бысть не въ нашеи земли въ одинои, нъ *по всеи области Русстеи*» (71).

В последующих трагических рассказах новгородский летописец маниакально повторял обличения людей в безмерной греховности, да еще клеймил зловещими концовками: «Всякъ бо злыи зле да погыбнеть» (82, под 1257 г.); «еже бо сееть человекъ, то же и пожнеть» (97, под 1325 г.); «а оже кто подъ другомъ копаеть яму, самъ впадется в ню» (100, под 1337 г.).

В прочих новгородских летописях с начала XV в. нравоучительные концовки в рассказах о необычных природных явлениях или смертях стали превращаться в пространные поучения, притом уже более спокойные и с большей надеждой на милость Божию. Например, см. концовки-проповеди в **«Новгородской летописи» по списку Дубровского** под 1402 г, 1416, 1419, 1421 гг. Можно предположить усилившуюся догматическую церковность летописцев взглядах на реальность: недаром в летопись уже были включены большие послания и поучения иерархов, духовные грамоты и пр.

К началу XV в. изменилась манера изложения и в **«Софийской второй летописи»**, которая в своей доскональной подробности повествования пошла по пути «Киевской летописи», но со значительной композиционной перестройкой. В бесконечные сообщения фактов летописец регулярно стал вставлять самостоятельные, довольно большие, иногда огромные, отрывки из житий, военные повести, послания и пр., усугублявшие подробность изложения. Но эти крупные вставки в летописной статье, как правило, завершались сравнительно коротким фактографическим приложением о том, что же еще про-

изошло «того же лета», перечисляя события менее значительные. То есть, в отличие от «Киевской летописи», летописец в «Софийской второй летописи» исходил из четкой градации, какие жизненные события важны, а какие — нет.

Таким образом, в течение XI—XVI вв. отношение летописцев к окружающей реальности довольно быстро менялось, что послужило одним из стимулов создания все новых и новых летописей во все новых и новых исторических условиях.

В связи с этим рискнем предположить, что разрастание нравоучительных концовок рассказов и сообщений содействовало отмене погодного летописного изложения и превращению летописей в исторические трактаты вперемешку с фактографическими повестями. Таким разнородным трудом стала, например, огромная **«Степенная книга»**, в которой чисто летописные отрывки с фактографическими концовками перемежались подчеркнуто нравоучительными риторическими обработками летописных рассказов. Характернейшим образчиком принятого стиля являлось уже вступительное в книге «Житие княгини Ольги». Благостные концовки статей «Жития Ольги» нередко призывали радоваться: «отъ Бога … пресладкаго вкуса богоразумия насыщаеми, *веселимся*» (7); «*веселящися* и благодарящи Бога» (14)[8] и т.д. Соответственно рассказы об Ольге и ее окружении были наполнены высказываниям и о радости: «*возрадуемся* Господеви … поюще ему песнь *въ веселии*» (6); «*возрадовася… радостию* неизглаголанною» (14); «*возвеселися* сердце мое и *возрадовася* языкъ мой» (19); «*радости и веселия* зде исполнихся … *радующеся* вси» (20) и мн. др. Даже плач был радостным: «отъ *радостнотворнаго* же плача слезами себе обливаше» (14); «*отъ радости* слезъ множество отъ очию испущающе» (28) и пр. Совершенно ясно, что все эти безмерно упоминаемые радость, веселие и умиление выражали не возбуждение составителя «Степенной книги», а его заботу о навязчивой, до мелочей, идеализации действительности. Процесс для XVI в. известный (см. хотя бы работы Д. С. Лихачева): официозная идеология пропитала литературу.

Остается сказать о **«Казанской истории»**, условно относимой к летописным произведениям, но, как нам думается, под натиском пафосности и нравоучительности совсем отступившей от изложения по годам и предпочевшей повествование по главам. Повествование в «Казанской истории» гораздо ярче, чем в «Степенной книге». Автор «Казанской истории» завершал главы и эпизоды разнотипными концовками, то афористичными, то напоминавшими сравнения (кстати говоря, заполнившими все его сочинение). То концовки перерастали в

большие поучения, особенно в речах князей и царей. Но во всех этих концовках отразилось авторское стремление показать так или иначе умиротворенную реальность. Показательно, что автор высказал неожиданную мысль: «Яко не токмо спомогает Богъ христианомъ, но и поганымъ способствуетъ» (324, концовка главы 10)[9], — нетрадиционное, умиротворенное отношение автора к казанцам известно.

В своих нравоучительных замечаниях и концовках о желаемых принципах поведения людей, и русских, и татар, автор «Казанской истории» прежде всего проповедовал смирение («покорно слово сокрушаетъ кости, и смиренныя сердца и сокрушенныя Богъ не уничижитъ» — 322); взаимное сочувствие («всякъ бо человекъ, иже в скорбехъ возрасте и в бедахъ множественых, всемъ искусенъ бывает и можетъ многостражущим в напастех спомогати» — 360); автор даже говорил об умиротворяющей роли денег («и намъ мнится, яко силнейши есть злато вой безчисленых: жестокаго бо умягчеваетъ, мяхкосердое ожесточеваетъ, и слышати глуха творитъ, и слепа видети» — 354). Все трудное, по мнению автора, кончается радостью: «И весте сами боле мене: кто венчается без труда? Земледелец убо тружается с печалию и со слезами, — жнетъ бо *веселиемъ и радостию.* И купец тако же оставляетъ домъ, жену и дети и преплаваетъ моря, и преходит в далния земли, ища богатства, и егда обогатеет и возвратится, и вся труды *от радости* забывает, и покой приемля з домашними своими» — 490). И в своих сравнениях персонажей с типами людей автор «Казанской истории» предпочитал «нежные» темы взаимной любви родителей и чад (хотя речь шла о войне, пленниках и пр.) и особо чувствительную тему младенчества (хотя речь шла о жестоком лишении персонажей всего имущества, но смягчаемом сочувствием окружающих: «Они же во единъ час нази оставахуся, *яко рожени*, от всего своего лишаеми … ныне же сами от боголюбцевъ снедениа приемляху» — 368).

Умиротворенная реальность у автора «Казанской истории» обозначалась и скрыто, парадоксальным путем: хотя он много писал об ужасах войны и всяческих несчастьях и обильно использовал самые сильные традиционные средства поругания противника, но в авторское повествование добавился целый пласт уже спокойных бытовых концовок и особенно сравнений, ранее в древнерусских воинских описаниях редких или вообще не употреблявшихся.

Автор привлек в сравнения предметы тихого быта: «аки в села своя поеха прохлажатися» (300); «ходити и ездити, аки по мосту» (338); «аки свеща, на все страны видя» (418) и пр.

Исключительно часто автор вспоминал о неблагополучных домашних животных, от которых благополучно избавляются: «яко

свиней, ножи закалаемых» (426); «резаху, аки свиней» (524); «аки гладные овцы, и друг друга растерзавше» (428); «Яко мышей, давляху» (564) и т. п.

Упоминания диких животных и птиц в авторских концовках и сравнениях были даже более умиротворенными, чем о домашних животных: «И никий же бо лютый зверь убиваетъ щенцы свои, и ни лукава змия пожирает изчадии своих» (404); «яко птицы или векшицы, прилепляющися, яко ноготми» (516); «яко смирну птицу въ гнезде со единым малым птенцем» (410); «яко птицы, брегоми в клетцах» (548).

И чаще всего совсем умиротворенными у автора явились сравнения с окружающей природой: «возрасте … яко древо измерзшее, от зимы солнцу обогревшу и весне» (326); «аки цвет красный, цветешъ или ягода вишня, наполнися сладости» (416); «аки … вешняя великая вода по лугомъ разлияся» (468). Правда, концовки и сравнения эти бывали и менее оптимистичными: «терние остро есть, не подобает ногам босым ходити по нему» (436); «яко листвие от древес на землю … низпадоша» (368); «яко реками, кипяше и всякими сквернами и нечистотами преизобиловашеся» (540); «аки моря, биющагося о камень волнами, и аки великаго леса, шумяща напрасно» (506) и др. Но преобладающая смысловая тенденция нетрадиционных концовок и сравнений у автора «Казанской истории» отличалась бодростью и входила в общую картину желаемой автором умиротворенной действительности.

Итак, по концовкам летописных статей и эпизодов XII—XVI вв. (а также по дополнительным данным) наблюдаются существенные изменения в структуре повествования и в отображении действительности летописцами: от свободных поисков стабильных, «вечных» явлений («Повесть временных лет»), летописцы перешли к сухой, «рассыпчатой» подаче событий («Владимиро-Суздальская летопись»), затем и к их систематизации («Галицко-Волынская летопись»); а после пережитого отчаяния («Новгородская первая летопись») летописцы стали усиливать успокоительную благочестивость своих рассказов («Симеоновская летопись», «Степенная книга») и, наконец, прониклись чувствами умиротворения («Казанская история»). За всеми этими относительно быстрыми колебаниями картин реальности и смысла концовок у летописцев, конечно, просвечивает влияние исторических перемен на Руси и ее усиления, но это уже тема отдельного исследования.

Что же касается самих концовок, то их литературная ценность, хотя и не велика и не постоянна, но все-таки своеобразна в истории собственно литературы как искусства.

Примечания

[1] «Повесть временных лет» цитируется по изданию: ПСРЛ. М., 1997. Т. 1 / Текст памятника подгот.е. Ф. Карский.

[2] Третья редакция «Повести временных лет» цитируется по изданию: ПСРЛ. М., 1962. Т. 2 / Текст памятника подгот. А. А. Шахматов.

[3] «Владимиро-Суздальская летопись» цитируется по изданию: ПСРЛ. Т. 1.

[4] Еремин И. П. Литература Древней Руси: (Этюды и характеристики). М.; Л., 1966. С. 103.

[5] Там же. С. 104.

[6] См. деление «Галицко-Волынской летописи» на эпизоды, старательно проделанное незабвенной О. П. Лихачевой в издании: Памятники литературы Древней Руси: XIII век. М., 1981. С. 236—424.

[7] «Новгородская первая летопись» цитируется по изданию: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Изд. подгот. А. Н. Насонов. М.; Л., 1950.

[8] «Степенная книга» цитируется по изданию: ПСРЛ. СПб., 1908. Т. 21, ч. 1 / Текст памятника подгот.п. Г. Васенко.

[9] «Казанская история» цитируется по изданию: ПЛДР: Середина XVI века / Текст памятника подгот. Т. Ф. Волкова и И. А. Евсеева. М., 1985.

5. Литературные циклы в «Лаврентьевской летописи» и в летописях XII—XIII вв.

Под древнерусским литературным циклом мы понимаем: 1) цепь отдельных законченных рассказов, 2) на однотипную тему, но о разных событиях, 3) объединенных в составе одного произведения или книги, 4) сходных мотивами, деталями, композицией и — главное — фразеологией. Повторами и определяется содержание цикла.

В качестве «крепкого» примера для исследования выбираем «Лаврентьевскую летопись» (по Лаврентьевскому списку 1377 г.). Она содержит «Повесть временных лет» начала XII в. и продолжающую ее «Владимиро-Суздальскую летопись» начала XIV в., которые были объединены в недошедшем до нас владимирском летописном своде 1305 г. (как это установлено М. Д. Приселковым).

Рассмотрим «Лаврентьевскую летопись» (то есть свод самого начала XIV в.) как единое литературное целое. Текстологический и кодикологический подходы к этой летописи уже успешно осуществлены (в работах А. А. Шахматова, Я. С. Лурье, Г. М. Прохорова и др.). Нас же интересует собственно литературоведческий подход, начатый И. П. Ереминым более полувека тому назад и сохраняющий свою актуальность поныне.

Наиболее близко к изучению циклов в летописях в настоящее время подошел А. А. Пауткин, систематизировавший с максимальной полнотой типичные темы и мотивы летописных рассказов (в монографии: Беседы с летописцем: Поэтика раннего русского летописания. М.,

2002). Мы, в свою очередь, сосредоточимся на поиске именно циклов в «Лаврентьевской летописи» и на причинах их формирования.

В «Лаврентьевской летописи» прослеживаются, по крайней мере, четыре внутрилетописных повествовательных цикла. Самый большой — это цикл воинских рассказов. Связывает их в «длинную» литературную форму повторение одних и тех же деталей и выражений, хотя речь идет о разных военных событиях и персонажах. Обычная последовательность повествования о ходе сражения в «Лаврентьевской летописи»: враги бегут, наши же их гонят, секут, хватают руками (то есть берут в плен), убивают, а кому-то удается бежать. Вот пример из «Повести временных лет: «Половци … *побегоша, наши же* почаша *сечи, женуще* я, а другие *руками имати* и *гнаша* … *убиша* же Таза … а Шаруканъ едва *утече*» (ПСРЛ. М., 1997. Т. 1 / Текст памятника подгот. е. Ф. Карский. Стб. 282, под 1107 г.). А вот сходный же пример с теми же деталями, но уже из «Владимиро-Суздальской летописи»: «половци *побегоша, и наши* по них погнаша, овы *секуще*, овы *емьлюще*, и *яша* ихъ *руками*… а прочии *избиша*, а князь ихъ Тоглии *утече*» (360—361, под 1169 г.). Если летописцы рассказывали о сражениях у какой-либо реки, то к обычным «сухопутным» деталям добавляли обязательные упоминания о утоплении врагов. В «Повести временных лет»: половцы «тако бьеми, а друзии *потопоша*… а князя ихъ яша руками» и пр. (172, под 1068 г.). Во «Владимиро-Суздальской летописи»: в походе на волжских булгар «они же … побегоша, а наши погнаша, секуще поганыя бохмиты, и прибегше к Волзе … и тако *истопоша*» (390, под 1184 г.).

Подобные рассказы связывались в цикл и вследствие того, что летописцы повторяли не только одни и те же детали и выражения (в том числе ссылки на «силу честнаго креста», на Божью помощь и на молитвы святой Богородицы), но и целые фразы. Например, в «Повести временных лет» под 1103 г. великий князь киевский Владимир Всеволодович Мономах произносит торжественную речь по поводу победы над половцами: «Сь день, иже створи Господь. Възрадуемся и възвеселимся во нь, яко Господь избавилъ ны от врагъ наших, и покори врагы наша, и скруши главы змиевыя» и пр. (279). Ту же речь во «Владимиро-Суздальской летописи» уже под 1185 г. повторяет другой персонаж — правнук Мономаха переяславльский князь Владимир Глебович: «Сь день, иже створи Господь. Възрадуемся и възвеселимся в онь, яко Господь избавилъ ны есть от врагъ наших, и покори врагы наша под нозе наши, и скруши главы змиевыя» (396).

Отчего возникли начатки воинского цикла рассказов в «Лаврентьевской летописи»? По поводу только что приведенного примера

отметим, что, вероятно, в реальности существовала риторическая традиция у князей, не боясь обвинений в плагиате, повторять воинские речи своих тезоименных знаменитых предков. Вот и в «Повести временных лет» под 1060 г. великий князь киевский Святослав Ярославович призвал свою дружину перед превосходящим «множьством» врагов: «Потягнемъ, уже нам не лзе камо ся дети» (172). Святослав Ярославович повторил призыв своего прадеда Святослава Игоревича: «Уже намъ некамо ся дети» (70, под 971 г.).

Более общей же причиной формирования начатков цикла воинских летописных рассказов было воздействие литературного этикета, — явления, хорошо известного благодаря исследованиям А. С. Орлова, Д. С. Лихачева, О. В. Творогова. Летописцы как бы по подсказке заполняли пункты одной и той же повествовательной схемы, отражавшей типичное развитие сражений: кто кому «пристроишася противу»; каков был воинский строй; как сталкивались полки и пр.

Начатки внутрилетописного цикла как литературной формы накоплялись стихийно: ведь воинские рассказы в летописи обычно были отделены друг от друга иными летописными статьями.

По повторениям можно определить смысловое наполнение этого воинского летописного «цикла» (точнее, прото-цикла). Повторениями традиционных деталей и выражений летописцы обозначали сокрушительность поражения противника, поэтому говорили о нашем спасенье, о полной победе над врагом и о его огромных потерях. Например, в «Повести временных лет»: «И сдея Господь … *спасенье велико… Побежени быша иноплеменьци*, и князя ихъ убиша Туторкана и сына его, и ини князи, врази наши, ту падоша» (231—232, под 1096 г.); «*Велико спасенье* Богъ створи, а на врагы наша дасть *победу велику*, и убиша ту в полку князии 20» (279, под 1103 г.). Во «Владимиро-Суздальской летописи»: «наши же … секуще я 7 тысячь, руками изьимаша ихъ князии одинехъ было половьцьсскых 300 и 17… Сьдея Господь *спасенье велико* нашим князем и воемъ ихъ надъ врагы нашими, *побежени быша иноплеменьници»* (395—396, под 1185 г.).

Однако мысли о *всегдашней* победоносности русских князей в данном воинском «цикле» (или прото-цикле) усмотреть нельзя, так как рассказы уже не о победах, а о сокрушительных же поражениях русских князей летописцы излагали с теми же деталями и нередко с той же их последовательностью. Ср. в «Повести временных лет»: от половцев «побеже Володимеръ с Ростиславомъ … и утопе Ростиславъ… Володимеръ же пребредъ реку … мнози бо падоша от полка его и боляре его ту падоша… Половцы же сдолевше, пустиша по земли, воююче … и побегоша наши пред иноплеменьникы и падаху яз-

вени предъ врагы нашими и мнози погыбоша» (220—221, под 1093 г.). Еще однообразней была основа воинских рассказов о наших поражениях во «Владимиро-Суздальской летописи»: угры русских «овы избиша, а друзии истопоша, а многи руками изъимаша» (337, под 1152 г.); «и Божьимъ попущеньем за умноженье грехъ наших одолеша половци, и мнози от руси избьени быша, а инех изимаша и самого князя Володимера яша» (438, под 1215 г.); «и побегоша наши пред иноплеменникы, и ту убьенъ бысть князь Юрьи, а Василка яша руками безбожнии» (465, под 1237 г.) и т. д. и т. п.

Повесть о сокрушительном поражении русских от татаро-монголов под 1237 г. во «Владимиро-Суздальской летописи», подтверждая связь воинских рассказов в формировавшемся цикле, почти дословно повторила и целые отрывки о поражении греков от руси из «Повести временных лет». Вот во «Владимиро-Суздальской летописи» рассказ под 1237 г.: «*придоша от всточьные* страны на Рязаньскую землю лесом безбожнии татари, *и почаша воевати* Рязаньскую землю, и *пленоваху* и до Проньска, *попленувше* Рязань *весь* и *пожгоша*, и князя ихъ убиша; *их же емше, овы растинахуть, другыя* же стрелами растреляху в ня, а ини *опакы руце связывахуть; много же святыхъ церкви огневи предаша, и манастыре и села пожгоша, именья* не мало *обою страну взяша. Потом* поидоша на Коломну» (460). Ср. «Повесть временных лет» под 941 г.: воины Игоря «*придоша* и приплуша, *и почаша воевати* Вифиньския страны … и *всю* страну Никомидиискую *попленивше*, и Судъ *весь пожьгоша; их же емше, овехъ растинаху, другия… стреляху въ ня*, … *опаки руце съвязывахуть…; много же святыхъ церквии огнемъ предаша, манастыре и села пожьгоша*, и *именья от обою страну взяша. Потомъ* же *пришедъшемъ* воемъ *от въстока…*» (44).

Так же почти дословно в статье под 1237 г. были использованы отрывки из статьи под 1093 г. (ср. 462—464 и 222—225).

Больше того, те же детали и выражения о сокрушительных поражениях летописцы повторяли в рассказах о военных междоусобицах самих русских князей. Так, рассказ под 1180 г. о стычке между владимирским князем и рязанским князем владимирский летописец изложил в штампах повествования о сокрушительности поражения одной из сторон: в данном случае врагами выступили рязанцы — «они же побегоша, а наши погнаша и притиснуша ихъ к реце Оце, ини избиша, другыя изъимаша, а инии истопоша» и пр. (387). Рассказы о междоусобицах русских князей тоже повторяли не только детали, но и ссылки на Божью помощь и на силу креста, как например, рассказ о ссоре двух рязанских князей — Глеба Владимировича, напавшего

вместе с половцами на своего двоюродного брата Ингваря Игоревича: «и *Божьею помощью и креста честнаго силою* победи Инъгваръ злаго братоубиицю Глеба, и многы от половець избиша, а ины извязаша, а сам оканьныи вмале утече» (444, под 1219 г.). Владимирские летописцы в рассказах о междоусобицах переписывали также нравоучительные отрывки из «Повести временных лет». Таков во «Владимиро-Суздальской летописи» рассказ под 1177 г. о вражде рязанского князя Глеба Ростиславовича с четвероюродным братом (!) великим князем владимирским Всеволодом Юрьевичем Большое Гнездо. Глеб стал разорять владимирскую землю, по поводу чего владимирский летописец сокрушался: «…и *многы церкви запали огнемъ. Да не чюдится никто же о семь: идеже множьство греховъ, ту виденья всякого показанья. Сего ради гневъ простреся: ови ведутся полонени, друзии посекаеми* и до молодыхъ детии, инии на месть даеми поганым, *друзии трепетаху, зряще убиваемыхъ*» (383). Владимирский летописец тут опять почти дословно, но с некоторыми сокращениями, повторил отрывок из «Повести временных лет» под 1093 г.: половцы «*многы церкви запалиша огнемь. Да не чюдится никто же о семь: идеже множьство греховъ, ту виденья всякого показанья*. Сего ради вселеная предасться, *сего ради гневъ простреся*, сего ради земля мучена бысть: *ови ведуться полонени, друзии посекаеми* бываютъ, друзии *на месть даеми* бывают… *друзии трепечють, зряще убиваемыхъ*» (223).

В той же статье под 1177 г. владимирский летописец продолжил рассказ в выражениях воинского цикла: «Глебъ … побеже, гоним Божьимъ гневом. Всеволодъ же князь погна в следъ ихъ со всею дружиною, овы секуще, овы вяжюще, и ту самого Глеба яша руками… а поганые половци избиша оружьем. *Тем же и мы, последующе Давиду пророку,* глаголемъ: "*Боже мои, положи я, яко коло, яко огнь предъ лицемъ ветру, иже попаляеть дубравы, тако пожениши я* гневомъ *твоимь, исполнь лица ихъ досаженья, — се бо оскверниша святыи дом твои*"» (384—385). Последнюю фразу летописец выписал с единичными изменениями из «Повести временных лет», из рассказа уже под 1096 г.: «*Тем же и мы, последующе пророку Давиду*, вопьемъ: "Господи *Боже мои, положи я, яко коло, яко огнь пред лицемь ветру, иже попаляеть дубравы, тако пожениши я* бурею *твоею, исполни лица ихъ дасаженья, — се бо оскверниша* и пожгоша *святыи дом твои*"» (233). Ср. перед тем выписку и из статьи под 1015 г. (381 и 139—140). Все эти повторы подтверждают, что экспрессивное подчеркивание сокрушительности поражений и было главной темой формировавшегося цикла воинских рассказов в составе «Лаврентьевской летописи».

Реальной причиной склонности летописцев к описанию сокрушительности поражений в первую очередь послужила телесная жестокость сражений в реальной действительности XI—XIII вв. Свидетельства этого содержит сама «Лаврентьевская летопись», — летописцы поражались массовой гибели сражавшихся («мнози погыбоша и быша мертви»; «не избысть ни единъ, но все избиша»; «исекоша множьство»; «мнози от обоихъ падоша»; «многы крови проливахуться межи ими»; «погыбло ихъ 40 тысящь» и т. д.). Реальную телесную жестокость сражений отражали также сообщения о ранении князей в общей свалке (например: «бодоша конь под ним в ноздри, и конь же начатъ соватися под ним, и шеломъ с него слете, и щитъ отторже… … язвиша в руку, и свергли и́ бяхуть с коня, и хотеша и́ убити» — 334, под 1152 г.). Свалка бывала жестокой настолько, что «смятошася обои бьючися» и «бысть … межю ими смятенье: не ведяхуть, котории суть победили» (360 и 340, под 1169 и 1153 гг.). На жестокость сражений указывали также упоминания смертельных ранений, — в грудь, сердце, голову, живот, спину. Жестокость битв была привычным явлением, так что в редких противоположных случаях князья с неудовольствием заявляли: «не крепко бьются дружина, ни половци, оже с ними не ездимъ сами» (338, под 1152 г.), — и князья уж постарались.

Летописцы осознавали и постоянно ощущали эту жестокость сражений: «бысть сеча зла», «бысть брань люта», «бе бо рать велика зело», «бысть крамола зла вельми» и т. д.

Ожесточенность сражений привела к однотипности дополнительных летописных сообщений о напряжении войска накануне и в начале битвы. Из рассказа в рассказ летописцы повторяли указания на воинственный настрой сторон (поставили стяги, построились и пр.), на воинский напор («udariша в коне» и т. п.), на применение неожиданного оружия и особых тактических приемов.

Старые воинские штампы поредели и почти исчезли в конце «Лаврентьевской летописи» и стали заменяться новыми штампами, более отчаянными. Немалую роль в этом сыграла небывалая, превосходившая все ожидания жестокость татаро-монголов: «избиша оружьем от старца и до унаго и до сущаго младенца»; «от уного и до старца и сущаго младенца — и та вся избиша»; «люди от мала и до велика — вся убиша мечем» и пр. (460, 464, 470, под 1236, 1237, 1240 гг.).

Таким образом, есть основания предполагать, что воинский «цикл» (прото-цикл) в «Лаврентьевской летописи» стихийно стал формироваться под влиянием жестокой реальности сражений.

Перейдем к другому литературному прото-циклу в «Лаврентьевской летописи», — к некрологам и похвалам. Некрологи и похвалы

церковным деятелям и князьям в летописи составили небольшой, но уже несомненный литературный цикл, о чем свидетельствует, например, дословное повторение сравнительно большого риторичного отрывка из некролога Феодосию Печерскому под 1091 г. в похвале новопоставленному ростовскому епископу Луке под 1184 г. Многократно повторяя отдельные выражения и мотивы, летописцы очерчивали довольно длинную образцовую биографию благочестивого персонажа. Наиболее часто летописцы поминали указания на то, что при жизни подвижник был кроток и смирен, утешал людей, следовал учению святых предшественников, презрел мирскую «похоть», победил дьявола; а по смерти вошел в царство небесное, где молится за русских людей и Русскую землю, а люди взирают на его раку или мощи и хвалят подвижника. Эти же церковные мотивы, особенно о кротости, повторялись и в более многочисленных некрологах и в похвалах князьям. Добавлялись же в эти оцерковленные некрологи князьям однообразные упоминания о любви князя к монахам и попам, а также о строительстве им храмов.

Причиной формирования этого похвально-некрологического цикла послужила череда выдающихся людей на Руси, деятельность которых отразила «Лаврентьевская летопись». Летописцы с пиететом поминали таких людей, сопровождая краткие или пространные биографические сведения о персонажах умеренно-гиперболичными оценками. Как правило, знаменитость этих лиц не выходила за пределы Руси: киево-печерский игумен Антоний — «Антонии же прославленъ бысть в Русьскеи земли … уведанъ бысть всеми великыи Антонии и чтимъ» (157, под 1051 г.); митрополит Иоанн — «сякого не бысть преже в Руси, ни по немь не будеть сякъ» (208, под 1089 г.); князь Святослав Юрьевич — «се же князь избраникъ Божии бе от рождества и до свершенья мужьства … избраныи въ всехъ князехъ» (366, под 1174 г.). Правда, затем слава несколько расширилась: великого князя владимирского Всеволода Юрьевича «имени токмо трепетаху вся страны, и по всеи земли изиде слух его» (436, под 1112 г.; ср. то же о великом князе киевском Владимире Мономахе под 1125 г., 293—294). Но церковное начало в некрологическом цикле преобладало: выдающихся людей Руси летописцы сравнивали с библейскими героями, чаще всего с Соломоном.

Оба формировавшихся цикла — трагически-воинский и торжественно-похвальный — не пересекались в «Лаврентьевской летописи», но отражали два почти противоположных настроения летописцев.

Рассмотрим третий «цикл» — довольно часто повторяющиеся рассказы о небесных знамениях. Как ни странно, этот цикл фра-

зеологически наиболее зыбкий. Повторы фраз здесь редки (например, пояснение о том, что «знаменья сиця на зло бываютъ» под 1065 г. было переписано и под 1203 г., ср. 165 и 419; а упоминание о молении людей, «дабы Богъ обратилъ знаменья си на добро», под 1102 г. было повторено под 1206 г., ср. 276 и 428). Похожие выражения (типа «бысть знаменье в солнци… мало ся его оста, акы месяць бысть» или «бысть видети всем людем») всячески варьировались, выдавая преимущественную ориентацию летописцев не на формулы и не на повествовательные образцы, а на детали, относительно разнообразные: летописцы с тревогой отмечали на небе новоявленные формы в виде месяца разной узости, круги, дуги с рогами и пр.: фиксировали световые и цветовые явления на небе же — от мрака до раскаленных углей, от кровавого цвета до зеленого и пр.; даже вдруг угадывались одиночные призрачные предметы, висящие в небе, — копье, змей, коврига, хвост, столпы.

Подобный пестрый прото-цикл стал все же формироваться благодаря необычным астрономическим явлениям, которые вызывали у людей, включая летописцев, целую гряду специфических чувств, — от озадаченности и удивления до страха и даже ужаса («страшно бе видети»). Этот откровенно зловещий «цикл» отражал еще одно настроение летописцев в «Лаврентьевской летописи».

Однако почему же допускалась постоянная экспрессивность повествования как в намечавшихся летописных циклах, так и в летописи вообще? Ответ наш на подобный вопрос, конечно, ясен: эмоции летописцев. Опора летописцев на устные речи (что установил Д. С. Лихачев) помогла летописцам выразить свою эмоциональную настроенность. Недаром в «Лаврентьевской летописи» повествование о событиях постоянно мыслилось летописцами как произносимый рассказ («рекохомъ», «скажемъ», «глаголемъ», «предреченая») и как передача устного рассказа других лиц («слышахом», «словеса слышах»). Только в случаях, если летописцы упоминали документы, книги, произведения, то они говорили уже о написании («вписах в летописаньи семь», «написах книгы си», «написахомъ на харатьи сеи»). «Лаврентьевская летопись» (то есть свод 1305 г.) — произведение эмоциональное, даже сдержанно-страстное.

Теперь скажем о четвертом виде летописных циклов, которые, в сущности, являлись уже не циклами, а сериями рассказов о каком-либо конкретном герое или событии с повторяющимися сходными сквозными мотивами.

Рассмотрим набор «сериалов» о князьях в «Повести временных лет». В первую такую серию выделились рассказы об Олеге (с 879 г.

по 912 г.), хотя серию слабенькую. Рассказы об Олеге перебивались в середине «сериала» другими темами (перебивки под 887—902 гг.). Связывал рассказы об Олеге лишь один скудный мотив, — перечни племен, подчинявшихся Олегу: «Поиде Олегъ, поимъ воя многи, — варяги, чюдь, словени, мерю и все кривичи» (22—23, под 882 г.); «и бе обладая Олегъ поляны, и деревляны, и северяны, и радимичи» (24, под 885 г.); «иде Олегъ на грекы … поя же множество варяг, и словенъ, и чюдь, и словене, и кривичи, и мерю, и деревляны, и радимичи, и поляны, и северо, и вятичи, и хорваты, и дулебы, и тиверци» (29, под 907 г.). Так летописец подчеркнул военную силу Олега (недаром летописец упомянул и цифры: при нападении на греков в 866 г. у Аскольда и Дира поплыли 200 кораблей, а у Олега через 40 лет — в десять раз больше, — 2000). «Сериал» об Олеге лишь ненамеренно стал зарождаться у летописцев в «Повести временных лет» (в «Древнейшем своде» и в «Начальном своде» его и подавно не было).

Далее еще один малозаметный «сериал» просматривается в рассказах о княгине Ольге и тоже на основе лишь одного неотчетливого и все же повторяющегося мотива властности Ольги. Она никогда не просит, но всегда приказывает: деревлянам — «да глаголите, что ради придосте семо», «ныне идете в лодью свою», «пришлите мужа нарочиты», «измывшеся, придите ко мне», «да пристроите меды многи» (55—57, под 946 г.). Один единственный раз Ольга вроде бы просит деревлян: «мало у всехъ прошю, — дайте ми от двора по 3 голуби да по три воробьи» (59, под 946 г.), — однако, как известно, эта просьба была издевательской и на самом деле являлась требованием полной капитуляции деревлян. Ольга повелевала даже византийскому цесарю: «крести мя самъ. Аще ли, то не крещюся» (61, под 955 г.).

Мотив властности Ольги выражался также в необычайно частом упоминании ее повелений: «Ольга же повеле ископати яму велику и глубоку», «повеле засыпати», «повеле Ольга мовь створити», «повеле … съсути могилу велику … повеле трызну творити … повеле … служити … повеле … пити … повеле … сечи», «повеле … привязывати … повеле … пустити … повеле … имати» (56—59); и еще: «заповедала Ольга не творити трызны над собою» (68, под 969 г.).

Что у Олега, что у Ольги летописец держал в центре внимания только какую-нибудь одну их главную черту. Эта княжеская черта могла быть не только положительной, но и отрицательной. Так, нежелание Святослава пребывать в Киеве и вообще в Руси выразилось в серии настойчивых упоминаний болгарского города Переяславца, столь любимого Святославом в ущерб Русской земле: «седе княжа ту въ Переяславци»; «Святославъ бяше в Переяславци», «рече Свято-

славъ…: “не любо ми есть в Киеве быти, хочю жити в Переяславци”»; «иде Святославъ Переяславьцю»; «приде Святославъ в Переяславець»; «възратися в Переяславець» (65, 67, 69, 71, под 967—971 гг.). Эти простейшие повторы, как нам кажется, не были чисто фактографическими, — недаром летописец процитировал жесткий укор киевлян Святославу: «ты, княже, чюжея земли ищеши и блюдеши, а своея ся охабивъ» (67, под 968 г.).

Главные «серийные» черты четко отличали князей друг от друга. Например, в рассказах о Владимире Святославовиче выделялась совсем другая черта, чем у предыдущих князей, — небывалая склонность к соборности. Владимир любил собирать людей; вот примеры без комментариев: «приде Володимиръ съ варяги» (75, под 980 г.); у Владимира было 5 жен, 12 сыновей и 800 наложниц; «созва Володимеръ боляры своя и старци градьские», «созва князь боляры своя и старца» (106, 108, под 987 г.); «Володимеръ же посемъ поемъ … попы корсуньски … приде Киеву» и собрал всех киевлян поголовно — «на реце … бе-щисла людии» (116—117, под 988 г.); «нача поимати у нарочитое чади дети и даяти нача на ученье» (118, под 988 г.); «нача ставити городы … поча нарубати муже лучьшие … и от сихъ насели грады» (121, под 988 г.); «наруби въ не от инехъ городовъ и много людии сведе во нь» (122, под 991 г.); «съзываше боляры своя, и посадникы, и стареишины по всем градомъ, и люди многы … съзывая бещисленое множство народа … и тако по вся лета творяше» (125, под 996 г.) и т. д.

И тут тоже все эти сообщения о созывах людей имели не только фактографический, но и моральный смысл. Летописец так показал демократичность князя, который любил советоваться («бе бо Володимеръ любя дружину и с ними думая» — 126, под 996 г.) и прислушивался к чужому мнению («да что ума придасте?» — 107, под 987 г.).

«Серийная» черта князя могла не совпадать с важнейшим содержанием рассказов о князе. К примеру, Ярослав Владимирович, судя по объему самой большой статьи в нем под 1037 г., ценился прежде всего как книжно-религиозный деятель, а «серийной» явилась черта военная: «събра Ярославъ варягъ тысячю, а прочих вои 40 000, и поиде на Святополка» (141, под 1015 г.); «Ярославъ же, совокупивъ русь, и варягы, и словене, поиде противу Болеславу и Святополку» (142—143, под 1018 г.); «Ярославъ совокупи воя многы и приде Кыеву» (149, под 1026 г.); «Ярославъ Белзы взялъ… Иде Ярославъ на чюдь» (149, под 1030 г.); «Ярославъ и Мьстиславъ собраста вои многъ, идоста на ляхы» (150, под 1031 г.); «Ярославъ събра вои многы — варягы и словени — приде Кыеву» (151, под 1036 г.); «Яро-

славъ иде на ятвягы … Ярославъ иде на литву… Иде Ярославъ на мазовъшаны» (153, под 1038, 1040, 1041 гг.); «Ярославъ иде на мазовшаны» (155, под 1047 г.) и т. д.

Эти факты создавали воинский фон, благодаря которому Ярослав причислялся к князям, «землю отець своихъ и дедъ своихъ иже налезоша трудомъ своимь великымъ» (161, под 1054 г.).

«Сериалы» летописных рассказов о князьях все-таки не превратились у летописцев в отчетливую традицию, особенно когда речь шла о князьях плохих или неудачливых. Поэтому отсутствовала «серийная» черта в рассказах под 913—945 гг. у жадного князя Игоря Рюриковича, а рассказы под 1054—1078 гг. об Изяславе Ярославовиче так сильно перебивались другими материалами, что и «сериала» не было видно, тем более что несчастный Изяслав чаще всего безлико упоминался вместе с братьями. В еще большей мере это касается рассказов под 1078—1093 гг. о болезненном князе Всеволоде Ярославовиче.

Видимо, была и другая причина затухания «сериалов» в «Повести временных лет». Генеральные мотивы связывали в «сериалы» только рассказы о древнейших князьях, о которых, возможно, дошли до летописцев некие циклы устных легенд. А о современниках «Повести временных лет» такие циклы еще не сложились. Оттого рассказы под 1093—1107 гг. о Святополке Изяславовиче и о Владимире Всеволодовиче Мономахе не проявили даже тенденции к серийности. Характерно, что рассказы о Владимире Мономахе продолжились во «Владимиро-Суздальской летописи», но тоже без каких-либо признаков серийности как о Мономахе, так и о всех последующих князьях.

Теперь рассмотрим прото-циклы «Лаврентьевской летописи» на фоне других современных ей летописей.

В **«Новгородской первой летописи»** старшего извода (по Синодальному списку) циклы фразеологически связанных рассказов отсутствовали из-за преобладавшей краткости и фактографичности летописных статей. Но наблюдается одно исключение, — сравнительно подробные описания голода и мора в Новгороде. Правда, таких описаний всего лишь четыре: под 1128, 1161, 1215 и 1230 гг. Однако отличаются они многочисленными сходствами деталей, выражений и сходной последовательностью повествования.

Просто перечислим: начинаются эти описания обычно с упоминания о произошедшем «зле» или «казни»; затем говорится о дороговизне продуктов, особенно ржи; далее сообщается о голоде, во время которого люди ели мох, липовый лист, кору и пр.; повествуется о том, что родители отдавали своих детей на сторону, чтобы спасти от голодной смерти; рассказывается о всюду лежащих трупах; в конце

описания летописцы сетовали на запустение земли и объясняли несчастье Божьим наказанием за грехи.

В чем причина появления столь четкого «морового» внутрилетописного прото-цикла, хоть и небольшого? Описания мора были проникнуты особенно резким горестным чувством летописцев: «Туга-беда на всехъ» (Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов / Изд. подгот. А. Н. Насонов. М.; Л., 1950. С. 22, под 1128 г.); «о, велика скърбь бяше въ людехъ» (31, под 1161 г.); «о, горе тъгда, братье, бяше… О, горе бяше» (54, под 1215 г.); «что бо рещи или что глаголати… бяше туга и печаль, на уличи скърбь другъ с другомъ, дома тъска… Се же горе бысть…» (70—71, под 1230 г.). Острота чувства, возможно, способствовала подробности рассказа и побудила летописцев отбирать и повторять самые «отчаянные» детали.

В прочих случаях живые эмоции летописцев обычно были поумеренней, побуждали к подробностям, но не приводили к фразеологической цикличности рассказов (об усобицах, битвах, пожарах). В кратких сообщениях летописцы и вообще отделывались единичными типовыми формулами о чувствах (страшно при затмениях, радостно при приезде князя и пр.), но то были повторы однообразных фраз, а не циклы рассказов. Голодомор являлся трагической особенностью новгородской земли и «оттянул» на себя главные чувства новгородских летописцев, тем более что с массовыми жертвами голода и болезней не шли ни в какое сравнение гораздо меньшие потери военные.

«Новгородская первая летопись» отличалась от более гармоничной «Лаврентьевской летописи» эмоциональной неравномерностью повествования и оттого меньшей литературной цельностью.

О другой летописи — **«Киевской»** (по Ипатьевскому списку) — скажем тоже относительно кратко ввиду отсутствия в ней циклов рассказов. Даже некрологи князьям не образовали циклов. В летописном повествовании повторялись только отдельные формулы, что хорошо показал И. П. Еремин (Киевская летопись как памятник литературы. М.; Л., 1949). Но нечто похожее на циклы пусть не рассказов, но эпизодов, все же встречается в летописи при упоминании княжеских «обедов» (под 1148, 1149, 1150, 1160, 1168, 1195 гг.). Эти эпизоды излагались одинаково: князь позвал другого князя на обед; на обеде князья «пребывше у весельи и у любви»; обменялись подарками, чествуя друг друга; и разъехались «у свояси». То был своеобразный торжественный рефрен в летописи. А упоминания о том, что князья «пребыша у велице весельи и у велице любви», часто повторялись и по иным поводам, кроме обеда (встречи князей, примирения и пр.). На фоне непрерывных войн и междукняжеских усобиц летописцы

очень ценили и пропагандировали мир и братолюбие и оттого бесконечно ссылались на целование креста персонажами.

Все же подробнее стоит рассказать о возможностях циклообразования во многочисленных воинских рассказах «Киевской летописи». Цикла здесь нет; все воинские рассказы связаны, так сказать, «на живую нитку», в слабую цепочку, традиционными формулами и особенно часто повторяющейся деталью, — упоминаниями о «стоянии» войск. Летописцы обязательно указывали, где остановились полки (у города, у села, на поле, на лугу, у леса, у реки, на броду, на горах, «во снегу» и т. д. и т. п.), и почему остановились (на обед, на ночь, «в товары», ожидая кого-то и пр.), и сколько стояли (3 дня, 4 дня, 10 дней, 2 недели, 6 недель, 50 дней, «все лето», «долго веремя»), и как стояли перед противником (например: «и тако сташа полци межи собою, зряще на ся» — ПСРЛ. М., 1962. Т. 2 / Текст летописи подгот. А. А. Шахматов. Стб. 466, под 1153 г.).

Объяснить эту устойчиво повторяющуюся деталь можно тогдашней воинской тактикой. Ведь такие остановки были привычны для военачальников, и они о том договаривались постоянно («где я стану, ту же и ты стани»; «брате, где ми велиши стати»; «что стоиши, княже, не поеда прочь» — 449, 512, 527, под 1152, 1161, 1167 гг.).

Летописцы тоже относились к подобным остановкам и «стояниям» как к должному, никак не комментируя их. Такое представление об обязательном «стоянии» летописцы переносили и на прошлое, на времена Владимира Мономаха: «Володимиръ самъ собою *постоя* на Дону и много пота утеръ за землю Рускую» (303, под 1140 г.). Между тем ранее в той же «Киевской летописи» нигде не говорилось о том, чтобы Владимир Мономах где-нибудь «постоял».

Чрезвычайно частые же упоминания «стояний» появились в летописи оттого, что летописцы старались очень подробно, досконально, рассказать о походах русских князей. В результате, создавали впечатление медлительного развития событий перед сражениями («стоимы сде, — чего достоимы сде?» — 425, под 1151 г.). Поэтому летописцы крайне редко, лишь в единичных случаях отмечали передвижение персонажей «вборзе» (а чаще наоборот: «поиде *потиха*, ожидая брата своего … и ста» — 357, под 1147 г.).

Но где-то с 1170-х годов в воинских рассказах «Киевской летописи» происходит перелом. О «стоянии» русских князей почти не упоминается, зато князья сплошь и рядом стали действовать «вборзе» («поехаша вборзе», «поиде поспешая», «наборзе устремившеся на них» и пр. — 539, 631, 691, под 1170, 1183, 1195 гг.). Редкие случаи стояния теперь все равно кончались «борзостью» («ждавъ многы дни

… поиде вборзе» — 619—620, под 1180 г.). Персонажи требовали быстроты («поеди ко мне в борзе» — 671, под 1190 г.). Отсутствие «борзости» теперь приходилось чем-то оправдывать («князем же рускимъ не лзя бо ехати по них уже борзо: сполонился бяшеть Днепръ, бе бо весна» — 652, под 1187 г.).

И напротив, половцы предстали останавливающимися и медлящими в летописи, начиная с 1180 г. Они не то что стоят, но — лежат: «лежахуть без боязни, надеючеся на силу свою» (622, под 1180 г.); «а половци восе лежать» (654, под 1187 г.); «половци … лежать … по сей стороне Днепра» (677, под 1193 г.) и др.

Идейно-фразеологическая перемена в последней части «Киевской летописи», помимо военных обстоятельств, которые еще надо исследовать, могла произойти, возможно, и под влиянием предполагаемой семейной хроники Ростиславичей (великого князя киевского Ростислава Мстиславовича и его сыновей и внуков) за 1170—1190-ые годы.

Перемена не была абсолютно резкой. Показательна, например, широко известная летописная статья под 1185 г. о неудачном походе новгород-северского князя Игоря Святославовича, дальнего родственника Ростиславичей, на половцев. Старое и новое здесь сочетались. Русские по-старому медлят («и тако идяхуть тихо, сбираюче дружину свою» — 638), но теперь их уже торопят («да или поедете борзо, или возворотися домовь» — 639). Но и половцы, соответственно новой тенденции, тоже уже стоят («половци стоять на Хороле», «Кончакъ же стоялъ у лузе» — 635, 636, под 1184 г.; «стояхуть на онои стороне рекы», «силы половецькии, которие же далече рекы стояхуть» — 639, 640, под 1185 г.).

В общем, воинские рассказы «Киевской летописи» оказались повествовательно разнотипными, к тому же слабо связанными друг с другом, — каждый рассказ, пожалуй, составлялся без оглядки на предыдущие рассказы, и все они вкупе образовывали в лучшем случае нечто вроде сборника.

В заключение, остановимся на **«Галицко-Волынской летописи»** как литературном целом, а не в текстологическом ее делении на части. Военные эпизоды «Галицко-Волынской летописи», как и в «Киевской летописи», связаны традиционными воинскими формулами. Относительно новым явилось постоянное внимание галицких летописцев к взятию и величине «полона», — наверное, в духе корыстного XIII в., несмотря на рыцарственность воинских рассказов.

Однако самым интересным связующим звеном в летописи стали необычно частые упоминания чувств летописных персонажей, — буквально в каждой пространной статье. Эти упоминания, как правило,

были трагичны: плакали, скорбели и «сожалели» не только об умерших, погибших или пострадавших (например: «беспрестанно плакашеся… слезы от себе изливающи, аки воду… вопиюще» — ПЛДР: XIII век / Текст памятника подгот. О. П. Лихачева. М., 1981. С. 408, под 1288 г.); горевали и досадовали от поражений, разорений и иных неудач («сжалиси о срамоте своей» — 248, под 1212 г.; «и бысть плачь обиде его» — 314, под 1250 г.; «тужаху и плеваху» — 340, под 1258 г.; «еще бо ему не сошла оскомина Телебужиной рати» — 418, под 1289 г. и мн. др.); а еще пеняли за неуместную черствость («чему о насъ не сожалитеси?» — 270, под 1229 г.).

На этом печальном фоне радость или веселие персонажей упоминались очень редко (типа «в пиру веселящюся»; «прияша и́ с радостью»; «и ради быша вси людье» — 276, 358, 390, под 1230, 1263, 1287 гг.).

Зато трагичность добавляли обильные и — главное — разнообразные упоминания о боязни и страхе персонажей, как русских, так и не русских: «смятесе умомъ» (264, под 1226); «бе бо ему боязнь велика во сердци его» (268, под 1228 г.); «страхъ имъ бысть от Бога» (276, под 1230 г.); «вложи Богъ страхъ во сердце ихъ» (336, 338, под 1256 г.); «видя беду страшну и грозну» (312, под 1250 г.). Ужас: «ужасъ бысть в нихъ» (340, под 1258 г.); «страхъ обья вся человекы и ужасть» (360, под 1264 г.). Летописцы даже рисовали сочные картинки испуга персонажей: «малодушна блюдящася о преданьи града, изиидоста слезнами очима и ослабленомь лицемь, и лижюща уста своя … и реста с нужею» (288, под 1235 г.). Персонажи с переменным успехом призывали своих людей не бояться врагов: «страшливу душю имате… Ныне же почто смущаетеся?» (284, под 1234 г.); «да не внидеть ужасъ во сердце ваше» (332, под 1255 г.). Редко когда летописцы восхищались непреклонной мужественностью отдельных персонажей (например: «придоста с тихостью на брань. Сердце же ею крепко бе на брань и устремлено на брань» — 308, под 1249 г. Прямо-таки стихотворные строки!).

Причина этого неизбывного трагического мотива в «Галицко-Волынской летописи», конечно же, заключалась в коварной татарщине и в крайне усложнившихся отношениях между русскими князьями. Недаром летописцы с необычной частотой порицали «лесть», обман и лживость, присущую врагам Руси и царившую в самом русском обществе: персонажи «имеяху бо лесть во сердце своемь» (230, под 1202 г.); «льстивъ глаголъ имеют» (286, под 1234 г.); «речи ихъ … полны суть льсти» (300, под 1240 г.); «злобы бо ихъ и льсти несть конца» (314, под 1250 г.) и т. д. и т. п. Сначала русские и иные персо-

нажи не разбирались в хитроумии татар: «Не ведающим же руси льсти ихъ… Их же прельстивше, и последи же льстию погубиша. Иные же страны … наипаче лестию погубиша» (260, под 1224 г.). Потом персонажи стали повсеместно недоверчивы к врагам и недругам, своевременно «усмотревъ лесть ихъ» (422, под 1291 г. и мн. др.).

Отношения между князьями были отвратительны. Их снедали гордыня, зависть, вражда, ненависть, злоба, гнев («гордость имеющим во сердци своемь» — 306, под 1246 г.; «гордяся своимъ безумьем» (380, под 1282 г.); «исполнившимся зависти и льсти … возьярившимся на нь» — 332, под 1255 г.; «вражду имеяше» — 260, под 1224 г.; «на престааше о злобе своей» — 302, под 1241 г.; «вложи дьяволъ ненависть» (376, под 1281 г.; «гневахуся вси князи … вси гневахуться» — 368, под 1274 г. и т.д.).

Правда, летописцы частенько упоминали и о «любви» между князьями или между князем и горожанами: но то была дипломатическая «любовь», обозначавшая мирные отношения, — желаемые или установившиеся на какое-то время: «клялася бо беста … любовь имети» (238, под 1203 г.); «хотя имети с ним любовь» (294, под 1238 г.); «прияста и́ с любовью» (282, под 1232 г.); «любляхуть же и́ гражане» (288, под 1235 г.). При этом летописцы сетовали и на отсутствие любви: «не любящим» (240, под 1204 г.); «не живяше с нимъ в любви, но воевашеться с нимь… забывъ любви…» (358, под 1274 г.).

В сознательности внимания летописцев именно к этим трагическим или отрицательным чертам современности убеждает, в частности, некрологическая похвала волынскому князю Владимиру Васильковичу под 1288 г., где эти черты перечислены в соответствующем положительном контексте: «Сий же благоверный князь Володимерь … кротокъ, смиренъ, незлобивъ, правдивъ … не лживъ … любь же имеяше ко всимъ, паче же и ко братьи своей … мужьство и умь в немь живяше, правда же и истина с нимь ходяста … гордости же в немь не бяше… и воздыхание от сердца износя и слезы от очью испущаше…» (408, 410).

Есть у «Галицко-Волынской летописи» еще одна примечательная особенность: летописцы не просто упоминали чувства персонажей, но доводили их до максимума. Печаль чаще всего была «великой»: «бысть в печали величе» (294, под 12386 г.); «печалуя … по велику» (356, под 1262 г.); «с великою жалостью» (298, под 1240 г.); «сжалиси велми» (346, под 1269 г.); «нача болми скорбети душею» (312, под 1250 г.); «с плачемь великимъ» (406, под 1288 г.) и мн. др.

Но и радость была «великой». Обычно летописцы отделывались формулой «радость бысть велика» или ее синтаксическими вариа-

циями. Только однажды летописец отступил от стандарта: персонаж «от радостии воскочивъ и воздевъ руце» (356, под 1262 г.). На радость летописцы реагировали скупее, чем на горе.

Кстати и «великая любовь» между персонажами в летописи также была формальной. Летописцы ее обозначали многократно повторяемой шаблонной фразой: «начаша быти в любви велице». При том не упускали случая отметить и великую нелюбовь: «не любовашеть велми» (358, под 1262 г.); «бысть межю има болше нелюбье» (386, под 1283 г.); «нелюбье бысть велико» (390, под 1287 г.).

Естественно, великими были и прочие отрицательные чувства у персонажей, — вражда, гнев, гордость, страх: «самъ хотяше всю землю одержати … с великою гордынею; едучю … гордящу, ни на землю смотрящю … видящю … гордость его, болшую вражду на нь воздвигнуста» (300, под 1240 г.); «великъ гневъ имея» (250, под 1213 г.); «бе бо ему боязнь велика во сердци его» (260, под 1228 г.); «стояше в ужасти величе» (350, под 1261 г.) и т. д. Даже сам летописец поражался: «пристраньно видити!» (272, под 1229 г.).

Традиционное в литературе преувеличение силы чувств тут сыграло какую-то роль. Но повсеместная густота преувеличений в летописи появилась, по-видимому, под влиянием представления летописцев о крайней напряженности окружающей действительности. Отсюда их известная характеристика своего времени: «Начнемь же сказати бещисленая рати, и великия труды, и частыя войны, и многия крамолы, и частая востания, и многия мятежи. Измлада бо не бы … покоя» (266, под 1227 г.). В характеристике под 1229 г. добавлено: «По семь скажем … великия льсти…» — 274).

В итоге, главным связующим фактором «Галицко-Волынской летописи» служило единство настроения летописцев, превратившее эту летопись в нечто вроде бесконечной саги; вернее, первоначальную сагу летописцы формально подчинили погодному изложению. После работ А. С. Орлова, Н. К. Гудзия, Д. С. Лихачева, В. Т. Пашуто, И. П. Еремина и других исследователей «саговость» «Галицко-Волынской летописи» представляется, пожалуй, несомненной.

Итак, прото-цикл — «сериал» — сборник — «сага». Причина «размывания» внутрилетописных прото-циклов заключалась в том, что циклы рассказов или эпизодов в составе летописи относились к архаической литературной традиции. Недаром истинной цикличностью рассказов, следовавших сразу друг за другом и связанных тематическими, композиционными и фразеологическими повторами, отличались только очень старые произведения, переводные и оригинальные, — например, «Хождение Богородицы по мукам», подчерки-

вавшее повторами сердобольность Богородицы и бесконечность мук грешников; «Житие Феодосия Печерского» Нестора с параллелизмом поведения двух идеальных подвижников — Феодосия и Варлаама; «Хождение» игумена Даниила, однообразно очарованного сохранностью и благоустроенностью святых мест Палестины.

Подтверждают наше предположение также старые циклы иного вида, составленные не из рассказов внутри одного произведения, а из разных произведений. Особенно характерно «Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона по списку середины XV в., неизвестно когда и кем объединенное с приписываемыми ему большой «Молитвой» и отнюдь не коротким «Исповеданием». Фразеологические переклички между этими тремя сочинениями настолько многочисленны, что не оставляют сомнений в образовании цикла, воспевавшего славу и спасительность христианства, человеколюбие и милостивость Бога и пр.

Упомянем также летописный рассказ О убьенньи Борисове» из «Повести временных лет» и анонимное «Сказание о Борисе и Глебе», фразеологически очень близкие. Правда, это, в нашем понимании, не цикл, так как оба произведения рассказывали об одном и том же событии и не были объединены в одной книге или сборнике. Продолжатель и повторитель летописной статьи анонимный автор «Сказания» (придерживаемся мнения С. А. Бугославского о связи данных памятников) положил лишь возможное начало циклу иного типа, существовавшему лишь в памяти книжника и выпячивавшему во многочисленных фразеологических повторах фактическую историю убийства названных князей. За таким «источниковедческим» циклом было будущее.

А пока цикличность уже не понадобилась. Знаменательно в этой связи, что помещенные в известном «Сильвестровском сборнике» середины XIV в. «Чтение о Борисе и Глебе» Нестора и анонимное «Сказание о Борисе и Глебе» не воспринимались составителем как цикл, а, напротив, они остались фразеологически и в деталях настолько отличавшимися друг от друга, что создателей этих произведений можно заподозрить в намерении во взаимном стилистическом отталкивании, а составителя сборника — в равнодушии литературной циклизации старого типа.

На основе сделанных наблюдений можно также предположить, что для древнейших книжников важны были не произведения как самостоятельное явление, а массивы сочинений, разрабатывавшие и продолжавшие те или иные темы до бесконечности в форме книг, сборников, писаний сложного состава. «Массивность»

древнерусской литературы надо исследовать специально. Ведь Д. С. Лихачев неоднократно говорил об «ансамблевом» и «анфиладном» характере литературы Древней Руси.

6. Из истории литературных циклов в XVI—XVII вв. («Казанская история», «Летописная книжица», «Житие» Аввакума)

«Казанская история» как «сладостный» цикл

Вся «Казанская история» представляет собой единый сплошной цикл рассказов («повестей», как их называет автор), разделенных на 101 главу и объединенных не только одной животрепещущей темой, но и сквозными мотивами, преимущественно трагическими и нередко гиперболично выраженными.

Самый главный и частый — это настойчиво повторяющийся мотив горя, плача, скорби, печали персонажей, как татарских, так и русских. Приведем только некоторые примеры из великого множества. Так например, Иван Грозный «зря плач, и рыдание, и погибель людей своихъ, люте печалуяся о них, яко оружиемъ уязвляшеся, и утробою мятяшеся, и сердцемъ боляше, стоняше … слезами своими постелю свою омакаше» (ПЛДР: Середина XVI века / Текст памятника подгот. Т. Ф. Волкова. М., 1985. С. 370); в походе на Казань царь «не престанно же самъ о землю пометашеся, и главою бияшеся, и в перси свои часто руками ударяше, и захлепашеся, и слезами ся обливашеся» (508). Супруга Ивана Грозного Анастасия Романовна не отставала от царя в горестных проявлениях: «нестерпимою скорбию уязвися … и не може от великия печали стояти, и хотяше пасти на землю, аще не бы сам царь супружницу свою рукама своима поддержалъ; и на мног часъ она безгласна бывши, и восплакася горце» и пр. (452). Вся Русь горевала: «И бе скорбь велика в Руской земли, и велико стенание и рыдание, и везде произхождаше плач велегласен, и горек, и неутишим» (370).

Но особенно убивались казанцы, — мужчины и женщины, цари и царицы. Например, Сумбека Юсуповна (Сююн-Бике): «сверже златую утварь з главы своея, и раздра верхния ризы своя, и паде на землю … власы своя терзающе, и ноготми лице свое деруще, и в перси биюще, и воздвигше умилный глас свой, и плакаше, горко вопия» и т.д. и т.п. (414).

Все эти частые упоминания и пространные описания горя отражали не столько трагическую настроенность анонимного автора «Казанской истории», сколько его стремление к театральности, красоте сцен плачей, содержащих к тому же яркие сравнения и метафоры.

К той же зримой выразительности был склонен автор и при многочисленных описаниях других бурных чувств персонажей, — страха, гнева, радости (например: казанцы «от страха силнаго … омертвеша и падоша ницъ на землю … и быша, акы камыцы безгласни, друг на друга зряще, яко изумлени» и пр. — 514; Иван Грозный «воздвиже пламень ярости своея … яко левъ, рыкание страшно испусти» — 506; в честь взятия Казани в Москве «начаша молебная совершати… и у всех реки слез от очию на брады и на перси проливахуся и на землю течаху. Небо, и земля, и вся твари тогда … радующися со человеки» — 542; и мн. др.). О себе автор писал в том же красочном стиле («и како могу сказати и исписати… Страх бо мя побеждаетъ, и сердце ми горитъ, и плачъ смущаетъ, и сами слезы текутъ изо очию моею» — 364).

Как известно, автор «Казанской истории» (и возможный его редактор, как предположил А. С. Орлов) был очень начитан в древнерусской книжности. Но автор использовал литературные традиции для своей цели, — красиво повествовать о событиях. Оттого у автора все было красиво и у русских, и у татар. Красивы города. Особенно хвалил автор «предивную Казань»: «Казань … необычною красотою восия», «градъ Казань … хитръ строениемъ», «не обрестися другому такому месту … нигде же точному красотою» (300, 538, 392, 314). Упоминал автор и «о … красоте … града Москвы» (310). Вспомнился автору и град Владимир «со всеми его благими узорочьи … хитрыя его здания и красота его» (302). Новопостроенный Свияжск тоже был «град … красенъ … дивяшеся красоты его» (392). Девицы, женщины и дети обоих народов всегда были красивы, — «красныя отроковицы и жены доброличныя» (526). Царица Анастасия — «яко красная денница» (552). Сумбека: «бе бо образом царица та зело красна … яко не обретеся таковой красной в Казани в женах и в девицах, но и в руских во многих на Москве во дщерях и в женах болярских и княжых» (416). Одеты все были красиво, — и мирные, и ратные: «различно красуяся, другъ друга краснее» (332); «разное украшение их … красно нарядяся» (450). Вещи бли красивы: «кони во утварех … красных» (450); «колымаги … красныя» (422); «красныя ковры срацынския» (550); «красный … шатер … с различными узоры красными … мусиею исписано красно … прехитръ бе видением» (340). Даже убитых автор обозначал как прекрасных: «мнози от обою страну падоша, аки цветы прекраснии» (468). Слышались «гласы прекрасно поющих» (394). Персонажи, естественно, хотели, «да токмо живы были вси и красный свет видели» (520).

Почему автор так напирал на красоту мира и событий, даже ужасных? Потому, что он хотел, чтобы его повесть была красивой, о

чем и заявил с первых строк своего произведения: «Красныя убо и новыя повести сея достоит намъ радостно послушати, о христоимянитим людие» (300).

Больше того, автор хотел, чтобы его повесть была приятной для чтения и слушания, — «сладкой»: «внимайте разумно сладкия сия повести» (300). «Сладостность» же повести заключалась не только в красивости описаний, но и в ритмичности авторского повествования, регулярно возникающей на протяжении всей «Казанской истории» («ритмическую организацию» текста вскользь отметила Н. В. Трофимова).

И действительно, ритмичность возникала оттого, что автор писал преимущественно короткими фразами, а четко ритмичным изложение становилось в случае равенства ударных слов в соседних фразах и при параллелизме их структуры. Самыми употребительными были пары фраз, каждая из пяти ударных слов. Например:

бе́ бо ца́рь по премно́гу мя́ любя́,
и велмо́жи е́го паче ме́ры брегу́ще мя́ (302).

Или:

и обрати́ся боле́знь его́ на главу́ его́
и на ве́рхъ его́ сниде́ непра́вда его́

Не менее часто в повествование вкраплялись параллельные фразы из четырех ударных слов:

и распуди́т, я́ко во́лкъ о́вцы,
и прида́вит, я́ко мыше́й горноста́й,
и прие́сть, аки́ ку́ры лиси́ца

Вряд ли автор на пальцах считал количество ударений во фразах, довольствуясь их относительной ритмичностью на слух. Поэтому в ритмическое изложение вкрадывались различные неправильности, а также неясности деления на фразы.

Но в некоторых случаях, особенно при описании красивых мест или роскошных вещей, поэтическая деятельность автора становилась вполне осознанной, что видно по величине ритмичных отрывков. Вот отрывок с четырьмя ударными словами в каждой фразе. Местность, где расположена Казань:

на се́й стране́ Ка́мы реки́,
конце́мъ прилежа́щи х Болга́рстей земли́,
а други́мъ конце́мъ к Вя́тке и къ Перми́,
зело́ пренарочи́то, и скотопа́жно, и пчели́сто
и вся́кими земляны́ми семяны́ роди́мо,
и овоща́ми преизоби́лно, и звери́сто, и ры́бно,
и вся́кого уго́дия жите́йскаго по́лно (314).

Или вот редкое ритмическое описание с тремя ударными словами в каждой фразе:

теремéцъ стекля́ничной вздéланъ,
свéтелъ, а́ки фона́рь,
злачéными дска́ми покры́т,
в нéм же цари́ца седя́ше,
на всé стра́ны ви́дя (410).

Возможно, автор был в состоянии писать целыми строфами с меняющимся ритмом:

и поидé ца́рь, кня́зь вели́кий
чи́стымъ по́лемъ вели́ким х Каза́ни
и со мно́гими иноязы́чными слу́жащими ему́, —
с ру́сью, и с тата́ры, и с черка́сы, с мордво́ю,
и со фря́ги, и с нéмцы, и ля́хи, —
в си́ле вели́це и тя́жце зело́
трéми пути́ на колесни́цех и на ко́нех,
четвéртым же путéмъ — рéками в ло́дьях,
водя́ с собо́ю во́й
ши́ре Каза́нския земли́ (464).

Даже заголовок «Казанской истории» выглядит как строфа (2—3—2—3—2—3—2):

Сказа́ние въкра́тце
от нача́ла ца́рства Каза́нского
и о бра́нех и о побéдахъ
вели́ких князéй моско́вских
со цари́ каза́нскими,
и о взя́тие ца́рства Каза́ни,
еже но́во бы́сть (300).

Автор стремился к красивой «сладостности» своего повествования независимо от затрагиваемых тем и ценил сладкоречие других людей, прежде всего русского царя («сладокъ речию», «сладостная … словеса московского самодержца» — 360, 474) и русских и казанских вельмож («увещеваху … словесы сладкими» — 416).

Откуда у автора «Казанской истории» могла появиться столь необычная для древнерусской литературы почти что стихотворная манера исторического повествования? На влияние русского фольклора все это как-то не похоже. Рискнем выдвинуть одно предположение. Автор, по его признанию, провел 20 лет в казанском плену при казанском царе Сафа-Гирее и «часто и прилежно» расспрашивал «мудръствующих честнеиших казанцев» и слышал «слово изо устъ от царя … и отъ велмож его» об истории Казани и Руси (302). Это «слово» могло оказаться поэтическим, как было принято на Восто-

ке. В связи с этим хорошо бы сопоставить с «Казанской историей» поэзию казанского поэта М. Х. Мухаммадьяра, смотрителя усыпальницы хана Мухаммад-Амина, а также поэзию Кулшерифа, главы мусульманского духовенства Казани. Оба «вельможи» погибли при взятии Казани в 1552 г.

Как бы то ни было, «Казанская история» родилась как невиданный спаянный «сладостный» литературный цикл, полупоэма на историческую тему.

Встает вопрос: почему только через десять с лишних лет после взятия Казани понадобилось так искусно воспевать это событие? Одно из возможных объяснений: именно в 1560-х годах в Москве стала формироваться официальная, даже, может быть, придворная литература, направленная и на просветительство народа в нужном духе. Автор «Казанской истории», побывавший казанским придворным, посвоему попытался участвовать в этом процессе и, пожалуй, оказался предтечей придворного поэта XVII в. Симеона Полоцкого, его «сладостных» стихотворных циклов и пьес. Но между автором «Казанской истории» и Симеоном Полоцким зияло больше сотни лет, так как процесс формирования придворной литературы был прерван опричниной, кризисом царской власти и Смутой.

«Летописная книжица»: украшенный цикл

Это любопытное произведение внимательно исследовало немало ученых (особенно С. Ф. Платонов, А. С. Орлов, Н. К. Гудзий, О. А. Державина, а в последнее время И.Ю. Серова), которые приписывали «Летописную книжицу» разным авторам, но, кажется, остановились на С. И. Шаховском и на 1626 г. как времени создания произведения. Мы же займемся более поздней Краткой редакцией произведения, подправленного неведомо кем в конце 1620-х годов (этим временем датируется самый ранний из списков Краткой редакции) и превратившегося в отчетливый литературный цикл.

Краткая редакция «Летописной книжицы» делится на девять разделов, разных по величине: 1) начальное изложение, без заголовка: «Царство Московское, его ж именуют от давних векъ Великая Росия…» — 358; 2) «Повесть сказуема о томъ прозванномъ царевиче Дмитрее» — 366; 3) «Укоры и поносы оному проклятому Ростриге…» — 376; 4) продолжение «Повести сказуемой», без заголовка: «Оставимъ ж сия и возвратимся на первая» — 378; 5) горестные восклицания и вопрошания: «Оле, великое падение бысть и убийство!…» — 408; 6) продолжение «Повести сказуемой», без заголовка: «И тако разрушенна бысть превеликая Москва…» — 410; 7) «Напи-

сание вкратце о царех московских и о образехъ ихъ…» — 422; 8) стихотворное «Двоестрочие» — 424; 9) автор о себе, без заголовка: «Изложена бысть сия книжица летописная … Семеном Шеховскимъ…» — 426 (ПЛДР: Конец XVI — начало XVII веков / Текст памятника подгот. е. И. Дергачева-Скоп. М., 1987).

Основу «Летописной книжицы» составила «Повесть сказуема», что и засвидетельствовано в виршевом «Двоестрочии»:

Изложена бысть сия летописная книга
О похождении чюдовского мниха (424).

Вся «Повесть сказуема» составлена из эпизодов, обычно отделяемых друг от друга обозначениями последовательности событий («и посемъ», «и потом», «в то жъ время», «помалу ж», «малу ж времени минувшу» «последи же», «во един жь день», «в десятый же день» и т. п.), в том числе описаниями наступившего времени суток или времени года («наутро», «уже зиме прошедши»). Кроме того, эпизоды нередко отделены бывают упоминаниями о слышании вестей («слышано бысть сия», «вниде же сие во уши») и просто при переходе к уже упомянутым персонажам («той ж преждереченный», «впредреченныи ж»).

Все эти разнообразные, но лаконичные вступительные фразы свидетельствуют о старании автора Краткой редакции составлять единый связный рассказ, а не резко членить текст на эпизоды.

Исследователи уже давно отметили склонность С. И. Шаховского к литературному украшательству своего труда, что сохранилось и в Краткой редакции «Летописной книжицы». Украшений, действительно, множество; однако они скромны и не очень заметны. Автор часто использовал лишь одиночные усиления, редко когда заполняющие всю фразу или весь эпизод; вот редкий пример: «составиша брань *велию зело*. И тако бысть брань по двою дню *непременно*, *много* падения бысть и убийство *великое*… ополчениемъ *жестоким* нападоша … *безчисленно* людей побивают» и т. д. (388).

Исключительно часто автор употреблял рифмованные фразы, как правило, только двустрочные, с глагольными рифмами, но с разным количеством слов в строке, — как получилось сказать. Только иногда вдруг составлялось что-то похожее на силлабическое стихотворение. Так, уже в начале можно обнаружить наборы из трех-, четырех- и пятисловных двустрочий:

и в канбаны тяжкия бити,
и молебныя гласы приносити (364);

во уши его ложное приношаху,
радостно того послушати желаху (362);

уклони мысль свою на крестьянъское убиение
и простре десницу свою на несытное грабление (360).

Реже всего употреблялись сочетания определений, притом всегда только двойные, не больше, — типа «тихо и безмятежно», «здраво и весело», «злохищный и прелестный», «скверно и нечисто» и т. п.

Цель автора состояла в придании лишь легкой выразительности своему книжному изложению, и то лишь местами, потому что главной заботой автора была связность всех рассказов в непрерывное целое с начала и до конца. Поэтому все произведение пронизывали сквозные повторы различных выражений («семо и овамо», «никако сего ужасеся», «воздвигоша гласы своя», «простре руку свою», «повеле войску своему препоясатися на брань … и спустиша брань велию зело», «кровавыи мечи» и пр.).

Характерно, что автор не вдавался в подробности многочисленных сражений, а заменял их одним и тем же штампом (типичный пример: «И дань плитъ жесточайше … падают трупия мертвых семо и овамо … усты меча гоня… И покрыся земля нощною тмою, и тако преста брань» — 370. Ср. 372, 386, 388, 390, 396, 402, 416). С. И. Шаховской, судя по его биографии, был хорошо знаком с военным делом. Однако в данном случае он, по-видимому, предпочитал «кратким словомъ рещи» (ср. 360, 386, 426) только о главной последовательности событий Смуты.

Краткая редакция «Летописной книжицы» тем более усилила эту тенденцию к осмыслению именно общей истории Смутного времени в целом и превратилась в слитный нарядный литературный цикл, в своего рода праздничный стенд, посвященный прошедшим событиям, — ведь исторический труд в то время не мыслился без традиционных экспрессивных украшений.

Заметки о циклах в «Житии» протопопа Аввакума и в «Пустозерском сборнике»

После почти столетней череды работ о литературном творчестве Аввакума (от исследований В. В. Виноградова, В. Е. Гусева, А. Н. Робинсона, Д. С. Лихачева, Н. С. Демковой, В. С. Румянцевой, В. В. Колесова, А. С. Елеонской, М. В. Плюхановой и до сравнительно недавних работ Д. С. Менделеевой и О. А. Туфановой) осталась возможность вносить лишь небольшие добавления в характеристику Аввакума как писателя.

Что интересного может дать изучение циклов рассказов в «Житии» Аввакума? В том, что «Житие» (берем редакцию А) было составлено именно из циклов, сомнений нет. Большинство своих рассказов Аввакум выделял специфическими вступительными выражениями («егда», «таже», «в то же время», «посем», «потом», «после того», «тут же» и пр.) и нравоучительными концовками, поминая и восхваляя Бога и Христа или проклиная «никониан». Эти рассказы Аввакум называл «повестями». Рассказы-«повести» Аввакум группировал на какую-нибудь тему, — то о затмениях солнца, то о преследованиях себя «начальниками», то о бедах в сибирской ссылке, то об исцелении «бешеных», то об уговорах его в Москве властями, то о казнях сторонников раскола и др. Рассказы внутри цикла связывались также сходными деталями и сходной, но варьирующейся фразеологией. Рассказы внутри цикла отделялись друг от друга и одиночными рассказами-отступлениями на иную тему.

Циклическая структура повествования видна уже с самого начала собственно «Жития», — например, в цикле из пяти рассказов об агрессивности Аввакумова окружения почти каждый рассказ имеет сравнительно четкие границы — начало и концовку: «А се по мале времени» — «а я молитву говорю в то время»; «таже … во ино время» — «благодать … да будет!»; «в то же время» — «так-то Бог строит своя люди»; «на первое возвратимся. Таже» — «и так-то Господь гордым противится, смиренным же дает благодать»; «после паки» — «везде от дьявола житья нет» (Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения / Текст «Жития» подгот. В. Е. Гусев. Иркутск, 1979. С. 24—26).

И главное, эти рассказы связывались в реальный цикл благодаря повторению сходных экспрессивных выражений: «начальник … воздвиг на мя бурю» — «дьявол и паки воздвиг на мя бурю»; «ин начальник … на мя рассвирепел» — «ин начальник на мя рассвирепел»; «велел меня бросить в Волгу» — «меня … бросили под избной угол»; «до смерти меня задавили» — «замертва убили»; «аз прибрел к Москве» — «аз же сволокся к Москве» и т. д.

Особенностью получившихся циклов в «Житии» была резкая неожиданность сюжетов внутри цикла, хотя рассказы Аввакум подбирал на одну общую тему. Так и в вышеприведенном цикле о нападениях на Аввакума: один начальник, по-видимому, насильник («у вдовы начальник отнял дочерь»); другой начальник — кусается, как пес; третий — сторонник «новизы» («велел благословить сына своего … бритобратца», имевшего «блудолюбный образ»); четвертый начальник — вдруг раскаивается и пр.

Не трудно убедиться, что прямых источников у Аввакума не было: в отличие от циклов в старых летописях циклы в «Житии» Аввакума разнообразны, а в отличие от циклов в традиционных житиях с чудесами рассказы Аввакума внутри цикла сюжетно неожиданны. Правда, начиная с XV в. эпизодически уже появлялись повести с сюжетно неожиданными эпизодами из жизни героя («Повесть о Дракуле», «Повесть о Петре и Февронии», «Повесть о Горе-Злочастии»), но никакой непосредственной связи у Аввакума с этими повестями не было.

Главной причиной своеобразия Аввакума явилась небывало тесная близость к слушателям и читателям его «Жития», давно замеченная исследователями. Ведь писал Аввакум свое «Житие», в первую очередь, для своего соседа в пустозерской ссылке старца Епифания и для некоего «раба Христова», а также для хорошо знакомых ему сподвижников.

Добавим, что Аввакум явно старался, чтобы его читателям и слушателям не становилось скучно («аще не поскучите послушать, … и то возвещу вам» — 49), и потому регулярно сокращал изложение («аз кратко помянул»; «тово всево много говорить»; «много писано было»; «кое-что было»; «говорить о том полно» и т. п.), а также извинялся перед слушателями при необходимости продолжить повествование (например: «простите…, — еще вам… побеседую» — 67; «простите меня… а однако уже розвякался, — еще вам повесть скажу» — 72).

Каждый рассказ в цикле, как правило, был внутренне контрастен (склонность Аввакума к контрастам и противопоставлениям отметила Н. С. Демкова). Но все они, кажется, восходили к общей идее: течение жизни, по Аввакуму, неожиданно и непредвидимо (ср.: «что Бог даст, то и будет» — 43, редакция В; «то ведает Он, — воля Ево» — 56).

Но самое любопытное вот что: все циклы, все «Житие» пронизывали одинаковые сквозные словесные и фразеологические повторы. Укажем четыре самых частых экспрессивных мотива. Буквально все «Житие» «прошивает» мотив плача: от горя, от жалости или от раскаяния плачут и рыдают, «плачючи живут» почти все персонажи «Жития», даже некоторые «никониане», в том числе самые злобные. Плакали подолгу («часа с три плачючи» — 20; «часа с три плачет» — 57; «рыдав на мног час» — 68; «и ходит, и плачет, а с кем молыт … яко плачет» — 58; «плакать стала всегда» — 73; и пр.).

Другой сквозной мотив: персонажи «бредут» в прямом и в переносном смысле («побрели, амо же Бог наставит» — 24; «бредет-бредет, да и повалится» — 38; «и так далеко забрел» — 45; «бреду-таки впредь» — 56; и мн. др.).

Третий мотив: Аввакума все время «бросают» и «кидают» («в темницу … бросили» — 20; «на чепи кинули в темную полатку» — 28; «на беть кинули … кинули меня в лотку … в тюрьму кинули» — 32; «велел кинуть в студеную тюрьму» — 34; и т. д.)

Четвертый, патетически варьируемый мотив — смерть («отъиде к Богу … скончалися богоугодне» — 23; «скончались о Христе Исусе» — 58; «от земных на небесная взыде … пошел себе ко Владыке» — 62; «присвоит к себе жених небесный в чертог свой» — 54; «венец тернов на главу ему там возложили … и уморили» — 28; и т. п.).

За этими мотивами стояло у Аввакума ощущение «лютого времени», трагической обреченности «правоверных» (подробнее см. в монографии: Туфанова О. А. Творчество Аввакума: Поэтика трагического. М., 2007). Аввакум всех их жалел — все они у него «миленькие».

Но с точки зрения циклообразования «Житие» Аввакума превратилось, так сказать, в единый мега-цикл с развивающимся сюжетом, разносторонне содержательный, где нашлось место разным иным сквозным мотивам, — в том числе ободряющим и умиротворенным. Так, Аввакум постоянно обращался к теме людской «доброты»: «много добрых людей знаю» (57); «учинились добры до меня» (25); «каковы были добры!» (48); «и тогда мне делал добро» (29); «гораздо Еремей разумен и добр человек» (42); «доброй прикащик человек» (45); и др. Свои отчаянные рассказы Аввакум нередко завершал успокоительно: «на душе добро» (33); «да уж добро, — быть тому так» (63); «ей, добро так» (69); «ино и добро» (72).

Многолинейность рассказов «Жития» недаром навела некоторых исследователей (В. Е. Гусев, В. В. Кожинов) на сходство этого сочинения с романом. Однако цикличность как литературная форма получилась у Аввакума в известной степени еще неосознанно, и корни ее, наверное, надо искать в еще неисследованной манере устных повествований у старообрядцев того времени.

И вот что еще интересно: мегациклическое «Житие» Аввакума, в свою очередь, вошло в состав мини-цикла произведений в «Пустозерском сборнике», где вслед за «Житием» Аввакума (редакция В) следовали «Житие» Епифания» и комментарии Аввакума к библейской книге Бытие. Сочинения Аввакума и Епифания, несмотря на их несходство, все-таки связались в некий мини-цикл благодаря перекличке мотивов и выражений. Это особенно заметно в началах и концовках повествований об их жизни. Так, и Аввакум, и Епифаний начали свои сочинения с упоминаний о месте рождения, о родителях и их смерти, о переселении и о продолжи-

тельности церковной деятельности. Аввакум: «Рождение же мое … в селе Григорове. Отецъ ми…, мати… Потом мати моя овдовела… Посем мати моя отъиде к Богу… Аз же от изгнания преселихся во ино место» (Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Епифания / Текст «Жития» Аввакума подгот. Н. С. Демкова. Л., 1975. С. 17—18). Епифаний: «Родился я в деревне. И как скончалися отецъ мой и мати моя, и азъ, грешный, идох во град некий … и идох … во святую обитель Соловецкую» (Там же / Текст «Жития» Епифания подгот. Н. Ф. Дробленкова. С. 81).

Затем о продолжительности церковной деятельности. Аввакум: «Рукоположен во дьяконы двадцети лет з годом; и по двум летех в попы поставлен; живыи въ попехъ осмь летъ … тому дватцеть летъ минуло, и всего тритцеть летъ, как священъство имею» (18). Епифаний: «…возложили на мя святый иноческий образ. И в том иноческом образе сподобил мя Бог быти… пять лет, и всего двенатьцать летъ былъ у нихъ» (81).

Сходны и окончания обоих «Житий». Аввакум: «Ну, старецъ, моево вяканья много веть ты слышалъ … напиши и ты … слушай ж, что говорю … а мы за чтущих и послушающихъ станемъ Бога молить» (80). Епифаний: «А я, грешной, долженъ о васъ молитися — о чтущих, и о слушающих, и о преписующих сие» (окончание первой части, 91); «ну, чадо мое … сказано тебе мое житие … и ты твори тако же. Да и всемъ то же говорю … чтущии и слышащии сия вся» (окончание второй части, 137—138).

Переклички иных тем с их фразеологией также связывают оба «Жития». Вот оба узника в темнице. Аввакум: «Таже осыпали нас землею» (59). Епифаний: «осыпаша в темницах землею» (131).

Очень похожи рассказы о снах. Аввакум: «Время ж яко полнощи… И падох на землю … и забыхся лежа … а очи сердечнии при реке Волге. Вижу… Юноша светелъ … отвещал… И я … рассуждаю… И что будеть, плавание?» (18—19). Епифаний: «мнитъ ми ся в полунощи, возлегшу ми опочивати … и сведохся абие въ сон мал. И вижю … сердечными очима… старецъ Ефросин… Аз же … помышляя в себе… Что хощет быти се?… Преподобный же Ефросин светлым лицем … рече ми…» (118). В «Житии» Ефросина не раз повторяются аналогичные рассказы о снах с теми же вопросами: «Что се бысть?» (123); «что се хощет быти?» (127); «что се будет видение?» (133).

Наконец, мелкие соответствия можно найти в разных местах обоих «Житий». Например, о бесах. Аввакум: «единъ бесъ в хижу мою вошед … и исчезе» (71); Епифаний: «внидоша в келию ко мне два беса … и не весть камо ищезоша» (86). О бесноватых, — Авва-

кум: «Соблудилъ в велик день … да и взбесился. Жена ево сказывала» (65); Епифаний: «соблудил со женою своею… О сем сказа жена его последи. Бесъ же … до смерти удавилъ» (83). Моление к небу: «а я, на небо глядя, кричю: “Господи…”»; «и кричю: “Владычице…”» (Аввакум, 28, 32); «и начахъ вопити къ Богороице, зря на небо» (Епифаний, 85).

Как объяснить эти сходства? Вроде бы они указывают на зависимость Епифания от Аввакума. Ведь в «Житии» Епифания обнаруживаются параллели к разным редакциям «Жития» Аввакума. Так, только в редакции В у Аввакума находится рассказ со фразой: «А се согреяся сердце мое во мне, ринулся с места…» (74). У Епифания: «И возгореся сердце мое … и ударился три кона о землю» (129). Зато в редакции В нет, а в редакции А есть обращение Аввакума к единомышленникам: «Ну-тко, правоверне, … вот тебе царство небесное…» (65—66). Сходно у Епифания: «Ну, чадо. Вот тебе сказано…» (121).

Однако в общей массе сильно различающихся текстов «Житий» Аввакума и Епифания отмеченные сходства настолько мелки и немногочисленны, да и не похожи дословно, что вернее было бы предположить лишь небольшое взаимовлияние агиографов друг на друга и, скорее, преобладающее воздействие некоей устной повествовательной традиции у старообрядцев на обоих авторов, которые и писали-то свои сочинения, в сущности, одновременно. Эта традиция (ее надо изучать на более широком материале) была порождена потребностью изъясняться просто и понятно, о чем в «Пустозерском сборнике» признавались и Аввакум, и Епифаний. Аввакум специально оговаривал после своего «Жития» и комментариев к книге Бытия, которые служили образцами простого стиля: «не позазрите просторечию нашему … виршами философскими не обыкъ речи красить… Я и не брегу о красноречии» (112). Епифаний придерживался той же позиции: «не позазрите … простоте моей, понеже грамотикии и философии не учился… А что скажу вам просто, и вы … исъправте» (81), «ну, чадо, … не позазри простоте моей, понеж азъ грамотики и философии … не учился… И что обрящеши просто и неисъправлено, и ты собою исправъ» (114. То есть в отличие от Аввакума Епифаний все-таки не всецело был предан совсем простому стилю, — это и видно из его призывов «исправлять» написанное и из текста самого «Жития»).

В целом же, «Жития» Аввакума и Епифания в «Пустозерском сборнике» знаменовали появление циклов свободного типа, сознательно связанных в основном только тематически и идейно.

В общем, циклы в древнерусской литературе существовали всегда, но очень менялись социально.

Часть 3

СРЕДСТВА

7. «Опредмечивание» абстрактных понятий и поэтика превращений в древнерусских произведениях XI—XII вв.

Поиски столь ценимых нами образных явлений в древнерусских текстах приводят нас к любопытному факту, — к «опредмечиванию». Под «опредмечиванием» мы понимаем смысловое превращение абстрактного объекта в предметный объект, воображаемое автором произведения и выраженное в тексте при сочетании абстрактных или отвлеченных существительных с предметными глаголами (при условии, что предметный смысл глагола не заменился абстрактным). Подобные образные превращения — это не сравнения, не метафоры, не символы, а особое явление поэтики, мало изученное, на которое мы обратим внимание на примере тех памятников XI—XII вв., где этот феномен представлен наиболее обильно.

Главная наша задача — доказать, что образные превращения на уровне словосочетаний действительно существовали в поэтике древнерусских произведений.

«Слово о Законе и Благодати» Илариона

В «Слове о Законе и Благодати» много символики, и поэтому прежде всего скажем о различии смысла символического и смысла предметно-образного. Так, «Слово» свое Иларион завершил пожеланием князю Ярославу Мудрому: «пучину житиа преплути, и въ пристанищи небеснааго заветриа пристати, невредно корабль душевныи — веру — съхраньшу, и съ богатеством добрыими делы, безъ блазна же, Богомь даныа ему люди управивьшу, стати непостыдно пред престоломъ вседержителя Бога» (Идейно-философское наследие Илариона Киевского. М., 1986. Ч. 1 / Текст памятника подгот. Т. А. Сумникова. С. 35). Приведенный отрывок имел у Илариона одновременно двойной смысл, — символический (обозначение качества объекта) и смысл образный (превращение абстракции в предмет). Символический смысл понятия «жизнь»: пучина — символ опасности земной жизни; тихое пристанище — символ жизни небесной; корабль — символ духовности человека; перевозимый богатый груз — символ

добрых дел и т.д. Общий иносказательный смысл отрывка: торжественно-риторическое пожелание Илариона князю жить благочестиво и после кончины быть принятым на небеса.

Предметно-образный же смысл этого отрывка был иным: жизнь человека превратилась в плавание и представлялась Илариону в виде картины благополучного путешествия корабля по морской пучине к безветреному порту с сохранением экипажа и богатого груза.

Объяснить оба смысла приведенного отрывка нетрудно. Символическое иносказание отразило риторический пафос проповедника, а предметно-образное превращение жизни в плавание появилось для придания яркости пожеланию Илариона.

Среди множества абстрактных понятий, использованных Иларионом в «Слове», более 30 понятий (а это немало) имели образные оттенки и превращались во что-то предметное. Чаще всего, в соответствии с главной темой «Слова», Иларион повторял понятия «благодать», «закон», «вера», и у каждого из этих понятий выделялся свой предметно-образный мотив. Благодать напоминала некое живое существо, «биографию» которого обозначил Иларион: благодать ожидала «времене сънити ми на землю»; затем на земле «родися благодать» как человек («сынъ») и понемногу росла («еще не у благодать укрепила бяаше, нъ дояшеся … егда же уже отдоися и укрепе, и явися благодать Божия всемъ человекомъ въ Иорданьстеи реце»); появились у благодати дети «(видевши ж свободьная благодеть чада своа христианыи»); и благодать с земли обращалась к Богу («възъпи къ Богу») (15—16).

Однако к созданию единого образа благодати Иларион вовсе не был расположен. Благодать у него то вдруг становилась водой или вином («и Христова благодать всю землю обятъ и, яко вода морьскаа, покры ю … дождь благодетныи оброси» — 18—19); «вливають … вина … благодетьна въ мехы» — 23); то благодать испускала сияние («лепо бо бе благодати … на новы люди въсиати» — 23); то благодать превращалась в солнце («человечьство … въ благодети пространо ходить … при благодетьнеим солнци» — 17). Разные образные мотивы Иларион находил от случаю к случаю с одной целью: подсобными элементами образности сделать ярким иносказательный смысл своей речи.

То же происходило при упоминаниях веры и закона.

Самым же распространенным предметно-образным мотивом у всей массы абстрактных понятий в «Слове» являлось их превращение в живительную жидкость («еуагельскыи же источникъ наводнився, и

всю землю покрывъ, и до насъ разлиася … вънезаапу потече источникъ еуагельскыи, напаая всю землю нашу» — 23—24; «пиемъ источьникъ нетлениа» — 25; «испи памяти будущая жизни сладкую чашу» — 29; «дождемь Божиа поспешениа распложено бысть» — 34; и пр.). Как это объяснить?

Иларион в своем «Слове», судя по «опредмечиванию» понятий, выразил оптимистическое ощущение всеобщего благополучия («възвеселятся и възрадуются языци» — 26). Поэтому понятия с отрицательным смыслом получили образные обозначения мертвящего зноя, сухости и гибели (например: «идольскому зною исушивъши» — 24; «законъное езеро прасеше» — 23; «оттрясе прахъ невериа» — 27). Соответственно свет побеждал тьму, жажда утолялась питьем, засуху прекращал дождь и т. п.

Представление о благополучии Руси Иларион выразил, также превратив положительные абстрактные понятия в обозначения свежей чистоты и ладной одежды и обуви (например: «правдою бе облеченъ, крепостию препоясанъ, истиною обутъ, съмысломъ венчанъ, и милостынею, яко гривною и утварью златою красуяся» — 34. Еще: «въ нетление облачить» — 19; «въ лепоту одеша» — 28—29). И напротив, отрицательное с себя снимали («съвлече же ся… и съ ризами ветъхааго человека съложи тленънаа» — 27).

«Опредмечивание» абстрактных понятий Иларионом наверняка было связано с библейской и византийской литературной традицией; но отчего так густо такая образно-иносказательная манера изложения заполнила «Слово о Законе и Благодати»? На этот вопрос ответил сам Иларион, предупредив, что он повествует, очевидно, в новой для Руси, очень учено-философской манере, заставляющей думать, для интеллектуальной элиты, для подготовленных слушателей и читателей («ни къ неведущиимъ бо пищемъ, нъ преизлиха насыштьшемся сладости книжныа» — 14), однако ради ясности восприятия говорит, «опредмечивая» абстракции. «Слово о Законе и Благодати» Илариона свидетельствует о существовании, хоть и не самостоятельных и очень специфических, элементов образности с самого начала оригинальной (непереводной) древнерусской литературы.

«Сказание о Борисе и Глебе»

После «Слова о Законе и Благодати» прошло больше полувека, и обильное «опредмечивание» абстракций дало знать о себе в «Сказании о Борисе и Глебе», но «опредмечивание» абстрактных понятий,

обозначавших преимущественно настроения и чувства человека. Чаще всего, опять-таки в связи с главной темой этого произведения, анонимный автор «опредмечивал» печаль и тугу.

Вот, например, высказывание Бориса о печали: «къ кому сию горькую печаль простерети?» (Жития святых мучеников Бориса и Глеба и службы им / Изд. подгот. д. И. Абрамович. Пг., 1916. С. 29). Главный смысл словосочетания «печаль простерети», разумеется, переносный (поделиться с кем-нибудь своим горем), но некоторый предметно-образный оттенок вносил глагол «*простерети*», который в книжности обычно ассоциировался с протягиванием рук: распространенность данной фразеологической ассоциации хорошо (репрезентативно) демонстрируют произведения конца XI — начала XII в., современные «Сказанию о Борисе и Глебе», — «Повесть временных лет», «Чтение о Борисе и Глебе», «Житие Феодосия Печерского»; и др. (а также «Успенский сборник» в целом). Там этих примеров, особенно простирания рук, множество. Так что в словосочетании «печаль простерети» печаль скрыто и слабо мыслилась автором как объект, протягиваемый руками персонажа. Тем более что руки этого персонажа упоминались перед данной фразой: «своима рукама съпряталъ». Словосочетание «печаль простерети» у автора «Сказания» не являлось символом, но относилось к иной категории поэтики, — неявному превращению абстрактного понятия в предмет в момент высказывания: печаль на миг стала представляться материальной вещью или горьким веществом, протягиваемыми по направлению к кому-либо.

Нельзя исключить, что выражение «печаль простерети» возникло у автора по аналогии с традиционным выражением о возложении своей печали на Бога (ср.: «печаль свою на Бога възложь»; «вьсю печаль свою възвьрзи къ Богу» — Успенский сборник XII—XIII вв. / Изд. подгот. О. А. Князевская, В. Г. Демьянов, М. В. Ляпон. М., 1971. С. 197, 101). Автора «Сказания» привлекла экспрессивность и яркость выражения «горькую печаль простерети» (сравнительно с нейтральными выражениями «поведать о печали», «сказать о печали»). Средством выразительности дополнительно служил пространственный оттенок (наряду с предметным оттенком) в высказывании «къ кому … печаль простерети: къ брату ли?» (ведь брат находился далеко, и Борис со свой печалью еще только шел к брату: «къ кому прибегну… Се да иду къ брату моему» — 29—30).

Второй случай «опредмечивания» печали в «Сказании» тоже относился к Борису: «И узъреста попинъ его и отрокъ, иже служааше ему, и видевъша господина своего дряхла и печалию *облияна* суща

зело» (34—35). Глаголы «облияти», «обливати», «разливати» традиционно ассоциировались с разлитием жидкости (ср. «Успенский сборник»: «водою облияти», «росою обливаше» — 241, 214), но чаще всего ассоциировались с разлитием слез (ср. в «Сказании» о Борисе же: «вьсь сльзами облиявъся», «сльзами разливаашеся вьсь» — 36, 31), а слезы ассоциировались с лицом (см. в «Сказании» о Борисе: «лице его вьсе сльзъ испълнися, и сльзами разливаяся»; о Глебе: «сльзами лице си умывая … вьсь сльзами разливаяся» — 29, 41). Так что выражение «печалию облиян» имело предметный оттенок у автора «Сказания», и печаль на миг превращалась в жидкость и ассоциировалась с лицом персонажа, облитым слезами. Ассоциация «печаль — льющиеся слезы» наверняка традиционная (ср. в «Успенском сборнике»: «излееве печаль очима» — 400). Выражение «печалию облияна суща зело» понадобилось автору тоже благодаря своей выразительности и экспрессивности (на фоне нейтральных выражений «печалитися», «быьти в печали»).

Третий случай «опредмечивания» печали относился уже к «туге» Глеба: «туга състиже мя» (40; в других списках — «постиже»). Глаголы «състиже», «постиже» в данной ситуации обозначали «настичь кого-то или что-то кем-то» (ср. в «Успенском сборнике»: Феврония «ишедъ … и постигъши множьство много женъ … и постиже Фамаиду на пути» — 239; Феодосия «въскоре текъше, постигоша патриаръшьскыи́ домъ» — 252. Ср. еще в «Повести временных лет»: «постиже и́ ту и победи» — ПСРЛ. М., 1997. Т. 1 / Текст летописи подгот. е. Ф. Карский. Стб. 146, под 1021 г.). Туга в выражении «туга състиже мя» неотчетливо представала неким агрессивным существом, настигшим персонажа или даже напавшим на него. Конечно, и этот предметный оттенок был традиционным (ср. в «Успенском сборнике»: «ни едина бо туга прикоснеть ся сущихъ въ корабли»; «бедьно дело постиже ны … приближая ся къ нама» — 291, 181). Выбор выражения понятен: «туга състиже мя» ярче и экспрессивнее, чем «я тужу».

Автор «Сказания» употреблял и иные, не «опредмечивающие», но экспрессивные выражения, относившиеся к печали (например: «И бяаше … въ тузе и печали … И бяше сънъ его въ мънозе мысли и въ печали крепъце, и тяжьце, и страшьне» — 33). При этом автор все же, вероятно, ощущал, что выражения о печали с предметно-образным оттенком наиболее экспрессивны, и поэтому вспоминал них в самые острые, можно сказать, театрализованеные моменты своего повествования, когда печальные персонажи появлялись на публике или горевали при возбужденных зрителях.

«Сказание» наполнено множеством выражений, «опредмечивающих» абстрактные понятия. Так, душу и сердце автор обозначал как некие замкнутые пространства («въ души своеи стонааше» — 31; «глаголаше въ сьрьдци своемь … полагая вь сьрьдци» — 30; «въниде въ срьдце его сотона» — 38); или как существа, вещи или орудия («вижь скърбь сьрдьца моего и язву душа моея» — 41; «сердце ми горить» — 29; «душю изимающе» — 40; «предавъ душю свою въ руце Бога жива» — 37; «вижь съкрушение сьрдьца» — 42; «възнесеся срьдьцьмь» — 43; и т. п.). Некоторые абстракции становились жидкостями («почьреплють ицеление» — 50; «милость твою излеи» — 51). Довольно много абстрактных понятий выступало в роли агрессивных существ («жалость … сънесть мя, и поношения … нападуть на мя» — 38; «рана … приступить къ телеси твоему» — 50; «болезни вьси и недугы отъгонита» — 49; «убежати от прельсти» — 35; и пр.).

Мы не станем углубляться в область очень древних мифологических представлений славян о ныне абстрактных понятиях. Отметим только, что «Сказание о Борисе и Глебе» свидетельствует о том, что элементы образности стихийно проникали в произведение в моменты сильной экспрессии автора. Поэтому образное «опредмечивание» абстракций редко встречалось в произведениях на ту же тему, но иных по стилю: в фактографичной летописной статье «Об убьеньи Борисове» и в суховато-учительном «Чтении о Борисе и Глебе» Нестора.

В отличие от пафосного «Слова о Законе и Благодати» Илариона, в «Сказании о Борисе и Глебе» эмоциональное «опредмечивание» абстракций осталось отрывочным и не связалось в единое смысловое целое, в «образ мира». Эту дробность образных мотивов можно объяснить как следствие литературной работы автора, — предположив, что «Сказание» было составлено из разнородных кусков. Но тут необходим особый текстологический анализ «Сказания». Однако недаром в «Сильвестровском сборнике» XIV в. разнородность «Сказания» была продолжена, и в «Сказание» кто-то дополнительно вставил отрывки из «Повести временных лет» под 1015—1018 гг.

«Слово о полку Игореве»

В конце XII в. в «Слове о полку Игореве» случаев «опредмечивания» абстрактных понятий, их превращения в материальные предметы или существа, стало еще больше, чем в «Сказании о Борисе и Глебе» (70 или более). Чаще всего, в соответствии с темой «Слова», автор «опредмечивал» такие понятия, как «туга, печаль, тоска, труд, жалость», а также «мысль» и «слава». Туга представала в «Слове»

растением. Например, во фразе «чръна земля подъ копыты костьми была посеяна, а кровию польяна, тугою взыдоша по Рускои земли» (Слово о полку Игореве / Изд. подгот. д. С. Лихачев, Л. А. Дмитриев, О. В. Творогов. Л., 1967. С. 48), битва превращалась в посевную работу, поле битвы превращалось в плодородный чернозем, конские копыта — в мотыги, кости — в семена, а интересующая нас туга представала растительными всходами.

Но затем в тексте «Слова» туга милолетно вдруг становилась чем-то вроде агрессивного существа («туга умь полонила» — 50), а потом — каким-то предметом, напоминающим пробку («тугою имъ тули затче» — 55). Тоска и печаль, в свою очередь, оказывались жидкостями («тоска разлияся по Рускои земли, печаль жирна тече средь земли Рускыи» — 49); «трудъ» (то есть та же печаль) превращался в вещество, растворимое в вине («чръпахуть ми синее вино, съ трудомь смешено» — 50); а жалость объявилась страшным существом («Жля поскочи по Рускои земли, смагу людемъ мычючи въ пламяне розе» — 49). Постоянного превращения понятия в один и тот же объект в «Слове» не предусматривалось.

Такое же разнообразие превращений демонстрировали понятия «мысль» и «слава». Мысль, правда, не очень отчетливо, то ли покрывала древо или даже становилась древом («растекашется мыслию по древу»; «скача, славию, по мыслену древу» — 43, 44); то мысль выступала в роли реального орудия реально совершаемого полета («мыслию ти прелетети, отня злата стола поблюсти» — 51; «храбрая мысль носитъ ваю умъ на дело, высоко плаваеши на дело … на ветрехъ ширяяся» — 52); то мысль использовалась как средство землемерия («Игорь мыслию поля меритъ отъ великаго Дону до малаго Донца» — 55).

То же происходило со славой, которая, уже совсем неотчетливо, мыслилась сначала неким ущербным предметом («свивая славы» — 44; «притрепа славу», «разшибе славу» — 53); затем слава превратилась во что-то вроде звонящего колокола («звенить слава въ Кыеве» — 44; «звонячи въ прадеднюю славу» — 51); а потом слава предстала каким-то живым существом («слава на судъ приведе … зелену паполому постла» — 48).

Автор «Слова о полку Игореве» стремился ко многообразию предметных превращений. Больше всего абстрактные понятия в «Слове» превращались в материальные вещи. Например, души воинов напоминали шелуху от зерна («снопы стелютъ головами, молотятъ чепи харалужными, на тоце животъ кладутъ, веютъ душу отъ тела» — 54); душа же князя являлась наружу в виде роняемого жем-

чуга («изрони жемчюжну душу изъ храбра тела чресъ злато ожерелие» — 53). Княжеское слово становилось роняемым золотом («изрони злато слово» — 51). «Крамола» превращалась в металл («мечемъ крамолу коваше» — 48). Крик использовался как ограда («дети бесови кликомъ поля прегородиша, а храбрии русици преградиша чрълеными щиты» — 47). Даже тьма материализовалась в покрывало («тьмою … воя прикрыты» — 44; «Олегъ и Святославъ тьмою ся поволокоста» — 51). И т. д. и т. п.

Абстрактные понятия превращались также в жидкости (например: «грозы твоя по землямъ текутъ» — 52) и в растения («сеяшется и растяшеть усобицами» — 48), но особенно эффектно — в живые существа («въстала обида … вступила девою на землю … въсплескала лебедиными крылы…, плещучи, убуди жирня времена … уже лжу убудиста…» — 49; «веселие пониче» — 50; и пр.).

Превращения в «Слове» были универсальными и охватывали не только абстракции. Природные явления превращались в живых существ, наделенных чувствами («ночь стонущи» — 46; «ничить трава жалощами» — 49; «уныша цветы жалобою» — 55) или превращались в активных деятелей (например, в плаче Ярославны ветер метал стрелы «на своею нетрудною крилцю», веял «подъ облакы», лелеял «корабли на сине море», развеивал «веселие по ковылию»; Днепр-Словутич пробивал «каменныя горы» и тоже «лелеялъ» корабли; солнце, словно руки, «простре горячюю свою лучю» на воинов — 54—55. И ветер, и Днепр, и солнце Ярославна называла господами. В других местах «Слова» Дон по-человечески «кличетъ и зоветъ князи» — 52. А Донец становится нянькой: лелеет князя «на влънахъ, стлавшу ему зелену траву на своихъ сребреныхъ брезехъ … стрежаше è» — 55. Солнце же «тъмою путь заступаше» Игорю с войском — 46; то есть тьма превращалась в нечто вроде загородки, созданной солнцем. И т. д.).

Мало того, предметы людского обихода и воинского быта тоже вели себя, как живые: струны Бояновых гуслей, а также половецкие телеги превращались в «стадо лебедеи» (44), «крычатъ … рци, лебеди роспущени» (46). Стяги и копья что-то произносили: «стязи глаголютъ» (47); «копиа поютъ» (54). Крепостные стены печалились: «уныша бо градомъ забралы» (50).

Наконец, люди превращались в животных: «Боянъ … растекашется … серымъ вълкомъ по земли, шизымъ орломъ подъ облакы» (43); Игорь «поскочи горнастаемъ къ тростию, и белымъ гоголемъ на воду … скочи … босымъ влъкомъ и потече по лугу Донца, и полете соколомъ подъ мьглами, избивая гуси и лебеди…» (55). Тут автор использовал не сравнения и не метафоры, переносящие на человека не-

которые черты животных и создающие образ-«кентавр», но на время заменил человека животным, обратил человека в животное. Если в некоторых лаконичных случаях еще можно сомневаться в том, что не к метафорам ли, к сравнениям или к символам обращался автор «Слова», то при пояснительных упоминаниях звериных или птичьих примет автором ясно наблюдалось полное превращение героев в животных как оригинальный феномен поэтики «Слова о полку Игореве». Чаще всего персонажи «Слова» превращались в волков (например, «Всеславъ … скочи влъкомъ до Немиги съ Дудутокъ», «въ ночь влъкомъ рыскаше» — 53—54; Овлуръ «влъкомъ потече, труся собою студеную росу» — 55), а еще чаще превращались в птиц (например, Ярославна «зегзицею … кычеть. Полечю, — рече, — зегзицею по Дунаеви…» — 54; Мстислав или Роман — «высоко плаваеши … яко соколъ на ветрехъ ширяяся» — 52).

Даже части человеческого тела тоже превращались: персты Бояна — в десять лебедей; княжеские сердца — в булат («ваю храбрая сердца въ жестоцемъ харалузе скована, а въ буести закалена» — 51).

Объяснения столь небывалого пристрастия автора к превращениям всего и вся в «Слове» мы можем выдвинуть только предположительные. Вероятно, автор конца XII в. повернулся лицом к прошлому повествовательному фольклорному и полуфольклорному стилю XI в. (или ранее) и постарался именно «старыми словесы» воспеть поход Игоря, оценив яркую и экспрессивную иносказательность «старых словес». К сожалению, подтвердить это предположение почти нечем, разве что скудными цитатами из песен Бояна в «Слове», былиной «Волх Всеславьевич» и поэтикой превращений в очень поздних полуфольклорных памятниках (например, в «Повести о Горе-Злочастии»).

Демонстративное, пожалуй, даже нарочитое обилие преимущественно благородных превращений в «Слове» сравнительно с предыдущими памятниками показывает, насколько поднаторел автор «Слова» в рыцарственных «старых словесах». Благодаря «опредмечиванию» и обилию превращений мир «Слова» оказался заполненным огромным количеством действующих существ и предметов. Так, автор героизировал трагические события архаическим способом. Но в этом героическом мире роль Игоря получилась довольно скромной.

В заключение, кратко взглянем вперед. Дальнейшая судьба «опредмечивания» абстрактных понятий и превращения объектов свидетельствует о том, что этот архаичный способ образного повествования со временем стал непонятен. Так, в «Задонщине» восходящие к «Слову о полку Игореве» отрывки с превращениями были довольно

неуклюже истолкованы как символы: «то ти не орли слетошася — съехалися все князи русскыя»; «то ти были не серие волци — придоша поганые татарове»; «то ти не гуси гоготаша, ни лебеди крилы въсплескаша — се бо поганыи Мамаи приведе вои свои на Русь» и пр. («Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла / Тексты «Задонщины» подгот. Р. П. Дмитриева. М., 1966. С. 548—549. Цитируется Кирилло-Белозерский список конца XV в.). Или же вместо превращений возникли реалии (например: «Жаворонокъ-птица, въ красныя дни утеха, взыди под синие облакы, пои славу великому князю Дмитрею Ивановичю…» — 548). А многие отрывки с превращениями исказились в невнятные фразы.

В былине же «Волх Всеславьевич», которую считают очень древней, но, однако, известной лишь по очень поздней записи XVIII в., мотив превращений героя был огрублен до физиологического, волшебного, сказочного оборотничества Волха на какое угодно время и для каких угодно поступков в ясного сокола, серого волка, гнедого тура, горностая, муравья.

В «Повести о Горе-Злочастии» же в XVII в. была предпринята попытка сделать превращения Горя и Молодца полновесными образами, раскрывающими многоликость персонажей и зыбкость жизненных ситуаций того времени. Правда, в конце повести автор вроде бы возвращался к древнейшим превращениям литературных персонажей наподобие «Слова о полку Игореве», но с характерным для XVII в. отличием, — превращения были сугубо хозяйственно-бытовыми, а Горе представало то охотником, то косарем, то рыбаком:

Молодецъ пошелъ в поле серым волкомъ,
а Горе за нимъ з борзыми вежлецы.
Молодецъ сталъ в поле ковыл-трава,
а Горе пришло с косою вострою.

… …

Быть тебе, травонка, посеченои,
лежат тебе, травонка, посеченои
и буины ветры быть тебе развеянои.
Пошелъ Молодец в море рыбою,
а Горе за ним с щастыми неводами.

… …

Быть тебе, рыбонке, у бережку уловленои,
быть тебе да и съеденои.

(*Симони П. К.* Повесть о Горе-Злочастии… //
Сборник ОРЯС. СПб., 1907. Т. 83, № 1. С. XXI—XXII).

В общем, превращения сами тоже «превращались», но в том или ином виде, кажется, никогда не выбывали из системы образных средств древнерусской литературы.

И все-таки нельзя не задаться вопросом о том, почему возникли и существовали превращения людей и людских качеств в иные предметные объекты в древнерусской литературе (наряду с приближением превращений к классическим тропам и символам). Ответ в мировоззренческом виде известен уже давно: древние мыслители считали человека родственным всему на свете. Правда, древних же русских письменных подтверждений такого представления нет. Но вот, например, в «Беседе трех святителей» по списку XVI в. (более ранние древнерусские списки неизвестны) мысль об исконной родственности человека всем явлениям в мире была высказана: «от колика части створи Богъ Адама: перьвая часть, — даде тело его от земли; второе, — даде кости ему от камени; третее, — очи ему от моря; четвертое, — мысль ему даде от скорости ангелискія; пятое, — душю его и дыхание от ветра; шестое, — разумъ его от облака; седмое, — кровь его от росы и от солнца» (Тихонравов Н. С. Памятники отреченной русской литературы. М., 1863. Т. 2. С. 448). В «Сказании, како сотвори Богъ Адама» по списку XVII в. человек и собака оказываются родственными: «сотвори Господь собаку, и смесивъ со Адамовыми слезами» (ПамСРЛ. СПб., 1862. Вып. 3 / Изд. подгот. А. Н. Пыпин. С. 13).

Предполагаем также, что не последнюю роль в поэтике превращений играло пробуждение предметного авторского воображения. И вот тому подтверждение из «Слова о полку Игореве» уже не на уровне словосочетаний, а на уровне одного понятия и окружающего его контекста. Например, слово «поле» в этом знаменитом памятнике автор употреблял всегда с прибавкой устойчивого предметного представления о ровном, гладком поле: «Игорь-князь … поеха по *чистому* полю» (46). Это поле беспрепятственно для едущих на конях, и загородить путь может лишь тьма («солнце … тъмою путь заступаше» — 46).

Конечно, автор «Слова» знал, что поле не такое уж ровное, и упоминал «яруги» (овраги), болота, «грязивые места» и холмы (46, 47, 50); но это не заставило автора отступиться от устойчивого образа плоского поля, по которому можно двигаться с огромной быстротой, — «растекаться», скакать, рыскать, мчаться (например: «рища … чресъ поля на горы»; «по полю помчаша» — 44, 46). Более косвенно автор обозначил ровную плоскость поля тем, что при необходимости

поле приходилось перегораживать («великая поля чрьлеными щиты прегородиша»; «загородите полю ворота» — 46, 47, 53). Еще более косвенно ровность поля подразумевалась, когда поле выступало как посевная площадь («въ поле незнаеме … чръна земля … костьми была посеяна» — 48); или как землемерная поверхность («Игорь мыслию поля меритъ» — 55); или же как ровно залитое пространство («по крови плаваша … на поле незнаеме» — 52).

Кроме того, в этом гладком поле не за что было зацепиться (поэтому «буря соколы занесе чресъ поля широкая» — 44) и нечем прикрыться сверху (когда «пороси поля прикрываютъ» — 47; когда «слънце … простре горячюю свою лучю на … вои … въ поле безводне» — 55; или если «почнутъ наю птици бити въ поле» — 56). А ухабистое поле подвергалось уплощению («притопта хлъми и яругы … иссуши потоки и болота» — 50).

Автор «Слова» всюду имел в виду именно половецкое поле, которое простиралось очень далеко («дремлетъ въ поле Ольгово хороброе гнездо. Далече залетело!» — 47).

Таково было элементарное предметно-образное представление о поле у автора «Слова о полку Игореве», в то время как в предшествующих памятниках, включая летописи, слово «поле» употреблялось лишь как логическое понятие. Один этот пример уже показывает, насколько напряженным было воображение автора «Слова», тип которого еще только предстоит определить, притом по многим разным формам и литературным средствам в «Слове».

СТАТЬИ

А. Н. Ужанков

К ПРОБЛЕМЕ ИСТОРИЧЕСКОЙ ПОЭТИКИ ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Историческая поэтика А. Н. Веселовского

Во вступительной лекции к курсу истории всеобщей литературы «О методе и задачах истории литературы как науки», прочитанной в Императорском Санкт-Петербургском университете 5 октября 1870 года, А. Н. Веселовский представил свои первые размышления по вопросам литературной теории и взглянул на историю литературы как систему: «История литературы в широком смысле этого слова — это история общественной мысли, насколько она выразилась в движении философском, религиозном и поэтическом и закреплена словом» [4, с. 20].

Тогда же он, по его собственным словам, «затеял дать схему поэтики», т. е. дополнить историю литературы теоретическими выкладками, но появились «лишь небольшие отрывки», «потому что целое подлежало еще дальнейшим наблюдениям» [3, с. 84]. Так стала прорастать его «гениальная идея исторической поэтики» (И. О. Шайтанов), в то время лишь обозначенная как предмет поиска. Спустя четверть века появится и само понятие «историческая поэтика» в названии лекции-статьи «Из введения в историческую поэтику» (1894).

Для А. Н. Веселовского описание исторической поэтики было неразрывно связано с построением самой истории литературы, т. е. проявляется синкретизм теоретического и исторического принципов изучения литературы. Поэтому и спустя четверть века он снова возвращается к вопросу: что же представляет собой история литературы? И дает ее определение уже в самом начале статьи: «Одно из наиболее симпатичных на нее воззрений может быть сведено к такому приблизительно определению: история общественной мысли в образно-поэтическом переживании и выражающих его формах. История мысли — более широкое понятие, литература — ее частичное проявление; ее обособление предполагает ясное понимание того, что такое поэзия, что такое эволюция поэтического сознания и его форм, иначе мы не стали бы говорить об истории». Его лекции в университете и на

высших женских курсах и «имели в виду собрать материал для методики истории литературы, для индуктивной поэтики» [3, с. 57].

Очевидно, что обращение А.Н. Веселовского к исторической поэтике было не просто попыткой органического соединения исторического и теоретического подходов к литературе, но и «позволило зафиксировать точки соприкосновения закономерностей историко-литературного процесса и движения художественных форм и структур, их эволюции, развития и смены» [5, с. 118—119]. Какой же смысл вкладывал ученый в концепт «историческая поэтика»?

По мнению исследователей творческого наследия А.Н. Веселовского, в его понимании «историческая поэтика означала попросту теорию литературы, основанную на принципах историзма» [6, с. 136], в таком случае эвфемизмом исторической поэтики «стало понятие теоретической истории литературы» [45, с. 38], которую будут продолжать разрабатывать уже в XX веке П.Н. Сакулин, Д.И. Чижевский, Д.С. Лихачев, чтобы создать теоретическую основу для *новой* истории русской литературы[1].

Планы же самого А.Н. Веселовского по построению исторической поэтики не ограничивались лишь описанием эволюции малых художественных форм, жанров и очерком «Определение поэзии», как это долгое время представлялось в истории литературоведения[2]. В завершающих указанную работу набросках дальнейших исследований А.Н. Веселовский намечает себе «следующие обозрения»: «А) поэтическое предание; Б) личность поэта; в первом отделе мы поставим вопросы:

а) Синкретизм и дифференциация поэтических форм. Как выработалось понятие «поэзия».

b) История поэтического стиля.

c) История сюжетов.

d) История идеалов.

[α) История Naturgefühl <чувства природы>.

β) Идеал красоты в историческом развитии.

---

[1] Проблема остается актуальной и в наше время: «Требуется новая *концепция русской литературы*, причем крайне наивно представлять дело таким образом, что достаточно лишь описать и систематизировать ранее неизвестные литературные и культурные факты — и на основе этой систематизации сама собой родится, наконец, “подлинно научная” история литературы, скорректированная и “полная” по отношению к истории уже существующей» [11 с. 3].

[2] В двух последних изданиях избранных трудов А.Н. Веселовского И.О. Шайтанов предпринял попытку собрать воедино все имеющиеся работы ученого по исторической поэтике и выстроить их в соответствии с замыслами А.Н. Веселовского. См.: [45, с. 5—50].

γ) Мифологическое, символическое и аллегорическое миросозерцание. *Зачеркн.*]» [3, с. 150][3].

Совершенно очевидно, что у А.Н. Веселовского постепенно вырабатывался взгляд на литературу, как исторически и определенным образом сложившуюся систему, причем выделенный им «первый отдел» касался древнего и средневекового периодов в истории литературы. И именно эту *систему* он собирался изучать и описывать, не ограничиваясь лишь изучением малых «*поэтических форм*».

Таков подход к *литературе как системе* будет свойственен и продолжателям идей А.Н. Веселовского — литературоведам уже XX века: Ю.Н. Тынянову, П.Н. Сакулину, М.М. Бахтину, Д.С. Лихачеву, А.В. Михайлову и др.

2. Стадиальное развитие мировых литератур

2.1. Можно ли сейчас утверждать, что существует общепринятое (или уже устоявшееся) мнение о ***принципах*** *периодизации литературы*: будь то мировой или русской? И чем руководствоваться в определении продолжительности того или иного периода? И что принять за *единицу* деления?

Проблема периодизации — одна из сложнейших в литературоведении, но без нее не обходится ни одна история литературы, в том числе и теоретическая[4].

О стадиальном развитии мировых литератур (причем хронологические периоды стадий в отдельной национальной литературе могли по продолжительности существенно различаться) заговорили в конце прошлого столетия. При этом исследователи применили, как его назвал Г.Н. Поспелов, «европоцентристский» подход, поскольку «только в литературах … европейских народов возможно выявить — при их сравнительном изучении — *закономерную стадиальность* их развития» [29, с. 27, 28].

Наибольшую дискуссию тогда вызвал вопрос о географических границах эпохи Возрождения, ее культуры и литературы. Обсуждение этой проблемы «обнаружило недостаточность традиционной схемы мирового литературного процесса, которая ориентирована в

[3] В этом издании публикуются работы ученого по определении поэзии, истории поэтического стиля, поэтике сюжетов.

[4] В статье «Вопросы периодологии в истории литературы», впервые опубликованной в журнале «Филологические науки» №3 за 1969, Б.Г. Реизов писал: «Периодизация — одна из тех проблем, которые затрагиваются едва ли не каждым литературоведческим исследованием». [33, с. 263].

основном на западноевропейский культурно-исторический опыт и отмечена ограниченностью, которую принято именовать “европоцентризмом”. И ученые на протяжении двух-трех последних десятилетий (пальма первенства здесь принадлежит С.С. Аверинцеву) выдвинули и обосновали концепцию, дополняющую и в какой-то степени пересматривающую привычные представления о стадиях литературного развития» [43, с. 359—360].

В данном случае В.Е. Хализев имел ввиду статью С.С. Аверинцева «Древнегреческая поэтика и мировая литература» [1], в которой тот выделил «три состояния литературной культуры» в *европейской* литературе[5], не равные по своей продолжительности: «…В истории литературной культуры европейского круга выделяются три качественно отличных состояния этой культуры:

(1) дорефлективно-традиционалистское, преодоленное греками в V—IV вв. до н. э.;
(2) рефлективно-традиционалистское, оспоренное к концу XVIII в. и упраздненное индустриальной эпохой;
(3) конец традиционалистской установки как таковой.

Различие между этими состояниями — явления иного порядка, чем различие между сколь угодно контрастирующими эпохами, как то, между античностью и средневековьем или средневековьем и Ренессансом» [1, с.7—8].

С рядом уточнений — выделяются не просто «три состояния культуры», а «три наиболее общих и устойчивых типа *художественного сознания*» — эта концепция развития уже *мировой* литературы (с учетом на сей раз и восточных литератур, и более четким указанием хронологии границ) была принята и расширена в совместной статье С.С. Аверинцева, М.Л. Андреева, М.Л. Гаспарова, П.А. Гринцера и А.В. Михайлова [2], которая представляет собой обобщение их собственных разработок по исторической поэтике[6].

Однако она касается деления мировой литературы (при этом вопрос не ставился о ее *стадиальном развитии)*, а не русской.

---

[5] В.Е. Хализев [43, с.359] назвал выделенные С.С. Аверинцевым три «состояния культуры» тремя *стадиями* развития мировой литературы, хотя сам С.С. Аверинцев этот термин в своей статье использовал в ином значении: «Если же мы обратимся к общей историко-культурной перспективе, то в ее контексте этот тип поэтики предстанет как аналог определенной, и притом долговечной, *стадии истории науки* (и шире — истории рационализма), а именно *стадии мышления* преимущественно дедуктивного, силлогического, “схоластического”, мышления по образу формально-логической, геометрической или юридической парадигматики (курсив мой. — *А. У.*). [1, с.8].

[6] Часть этих работ была опубликована в предыдущем коллективном сборнике ИМЛИ РАН: «Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения». М., 1986.

К тому же, история русской литературы, насчитывающая «всего лишь» тысячелетнюю историю, «вписывается» только во вторую и третью «литературные эпохи». Стало быть, исходя из такого хронологического членения, не возможно выстроить историю *стадиального развития* нашей отечественной литературы, поскольку не достаточно разработано даже понятие *стадии* в истории литературы.

Как оказывается, не все так однозначно и с выделением стадий и в западноевропейских литературах: «Стадии литературного процесса привычно мыслятся как соответствующие тем этапам истории человечества, которые с наибольшей отчетливостью и полнотой явили себя в странах западноевропейских и особенно ярко — в романских. В этой связи *выделяются литературы древние, средневековые и — литературы Нового времени* (выделено мной. — *А. У.*) с их собственными этапами (вслед за Возрождением — барокко, классицизм, Просвещение с его сентименталистской ветвью, романтизм, наконец реализм…)». Однако далее В. Е. Хализев обращает внимание на имеющуюся проблему: «Сложнее обстоит дело с разграничением литератур древних и средневековых. Оно не составляет проблемы применительно к Западной Европе (древнегреческая и древнеримская античность принципиально отличаются от средневековой культуры более «северных» стран), но вызывает сомнения и споры при обращении к литературам иных, прежде всего восточных, регионов. Да и так называемая древнерусская литература была по сути письменность средневекового типа» [43, с. 358—359].

Как видим, даже при трехчастном делении европейского литературного процесса заметными становятся расхождения в определении границ стадий: можно ли отнести к *средневековой* литературу, хронологические рамки которой очерчены *серединой I тысячелетия до н. э. — серединой XVIII в. н. э.*?

Для нас весьма существенным является тот факт, что в качестве основного критерия в выделении глобальной «литературной эпохи» выступает «*художественное сознание*» — понятие, напрямую связанное с мировоззрением, а каждый период как сложившаяся система получил сжатую типологическую характеристику на поэтологическом уровне.

«Именно художественное сознание, в котором всякий раз отражены историческое содержание той или иной эпохи, ее идеологические потребности и представления, отношения литературы и действительности, определяет совокупность принципов литературного творчества в их теоретическом (художественное самосознание в литературной теории) и практическом (художественное освоение мира в ли-

тературной практике) воплощениях. Иначе говоря, *художественное сознание эпохи претворяется в ее поэтике*, а смена типов художественного сознания обуславливает главные линии и направления исторического движения поэтических форм и категорий (выделено авторами. — *А. У.*)» [2, с.3].

Но поскольку «между типами художественного сознания не существует признанных и очевидных границ», то «можно (и, по мнению авторов, «это вполне оправданно») говорить о типах художественного сознания эпох Древности, Средневековья, Возрождения и т.д.; классицизма, романтизма, реализма и т.д.; в пределах одной эпохи типы художественного сознания могут перекрещиваться (например, барокко и классицизм, романтизм и реализм) либо, напротив, еще более дробно дифференцироваться в различных направлениях (например, эпическом, психолого-драматическом, социально-бытовом, сатирическом и др. в реализме) и у отдельных писателей. Предварительно и в известной мере условно — в качестве всеохватывающих и особенно значимых для исторической поэтики — нами выделяются, однако, три наиболее общих и устойчивых типа художественного сознания: 1) архаический или мифопоэтический, 2) традиционалистский или нормативный, 3) индивидуально-творческий или исторический (т.е. опирающийся на принцип историзма). Хронологические рубежи между этими типами сознания определены в целом двумя важнейшими социально-культурными переворотами в мировой истории: в VI — V вв. до н. э. (т.н. «осевое время» Древности, характеризуемое возникновением новых форм государственности и идеологическими движениями, которые изменили интеллектуальный климат в различных частях тогдашнего цивилизованного мира) и в конце XVIII века (время утверждения «индустриальной эпохи» в ее глобальном масштабе)» [2, с.3—4][7].

Следует обратить внимание, что, несмотря на выделение как основополагающего понятия «литературной эпохи» того или иного типа художественного сознания, «претворяющегося в поэтике», границы между тремя типами сознания авторами определяются ***все же***

[7] Ср. у Г.Н. Поспелова: «Но где следует видеть конец “средних веков” и начало “нового времени”? Очевидно, что этим переломным моментом было не открытие Америки и не изобретение книгопечатания, как иногда полагают, а нечто гораздо более важное и существенное для развития народов Европы. Это были, конечно, буржуазные революции в западноевропейских странах — сначала революция английская, которая привела к своим окончательным социально-политическим результатам только в самом конце XVII века, а затем — Великая французская революция, назревавшая постепенно на протяжении многих десятилетий XVIII века». [29, с.33—34].

«важнейшими социально-культурными переворотами в мировой истории»: возникновением новых форм государственности, идеологическими движениями и временем утверждения «индустриальной эпохи». Иными словами, исследователи признают влияние «социально-культурного фактора» на формирование художественных систем как в целом (поскольку в «художественном сознании» эпохи отражается и ее «историческое содержание», и «ее идеологические потребности и представления»), так и в части определения их границ.

Совершенно очевидно, что внутри выделенных глобальных «литературных эпох», охватывающих *тысячелетия*, постоянно происходят изменения, формирующие определенные эстетические системы в продолжение *столетних* периодов (для выделенного авторами второго периода — это: древность, средневековье, возрождение, классицизм, барокко), и «ни в коей мере нельзя пренебречь различиями их поэтик». «Но, наряду с выявлением этих различий, — по мнению авторов, — главную задачу составляет изучение и определение тех константных черт в литературном процессе, которые обнаруживаются в длительной временнóй перспективе <…>, которые характерны как раз для смены типов художественного сознания» [2, с.4].

Для авторов статьи, поставивших перед собой целью рассмотрение конкретной «проблемы эволюции “поэтического сознания и его форм”», обозначенной еще А.Н. Веселовским, «но не привлекшей до сих пор достаточного внимания», важно было наметить пути ее решения: выявить общие законы (типологию) исторической поэтики.

При характеристике первого, архаического периода, которому, по определению авторов, было присуще «мифопоэтическое художественное сознание», исследователями дан весьма красноречивый подзаголовок: «поэтика без поэтики» [2, с.5], а в дальнейшем ими показано, насколько точно он отражает характер этого периода.

Исследователи отмечают, что с учетом специфики, присущей этому периоду, «в качестве “рабочего” определения “художественности” пригодна в целом такая дефиниция: текст, устный или записанный, является художественным в той мере, в которой он предназначен для многократного дословного или приближающегося к дословному воспроизведению» [2, с.9].

Что же касается основных, репрезентативных категорий поэтики, исследователи отмечают, что они в «архаический период» еще не проявляются, а поскольку в этот период отсутствовала литературная теория, то нельзя провести и «сопоставление литературной практики с литературной теорией» [2, с.5]. Поэтому, определяя, скажем, жанр произведения, литературоведам приходится использовать «жанровую сетку позднейшей поэтики» [2, с.13].

Следовательно, «художественное сознание» архаической эпохи, «претворившееся в ее поэтике», *исследуется ими не само по себе, а в сопоставлении с более поздней художественной системой.* Насколько, в таком случае, оно исторически объективно? И нет ли здесь «исторического» домысливания?

Поскольку русская литература XI — первой трети XVIII века хронологически входит в выделенный исследователями второй период — период господства «традиционалистского художественного сознания» (V век до н. э. — XVIII век н. э.), — то его характеристика представляет для нас наибольший интерес.

Следует учесть, что любое обобщение, претендующее на универсальность, верно только в общих положениях, и нуждается порой в существенных уточнениях, касающихся частных (конкретных) вопросов: а в нашем случае — русской литературы XI — первой трети XVIII века. Поэтому будем рассматривать характеристику этого периода, делая попутно комментарии с учетом специфики русского средневекового мировоззрения и древнерусской словесности.

По мнению авторов, «характернейшим признаком начала» «нормативного периода» «было выделение литературы как особой формы идеологии и культуры, что в свою очередь нашло выражение в появлении литературной теории» [2, с.15].

Можно согласиться с тем, что с принятием Русью в 988 г. христианства в качестве государственной религии и формированием в ближайший период православного мировоззрения, древнерусская словесность действительно становится «особой формой идеологии и культуры». Однако это не повлекло появление на Руси в ближайшие шесть веков литературной теории[8], которая бы «направляла» развитие литературы, да и собственно литературы в то время еще тоже не было. Как и европейской средневековой литературе, древнерусской словесности был присущ традиционализм, который «предполагал опору на образец (стилистический, жанровый, тематический, сюжетный и т. д.)».

Хотя собственных риторик в XI—XV вв. на Руси не было, с основными риторическими правилами древнерусские книжники могли ознакомиться через посредство византийской и южнославянских ли-

[8] Помещенный в «Изборник Святослава 1093 г.» трактат Хировоска «Об образехъ» может свидетельствовать о знакомстве некоторых древнерусских писателей с византийской теорией образа, но не свидетельствует о развитой литературной теории на Руси. О развитии «теорий слова» на Руси можно говорить только начиная с XVI века. См. об этом работы С. Матхаузеровой, В. В. Калугина и др.

тератур, произведения которых могли использовать (и использовали) в качестве образца.

«В гносеологии идея господствует над феноменом, общее над частным, в литературе идеал, норма, правило над конкретным, индивидуальным их проявлением[9]. И поэтому естественно, что и в поэтике, и в литературной практике на первый план выдвигаются нормативные категории стиля и жанра, подчиняющие себе субъективную волю автора. Это, конечно, не означает, что не создаются выдающиеся произведения, отмеченные яркой индивидуальностью, но такие произведения рассматриваются их современниками именно как вершинные творения того или иного стиля, того или иного жанра, т.е. неизменно оцениваются по законам нормативной поэтики» [2, с.15].

Во-первых, для русского средневекового сознания было характерно «отметание» «субъективной воли автора» и смирение, не в силу подчинения «нормативным категориям стиля и жанра», а с целью получения божественной Благодати, условием обретения которой и был отказ от собственной воли и самоуничижение.

Во-вторых, и на Руси, конечно, создавались выдающиеся литературные произведения, «отмеченные яркой индивидуальностью», такие как «Слово о Законе и Благодати», «Слово о полку Игореве», «Повесть о житии святых Петра и Февронии Муромских» и др., но они не рассматривались «их современниками именно как вершинные творения того или иного стиля, того или иного жанра», поскольку оценивались не как человеческие сочинения, а как боговдохновенные творения. К тому же и жанровую их принадлежность трудно установить до сих пор.

Для авторов статьи «само собой разумеется, что в поэтике столь долгого периода … происходили исторически обусловленные серьезные изменения и сдвиги» [2, с.15]. Поэтому длившуюся хронологически двадцать три столетия «эпоху» с «традиционалистским художественным сознанием» они подразделяют на периоды.

В период «Древность и средневековье», по их мнению, проявляется еще одно «определяющее отличие этой эпохи от предыдущей — выделение художественной литературы из массы словесности именно по признаку художественности, осознанному и закрепленному в традиции. Литература впервые осознает себя литературой, и внешним проявлением этого процесса становится формирование теории литературы, поэтики…» [2, с.16].

---

[9] Это явление характерно и для древнерусской литературы. См.: [22, с.80—129].

Ранняя русская «литература» (правильнее говорить — религиозная словесность) не столько выделяется, сколько *отделяется* от устного народного творчества (с которым они сосуществуют на всем историческом протяжении) тем, что произведения «литературы» фиксируются сакральным письмом, которым до 40-х годов XVII века выступает церковно-славянский язык, а произведения фольклора до второй половины XVI века вовсе не записывались и именно потому, что в принципе не могли быть записанными сакральным языком божественной литургии. Выше уже указывалось на *отсутствие* в Древней Руси *литературной теории.*

«Точно так же, — продолжают авторы, — художественная литература отмежевывается от современной ей не-художественной. Произведения прагматического содержания (речи, трактаты, исторические сочинения) входят в круг литературы, только если они изложены стихами …, или стилистически отделанной прозой …» [2, с.18]. Здесь мы опять сталкиваемся с понятиями «художественная» и «не-художественная» литература.

Когда-то Д. С. Лихачев заметил, что многие произведения древнерусской литературы имеют внелитературную функцию [22, с.16]. Точнее и правильнее было бы сказать, что *все* творения древнерусских писателей конфессионально функциональны, а многие из них обладают еще и литературными качествами, то есть, о них можно говорить как о произведениях литературы и оценивать их с точки зрения позднейшей поэтики.

Торжественные слова митрополита Илариона, епископа Кирилла Туровского, епископа Серапиона Владимирского, традиционно включаемые в корпус древнерусских *литературных* сочинений, действительно написаны «стилистически отделанной прозой». Этого нельзя сказать о сочинениях исторических: «Повести временных лет» с входящей в нее «Повестью об ослеплении Василька Теребовльского», или «Галицко-Волынской летописи», или «Сказании о Мамаевом побоище», которые также включены в круг древнерусских произведений, рассматриваемых в истории русской литературы. Тем не менее, и те, и другие все же не произведения *художественной литературы.*

Образцы *художественной литературы* появляются только тогда, когда складываются условия для формирования литературного *художественного (творческого) метода,* и, прежде всего, происходит секуляризация сознания. В Западной Европе этот процесс наметился с середины XIII века, в России — только с 40-х годов XVII века. То есть, практически ни об одном древнерусском произведении, напи-

санном до середины XVII века, нельзя, по большому счету, говорить как о *художественном* сочинении.

«Выделение художественно оформленной словесности побуждает к твердой фиксации художественных текстов. Писаные тексты могут распространяться далее через устное исполнение (большая часть поэзии на живых языках, например, в Западной Европе), или через чтение (тексты на неживых языках, проза)» [2, с.18].

Мож но сказать, что эта тенденция присуща и древнерусской словесности: произведение не становится «литературным», если не зафиксировано письменно. Поэтому пишутся и читаются проповеди [37, с.30], создаются для чтения сборники-конволюты («Изборники» Святослава 1073 и 1076 гг.), пишутся четьи-минеи для повседневного чтения, в монастырях за трапезой читают жития святых и т. д.

Если в европейских литературах контроль за сохранностью текста и соблюдением традиции его комментариев берет на себя школа (что приведет к выработке норм литературной практики и появлению понятий литературной теории), то в Древней Руси сохранение и распространение духовной словесности осуществляли монастыри. В них создавались скриптории — мастерские по переписыванию книг, при них, кафедральных соборах и церквях, создавались церковные школы. Монастыри выступали хранителями и распространителями литературного церковно-славянского языка. В монастырях собирались богатейшие по содержанию библиотеки. По сути дела, русские монастыри выполняли те же образовательные и просветительские функции, что и западноевропейские университеты, но с той существенной разницей, что занимались духовным, а не светским образованием, и, соответственно, приоритет отдавался *духовной* литературе, а не мирской — *художественной.*

Исследователи отмечают присущее этому периоду «противопоставление литературного языка практическому» и употребление в качестве литературного языка чужого или архаического, например, латинского в Западной Европе.

Эта особенность была присуща и Древней Руси: «литературным» языком был церковнославянский (кириллица) — литургический, параллельно с ним существовал разговорный (деловой) древнерусский язык [34]. Начертание большинства букв кириллицы было заимствовано из торжественного древнегреческого уставного письма.

Если в европейской литературе с секуляризацией мировоззрения вырабатывается «эстетический критерий, по которому художественная литература выделяется из нехудожественной словесности, совпадает с критерием красоты», а выразителем этой красоты в литера-

турном произведении становится стиль [2, с.18], то в древнерусской средневековой словесности роль «эстетического критерия» выполняет православная религиозность, вырабатывающая свои творческие приемы[10].

«Внутри прозы происходит, в свою очередь, расслоение на высокую и низкую. Чем выше тип прозы, тем большую роль играют формально-стилистические критерии его организации, чем ниже — тем больше роль функциональных критериев» [2, с.19]. Таков подход был присущ уже и русской литературе XVI — XVIII веков, особенно так называемой «демократической сатире» 40—50-х годов XVII века.

«Сложившееся таким образом понятие литературности, в основе которого лежит категория стиля, реализуется в конкретных произведениях через категорию ЖАНРА. Жанр есть исторически сложившаяся форма сосуществования элементов топики, стиля и стиха. Границы их всегда текучи, и иерархия более и менее определяющих признаков изменчива» [2, с.22].

По замечанию Д.С. Лихачева, жанры древнерусской письменности «определяются их употреблением: в богослужении (в его разных частях), в юридической и дипломатической практике (статейные списки, летописи, повести о княжеских преступлениях), в обстановке княжеского быта (торжественные слова, славы) и т.д.», в то же время, «чисто литературные принципы выделения жанров» в русской литературе «вступают в силу в основном в XVII в.». «Основой для выделения жанра, — по мнению Д.С. Лихачева, — наряду с другими признаками, служили не литературные особенности изложения, а самый предмет, тема, которой было посвящено произведение» [22, с. 55, 58].

«При определении жанров вставал вопрос о формализации топики, которая поддавалась этому хуже, чем стиль. <…> Это побуждало предпочитать внелитературно заданную топику: «историю» или «миф», а не «вымысел»… Нетрадиционный сюжет, входя в литературу, старался удержать себя как «историю» <…>; одно из отличий «литературы» от массового чтения <…> в том и заключалось, что последнее меньше притязало на достоверность» [2, с.22].

Вымысел был чужд древнерусской литературе до XVI века, но он присутствовал в переводных сочинениях («Повести о Стефаните и Ихнилате», «Александрии», «Повести о царице Динаре» и т.д.). Жанр «гисторий» становится распространенным на Руси со второй половины XVII века, и особенно в Петровское время [38, с.4—17].

[10] Так К.Д. Зееман пишет: «…В средние века религиозное играет ту же роль проводника, что в новое время — эстетическое, тогда было бы возможно говорить — конечно, только образно — об экзегетических приемах как приемах *поэтических*» [13, с. 81].

Нельзя не согласиться с высказанным в статье мнением, что *авторство* выступало (в том числе и в древнерусской литературе) «лишь как частный случай» [2, с.21]. Справедливо применительно к древнерусской литературе и другое наблюдение исследователей: «Выделившаяся таким образом …[11] литература вписывается в рамки канонизированной модели мира и ориентирована на изображение высшего и вечного мира сквозь преходящий земной» [2, с.20]. Древнерусская словесность на протяжении семи столетий была сориентирована на отражение бинарного мира, а главной ее темой была тема спасения души.

Во втором периоде «Возрождение, классицизм, барокко» авторы статьи отмечают, что «европейская литература последующей эпохи развивается на фоне решительного поворота в социальных и экономических отношениях, постепенного крушения феодального политического строя и его идеологии, сдвига от религиозного сознания к светскому и рационалистическому, утверждения национальных культур» [2, с.23]. *Типологически* сходные (но не тождественные!) процессы происходят и в русском средневековом обществе (переход от феодализма к монархии в XVI в.), мировоззрении (секуляризация сознания в XVII в.) и, соответственно, средневековой словесности и литературе (появление в XV в. мирских повестей с вымышленным сюжетом).

Исследователи отмечают рост авторского самосознания и самовыражения в европейских литературах («поэтическую субъективность» у Петрарки, «самоосуществление индивида» у Боккаччо, «психологические открытия» Шекспира). Претерпевает изменения и образ мира, поскольку в центр мироздания давно уже был помещен *человек*.

В период доминирования теоцентрического мировоззрения, длившегося на Руси до конца XV века, человек не мыслился в центре Вселенной. В центре мироздания пребывал Творец-Бог, откуда Он взирал на сотворенный Им самим мир. Этот взгляд из центра Вселенной Творца запечатлен в обратной перспективе икон. На стадии антропоцентризма (конец XV — 40-е годы XVII в.) в центре (в том числе и внимания) оказывается уже человек — не Бог, но образ Божий, «царь природы».

Нельзя сказать, и было бы ошибкой утверждать, что те мировоззренческие процессы, которые происходят в *секуляризованном* западноевропейском сознании, тождественны, или хотя бы частично соответствуют тем процессам, которые развиваются в *религиозном* сознании Средневековой Руси. Появление и проявление *личностного* на-

---

[11] Здесь убрано определение "*художественная*". — *А. У.*

чала продиктовано не осознанием своего Я, не соотнесенностью «с самим собою, со своей универсализованной сущностью», а со стремлением к *личному* спасению, возможному через восстановление падшей природы человека путем его обо́жения. Личностное начало проявляется в ответственности человека за свои поступки, и не важно царь ли он Иоанн Грозный, или князь Курбский, или протопоп Аввакум, или безымянный молодец из «Повести о Горе-Злочастии», нашедший спасение своей душе в монастыре.

Если Ренессанс отвергает своих средневековых литературных «предшественников» [2, с.27], то русская словесность XVI в. даже наоборот тяготеет к ним. В XVI веке переписываются жития святых, написанные еще в Киевской Руси. Пахомий Серб использует агиографические сочинения своего предшественника Епифания Премудрого. Для написания общерусского лицевого летописного свода, создаваемого под руководством Иоанна Грозного, используются предшествующие летописные своды конца XV в. т.д. Но вот где проявляется жесткая кодикология, отмеченная авторами для западноевропейской литературы, так это в языке: в конце XVI — начале XVII века появляются первые грамматики церковнославянского языка.

«Изменения касаются и художественной доминанты, которая организует поэтику в целом. Из трех традиционных и основных разделов риторики — «инвенцио» (нахождение темы), «диспозицио» (расположение материала) и «элокуцио» (способ изложения, стиль) — в средневековой поэтике доминировал «элокуцио», в Возрождение, напротив, преобладал принцип «инвенцио» <…>, а в поэтике классицизма и барокко — принцип «диспозицио» — композиционной организации произведения. В целом на первый план выдвигается категория ЖАНРА. СТИЛЬ понимается в первую очередь как жанровый разграничитель (см. классицистичесую теорию трех стилей), АВТОР — выражает себя в первую очередь через жанр…» [2, с.28].

В западноевропейской литературе «процесс выдвижения жанра в качестве ведущей поэтологической категории эпохи завершается в целом к середине XVI в. Его итоги находят отражение в теоретическом сознании литературы: триумфальное возрождение аристотелевской поэтики с подчеркиванием в ней именно жанровой доминанты» [2, с.29].

В русской литературе аналогичный процесс завершается на полтора столетия позже: к концу XVII — началу XVIII века, хотя развитие новых жанров было характерно и для XVI века (мирской повести, хронографа), и для XVII века (вирши, школьная драма, интермедия, автобиография).

Формирование же «единой жанровой системы» мирских жанров русской рукописной литературы завершается, как и в европейских литературах [2, с.29], только к концу XVII — началу XVIII века.

Можно согласиться с весьма образной характеристикой авторов статьи завершающего этапа эпохи «традиционалистского художественного сознания» и перенести его на русскую литературу XVIII века: «Слово больше не творит мир, оно лишь его упорядочивает и гармонизирует» [2, с.25].

Третий тип художественного сознания, выделенный авторами статьи — «индивидуально-творческий или исторический (т.е. опирающийся на принцип историзма)». Он охватывает новую эпоху, с конца XVIII века.

«Центральным “персонажем” литературного процесса» этой эпохи стал АВТОР, а «на первое место выдвигается роман, своего рода “антижанр”». Средневековая каноничность «уступают место подчеркнутому стремлению к само- и миро- познанию, синтезированному в широком художественном образе», а «поэтику — в узком смысле этого слова — вытесняет эстетика» [2, с.33].

Такова, вкратце, история поэтики трех эпох мировой литературы, представленная в коллективной статье. Даже небольшой сопоставительный анализ, проведенный в ходе ее комментирования, указывает на существенные и временны́е, и понятийные различия в истории развития поэтики мировой литературы эпохи «традиционалистского художественного сознания» и истории поэтики русской литературы XI — первой трети XVIII века.

Это сопоставление приводит к двум существенным выводам.

Во-первых, нельзя механически переносить разработки и общие выводы, сделанные на основе анализа явлений мировых литератур, на историю национальной, в нашем случае, русской литературы.

Во-вторых, совершенно очевидна необходимость в *отдельном* исследовании исторической поэтики русской литературы в связи со стадиальным развитием русского средневекового мировоззрения (своеобразного «художественного сознания») и формированием на его основе различных художественных систем.

Поскольку поэтика русской средневековой словесности и литературы в значительной мере не соответствует поэтике западноевропейских литератур, то следует искать *свои*, внутренне присущие русскому общественному сознанию, процессы и выявлять *свои* законы развития средневековой словесности. Однако следует при этом использовать уже наработанную методику исследования.

2.2. Один из последних теоретиков минувшего века — А.В. Михайлов отмечал, что европейская литература с периода зарождения и до эпохи Просвещения «существует как часть *моральнориторической системы знания*». «Эта система, — по его мнению, — отличалась огромной жизнеспособностью, поскольку внутри нее были приведены в единство, завязаны одним узлом самые разные жизненные, творческие моменты. Благодаря этому, перестраиваясь, такая система пережила эпоху эллинизма, наступления христианства, крах Римской империи, Средние века, эпоху Возрождения, эпоху барокко и классицизма, век Просвещения» [24, с. 16].

Такими скрепами, удерживающими единство системы, были, по мнению А.В. Михайлова:

1) знание;
2) мораль;
3) речь;
4) образ человека.

По убеждению ученого, существуют «глубинные связи поэзии и науки, которые до сих пор непроглядны для нас, почти не замечаются, а потому и не изучаются. И то и другое отпочковывается от единой ветви *знания*, или *ве́дения*. (Здесь и ниже выделено А.В. Михайловым. — *А. У.*). Пока наука в современном смысле слова еще не встала на ноги, не оформилась окончательно, и поэзия продолжает сохранять самое прямое отношение к *знанию*, к *истине*» [24, с.17]. Отсюда особая функция у слова, которое «есть то, что осуществляет, реализует здесь единство знания, морали, поэзии»; «слово в морально-риторической системе должно обладать своей спецификой, спецификой своего существования» [24, с.24]. В нем «непременный подъем к высокому смыслу слит с возвышением жизни, ее материала, *до* слова, *до* речи — упорядоченной, несущей в себе смысл и приобщенной к свету высшего смысла» [24, с.29]. Поэтому слово моральноэтической системы во всем противоположно слову реалистическому.

Именно эта специфика синкретизма словесности и мировосприятия (как *ве́дения*) была присуща Древней Руси, а в исторической перспективе с XI по первую треть XVIII века сложились три моральнориторические системы — своеобразные литературные формации. Прав был А.В. Михайлов, когда говорил о «причинах необычайной жизнеспособности морально-риторической системы. Внутренние причины ее долгожительства и состояли в том, что единство знания, морали и слова было весьма общим, принципиальным и приспособлялось к разным уровням. Это выразилось, в частности, в том, что любое литературное произведение, оказываясь внутри системы, чита-

лось по законам этой системы» [24, с.35]. Стало быть, литературоведам следует выявить законы сформировавшейся системы (как и других сменяющих ее систем), и изучать литературное творение только внутри системы, в соответствии с выявленными ее законами, и не вырывать произведение из породившей его системы. Только тогда можно будет претендовать на объективность исследования.

Именно такие три устойчивые «морально-риторические системы», названные мною в предыдущих работах «литературными формациями» [39—42], обнаруживаются в истории русской литературы XI — первой трети XVIII века. Каждая литературная формация вбирает в себя всю совокупность древнерусских произведений, написанных в хронологически выделенную (по эпистемологическим признакам) историческую эпоху.

Историческая поэтика древнерусской словесности своим итогом должна представлять результат изучения и описания этих трех литературных формаций в их историческом развитии.

С каких позиций подходить в их описании и на что обращать внимание? Литературоведение уже наработало в этом плане определенный задел при изучении исторической поэтики европейских литератур. Некоторые наблюдения и теоретические обобщения можно использовать и при исследовании сложившихся в Древней Руси литературных формаций. Однако древнерусская словесность XI—XV веков имеет свою специфику, отличную от европейской литературы. При типологической общности имеются национальные и религиозные различия, и их нужно выявлять. Поэтому необходимо применять особый подход к изучению отечественной словесности и не бояться выдвигать новые теоретические положения.

Говоря о присущем европейской литературе, в рамках моральнориторической системы, свойстве «поэтической истины», А.В. Михайлов отмечает: «Поэтическая истина существует как истина моральная. Поэзия есть наставление, поучение, напутствие, утешение, есть моральный урок» [24, с.19], «форма назидательного знания»[12] [24,с.24]. Именно поэтому поэзия насквозь аллегорична. «За ее прямым смыслом всегда стоит мысль о высшем, ее крайний горизонт — неподвижное небо высших ценностей. В течение долгих веков поэзию понимали как «скрытую теологию» [24, с.20].

---

[12] «Но именно поэтому, — отмечает А.В. Михайлов, — поэзия и не есть поэзия в новейшем смысле слова. Она существует в слитном единстве с ви́дением и моралью». См. и в другом месте его комментарий: «Здесь уже приходится напоминать о том, что «поэтическое» нетождественно современному пониманию «поэзии», а должно пониматься в единстве творчества и знания, поэзии и истины». [24, с. 24, 134, прим. 4].

А вот в Древней Руси поэзия появляется только в начале XVII века, и эту назидательную функцию выполняла *вся* древнерусская книжность без жанровых ограничений, поскольку основной темой *всей* русской средневековой словесности была тема спасения души человека, и создавалась она по благодати, и читалась с молитвой.

Еще Данте Алигьери в самом начале XIV века в трактате «Пир» изложил стройную систему четырех смыслов, в соответствии с которыми и постигаются «писания» (в нашем случае — древнерусская религиозная словесность): «Первый называется *буквальным* (здесь и ниже выделено мной. — А. У.) <…> Второй называется *аллегорическим* <…> и является истиной, скрытой под прекрасной ложью <…>. Третий смысл называется *моральным*, и это тот смысл, который читатели должны внимательно отыскивать в писаниях на пользу себе и своим ученикам. Такой смысл может быть открыт в Евангелии, например, когда рассказывается о том, как Христос взошел на гору, дабы преобразиться, взяв с собою только трех из двенадцати апостолов, что в моральном смысле может быть понято так: в самых сокровенных делах мы должны иметь лишь немногих свидетелей. Четвертый смысл называется *анагогическим* (ведущим ввысь), то есть сверхсмыслом или духовным объяснением писания; он <…> через вещи означенные выражает вещи наивысшие, причастные вечной славе, как это можно видеть в том псалме Пророка, в котором сказано, что благодаря исходу народа Израиля из Египта Иудея стала святой и свободной. В самом деле, хотя и очевидно, что это истинно в буквальном смысле, все же не менее истинно и то, что подразумевается в духовном смысле, а именно, что при выходе души из греха в ее власти стать святой и свободной» [9, с. 135—136].

Во-первых, хотелось бы обратить внимание, что начальной стадии зарождения и формирования древнерусской словесности (XI — XII вв.) было присуще религиозно-символическое мышление, сложившееся под влиянием Священного Писания, а стало быть, *аллегорический и анагогический* смыслы изначально присутствуют в древнерусской книжности.

Во-вторых, *моральный* смысл присущ всем древнерусским творениям вплоть до XVII — начала XVIII века, и направлен он на христианское наставление читателя (слушателя), который должен был духовно потрудиться в поисках этого смысла при обдуманно-сосредоточенном чтении душеполезной литературы.

В-третьих, не следует забывать, что древнерусская словесность имеет главной тему спасения вечной души человека в греховном и временном мире, вынесенную из Евангелий. Она долгое время чуж-

далась новых тем, весьма осторожно относилась к переводной литературе, и принимала лишь только то, что согласовывалось с ее генеральной темой.

Так у нас продолжалось до 40-х годов XVII века, когда наметилось обмирщение сознания, и мирское стало оттеснять религиозное.

Говоря о европейской литературе, А.В. Михайлов отмечает: «Пока морально-риторическая система сохраняла свою целостность и, даже подтачиваясь изнутри, еще продолжала функционировать, критерий «новизны» возникал разве только на горизонте литературного сознания. Возможно, он явственнее заявил о себе лишь в эллинистическую эпоху на рубеже XVII — XVIII веков, когда морально-риторическая система была уже внутренне потрясена, подорвана в самой своей глубине» [24, с.23].

Нечто подобное мы наблюдаем в это же время и в древнерусской литературе, именно в литературе, которая является чем-то новым (она основывается на вымысле, ставшим возможным при секуляризации мировоззрения), по отношению к древнерусской словесности, базирующейся на христианской Истине.

«…Ни сама литература, ни читатели, ни общество в целом не стремятся к новизне ради новизны; литература утверждает существующее в его моральном смысле, в его скрытом, очень часто искаженном, но все же всегда реальном совершенстве, а общество благодаря литературе утверждается в истинности своих моральных убеждений, своей веры. Всякое произведение благодаря этому уже заранее несет с собой нечто заведомо известное: целый слой его, а именно весь план морально-аллегорического толкования, задан наперед, прочнейшими узами соединяет произведение и общество, произведение и его читателя или слушателя» [24, с.27].

Еще одной скрепой, связывающей воедино морально-риторическую систему, был образ человека. «Человек соединяет искусство и общество. Искусство создается для него, и создается им же. Он — и читатель, и создатель литературы. К тому же в эпоху риторики автор обычно не представляется какой-то обособленной, а потому далекой от читателя личностью, — важно произведение, а не личность, и это, заметим, вновь связано с тем, как понимается, как истолковывается человек» [24, с.38].

В Древней Руси XI—XV вв. человек воспринимался как образ Божий. Древнерусские духовные творения (словесность) призывали его к обо́жению — восстановлению его божественной природы после грехопадения. В качестве *идеальных* примеров — образы святых. А вот в мирских повестях XV— первой трети XVIII века появ-

ляется другой образ человека — страстный, греховный. Если положительный герой (образ святого) статичен (в житиях и патериковых рассказах святые праведники пребывают в душевном покое, ибо на них Святой Дух *почил*), то отрицательные герои (образы грешников) пребывают в движении. Если они переходят с греховного на спасительный путь, то мы видим их образы в динамике развития. Для занимательности повествования и увлечения читателя образ отрицательного героя постоянно меняется от одного литературного произведения к другому.

«…Образ человека, толкование человека … всегда находится в центре литературы, и человек есть то начало, благодаря которому и ради которого запускается в ход весь механизм морально-риторического словесного творчества <…> В риторической литературе <…> человек впервые только и обретает необходимость своего бытия, впервые только и постигает себя и, если воспользоваться термином диалектики, приходит к себе. <…> Самопонимание, самосознание человека и создание слова, работа над ним — это здесь почти одно и то же; на самых первичных, начальных стадиях этих процессов они протекают даже мучительно: слово и человеческий образ, одинаково неустановившиеся, стремятся найти себя друг в друге» [24, с.38—39]. «Между тем, герой риторической литературы доводит до конца, до известной завершенности жизненные процессы человеческого самопонимания, самоистолкования; такая литература выступает как куда более непосредственная функция жизни <…> Слово собирает в себе человеческий смысл, проясняет самому человеку его человеческий образ. Вот почему известная универсальность и неразрывность триединства слова, знания, морали раскрывается в образе человека, реализуется в нем и через него и существует лишь как человеческое познание и самопознание» [24, с.39].

Важно отметить, что в отечественной художественной литературе Нового времени (XVIII—XIX веков) нет идеальных персонажей, идеальные образы присутствуют только в житиях русских святых.

Подводя итог разбору «морально-риторической системы», под которую подпадает и вся средневековая литература, А.В. Михайлов обратил внимание на ряд заблуждений во взглядах на нее: приписываемую ей «литературную условность», ее «стихийный» реализм и, наконец, на отношение к ней «как к неполноценной, как к такой, которую можно понять и простить, но которая *не* достигает ни полноты реалистической литературы, ни тем более совершенства ее «метода». *Однако всякое явление следует судить по его внутреннему закону*

(выделено мной. — *А. У.*)» [24, с.47]. И с этим нельзя не согласиться. Для этого и необходимо изучать историческую поэтику.

«Историческая поэтика, — отмечает другой исследователь литературного процесса, — …имеет дело с тем, что *движется* через века, фиксирует в своих выкладках эти факты генезиса и движения в соотношении устойчивого и подвижного в произведении, и благодаря этому содержательная форма оказывается мерой глубинных смыслов бытия, закрепленных в искусстве опытом тысячелетий и духом эпохи, породившим новое художественное творение.

Собственно говоря, речь идет о включенности художественного феномена в исторический процесс, в осмысление бытия, сущностных его сил, а понимание фундаментальнейших основ жизни и человека предстает в своем протекании, в своем индивидуально-неповторимом воплощении, и аналитические предпосылки исторической поэтики таят в себе нереализованные покуда возможности сопряженного постижения творчески неповторимого личностного взгляда, исторической эпохи и вечного в искусстве» [5, с. 126].

Н.К. Гей так же говорит о складывающихся в разное время устойчивых системах, требующих своего пристального изучения. При этом обращает внимание на наличие таких систем в древнерусской литературе.

«У современных исследователей возникает классификация типов самого историко-литературного процесса, *стадиальных периодов*, соответствий между содержательными и формальными уровнями литературы <…>. Тем самым поэтика и история литературы связаны между собой через принцип единства содержания и формы и исторические модификации их в реальном видоизменении самого предмета исследования. Более *устойчивые типы содержательных структур наличествуют* в фольклоре, в восточных литературах, *в литературах византийской, древнерусской* (выделено мной. — *А. У.*), более подвижные — в литературных системах нового времени, в случаях «ускоренного» развития и интенсивного взаимодействия литератур и т.д.» [5, с.120].

Именно такие «устойчивые типы содержательных структур», выявленные на разных стадиях развития мировоззрения в древнерусской словесности и литературе я и назвал *литературными формациями.* Их генезис и должна, на мой взгляд, изучать историческая поэтика, «которая, опираясь на художественную концептуальность соотношений устойчивого и изменчивого внутри содержательной формы, являет нам своеобразное пересечение синхронной и диахронной плоскостей осмысления литературы» [5, с.127].

3. О специфике развития русской литературы

3.1. Наиболее обстоятельно проблема уже непосредственно *стадиального* развития ***национальных*** *европейских литератур* разработана Г.Н. Поспеловым. Однако и здесь, по мнению исследователя, имеются нерешенные проблемы: «…“Стадиальность” исторического развития национальных литератур, … просматривается прежде всего в развитии литератур … европейских народов. У историков и теоретиков развития этих литератур есть в этом отношении некоторые первоначальные достижения. Но они нуждаются в дальнейшей разработке, уточнении и исправлении. Прежде всего, *необходимо более ясное и отчетливое понимание основных особенностей каждой стадии литературного развития в ее отличии от других, предшествующих и последующих* (выделено мной — *А. У.*). Здесь еще много неясного и невыявленного — и понятийно, и терминологически» [29, с. 29].

Ученый исходил из того, что «народы мира исторически развиваются в последовательности и смене социально-экономических формаций. И это не может не отражаться на общественном бытии людей и их общественном сознании, в частности — на их «идеологическом миросозерцании», которое, по глубокому убеждению автора этой книги (т.е. Г.Н. Поспелова. — *А. У.*), являются *основным источником содержания* их художественного творчества, в частности — литературного» [29, с. 28].

А поскольку у каждого народа могут быть свои особенности в историческом развитии экономических формаций, то, стало быть, могут быть несовпадения и в стадиальном развитии национальных литератур. Поэтому, по мнению Г.Н. Поспелова, «надо делить развитие литератур по *его собственным стадиям*, а не по хронологии потому, что разные национальные литературы часто проходили *одну* и ту же стадию развития в *различные* хронологические периоды, иногда в очень различные» [29, с.29].

Соглашаясь с этим утверждением ученого необходимо отметить, что и в этом вопросе не так все просто. Следуя принятым в формальной логике правилам, «деление может привести к положительным результатам, если оно — каждый раз — производится по *одному* признаку. Нельзя, в самом деле, разделять людей на высоких, умных и блондинов». А потому, «основное требование деления исторического развития национальных литератур таково: надо делить по *стадиям* развития, а не по хронологии.<…> Далее, неудобно делить развитие литератур сначала по хронологии, а потом переходить к другим признакам деления — идеологическим, а далее — к собственно художе-

ственно-литературным. А у нас так обычно и получается. По установившимся представлениям первая стадия развития европейских литератур — это античная литература, древнегреческая и римская. За ней идет стадия литературы "средних веков". И то, и другое — собственно хронологическое деление. За литературой "средних веков" следует литература Возрождения или, точнее, "гуманизма". Но гуманизм — это мировоззренческое, идеологическое явление, и указание на него вводит второй признак деления. За "Возрождением" следует "классицизм" — это явление уже собственно художественное, это — одно из первых ясно и полно оформившихся литературных *направлений*. Возникает, таким образом, еще один, уже третий признак деления. За "классицизмом" обычно следует эпоха Просвещения. Но "Просвещение" — это снова явление общеидеологического порядка. Значит, происходит возвращение ко второму признаку деления» [29, с.29—30].

Стало быть, «один из больших недостатков существующих представлений о стадиальности развития национальных литератур — это нерасчлененность понятия о *стадиях* такого развития, определяемых своеобразием идейно-художественных особенностей творчества на каждой из них, и понятие о *хронологических границах* каждой такой стадии в каждой из национальных литератур. Другой недостаток существующих представлений о стадиях литературного развития — это иллюзорная мысль о равномерности смены стадий во всех национальных литературах Европы» [29, с.30].

Г.Н. Поспелов в данном случае высказывает несогласие с утверждением В.М. Жирмунского о «наличии одинаковой регулярной последовательности литературных направлений и связанных с ними стилей» [12, с.6]. «Последовательность в смене стадий литературного развития разных народов, несомненно есть. Но эта их последовательность в действительности никогда не была и не могла быть "регулярной"» [29, с.31].

Г.Н. Поспелов задается вопросом, «о чем именно должна идти речь» в разговоре о стадиальном развитии? Приведенное тут же уточнение: «О смене литературных "направлений" *или* смене литературных "течений"», — свидетельствует, что собственный интерес Г.Н. Поспелова как ученого лежит в большей степени в области литературы Нового времени, хотя в своей работе он рассматривает стадиальное развитие и античной, и средневековых литератур.

Для меня методологически важным является его следующее замечание: «…Гораздо вернее было бы говорить не о том, что на каждой стадии национального литературного развития существовало какое-то одно литературное течение или направление, но о том, что для

той или иной стадии характерно преобладание, *господство* какого-то или каких-то течений и направлений, наряду с которыми в той или иной мере *существовали и другие*. Одни из них могли быть рецидивом течений, господствовавших на предыдущей стадии развития, другие — предвосхищением последующей» [29, с.31].

Г. Н. Поспелов первым попытался выявить стадии в развитии русской литературы и изложить ее историю с единых — литературных — позиций. В его построении приоритет принадлежит литературе Нового времени, начиная с 40-х годов XVIII века. Слабым звеном в концепции оказался так называемый «древнерусский период». Не будучи специалистом в этой области, исследователь выделил его в *единую* стадию, длившуюся с XI по середину XVII в., тем самым признав отсутствие какого-либо развития в русской средневековой литературе. Но разве можно полагать, что литература XI века ничем не отличается от литературы первой половины XVII века?

По мнению Г. Н. Поспелова, в древнерусской литературе «господствовало *авторитарное, церковно-государственное* идеологическое миросозерцание. Вследствие этого “мирские”, собственно *художественные* (не “синкретические”) произведения — такие, как «Слово о полку Игореве» или «Моление Даниила Заточника» — были в средневековой русской литературе редкими явлениями (здесь и далее выделено Г. Н. Поспеловым. — *А. У.*)» [29, с.168]. «Огромное же большинство произведений средневековой русской литературы имело *синкретическое* содержание — проповедническое, собственно житийное, религиозно-мифологическое, легендарное, летописное» [29, с.169].

«…К концу позднего средневековья, когда на Западе уже завершалась эпоха ренессансного гуманизма, Россия стала территориально самым крупным в мире *централизованным* государством. Для того чтобы держать под единой властью всю эту огромную расширяющуюся разноплеменную страну, необходимы были не только “крутая власть” и крепкий бюрократический аппарат, но в еще большей мере крепкое *идейное* обоснование государственного единства. В условиях средневековья — оно в России продолжалось до середины XVII века — таким идейным обоснованием и самоутверждением могло быть только церковно-государственное *авторитарное* миросозерцание с соответствующими догматическими положениями, которые связывали бы религиозную мифологию в ее абстрактности с конкретными требованиями государственной власти. Вот почему русская литература “средних веков” и была по преимуществу авторитарной. Вот почему такая литература имела господствующее значение столь долгое время» [29, с.169].

Из этой характеристики *первой стадии* развития русской литературы, можно заключить, что древнерусская литература была *только* служанкой государственной власти, и ни на что более не была способна (ибо не отмечено даже ее конфессиональное использование!), к тому же она еще и не развивалась! «Единственным дошедшим до нас собственно художественным произведением было в ней “Слово о полку Игореве”» — констатирует Г. Н. Поспелов [29, с.170].

А потому и неутешительный вывод: «Такова была первая, очень долгая стадия развития русской литературы, в течение которой она, естественно (а почему, собственно, *естественно*? — *А. У.*), очень сильно *отставала* от литератур Западной Европы: в большей мере — от итальянской, французской, английской, в меньшей мере — от немецкой. Она сильно отставала от них и по уровню своей художественности» [29, с.170].

Здесь очевидно совершенное непонимание «художественной специфики» древнерусской литературы. Точнее, применение в ее изучении того же подхода и оценок, что и для литературы Нового времени.

Единственный проблеск художественности, согласно Г. Н. Поспелову, промелькнул уже на следующей стадии развития русской литературы, в «стихийно-демократической по своей идейной направленности литературе».

Что же касается «барокко», то, по мнению Г. Н. Поспелова, «таким термином нельзя обозначать какое-то литературное течение или направление, а тем более целую стадию исторического развития национальных литератур. «Барокко» — это, видимо, свойство *стиля* художественного произведения». «Иначе говоря, «барокко» — это *типологическое* свойство стиля» [29, с.52]. Но даже этому «*типологическому* свойству стиля» отказано Г. Н. Поспеловым присутствовать в русской литературе допетровского времени.

Остается «безымянная, стихийно-демократическая литература конца XVII и начала XVIII века», которая «была вместе с тем и литературой *стихийно-гуманистической*. Ее можно назвать поэтому русским “предвозрождением”, которое так и не могло вырасти в настоящее “Возрождение”» [Ср. 14, с. 408—433]. «Это начало целого большого *течения* в русской литературе, которое в дальнейшем было отнесено на творческую периферию направлением русского классицизма, а затем вновь заявило о себе в творчестве таких стихийно-демократических писателей, как М. Чулков, Н. Новиков, В. Левшин и другие писатели…». «После слабого проявления стихийно-демократического творчества в русской литературе начало постепенно складываться направление *классицизма*» [29, с.172], который «возник у нас в

1740-х годах …как литературное направление» [29, с.173]. Однако эта тема уже выходит за хронологические рамки нашей работы.

Как видим, и сам Г.Н. Поспелов выступает сторонником «европоцентристского» подхода в изучении отечественной литературы. Может быть, именно поэтому ему и не удалось рассмотреть специфических черт в стадиальном развитии русской литературы XI — первой трети XVIII века.

Критически, но без должной для этого случая аргументации, отнесся к теории стадиального развития Г.Н. Поспелова украинский ученый Е.М. Черноиваненко, справедливо, однако, отметивший: «…Не учитывая того, что литература разных эпох — это литература, пребывающая в различных своих качественных состояниях, мы подходим к литературе разных эпох с едиными критериями, причем, как правило, это критерии, выработанные реализмом XIX — XX веков» [44, с. 18—19].

Не только не отрицая, но и доказывая необходимость в выделении в истории русской литературы крупных периодов, не ограничивающихся «литературными направлениями», он выделил три значительных периода в ее истории: «Крупнейшей единицей членения литературного процесса принято считать литературное направление, своеобразие которого определяется соответствующим ему художественным методом. Исследование проблемы показало, что понятие «литературное направление» и «художественный метод» не соответствуют масштабу «больших эпох» в истории литературы, репрезентирующих ее различные качественные состояния. В рамках одной такой эпохи могут развиваться и сменяться несколько литературных направлений или стилей. Но еще важнее то, что, исследуя литературу «большой эпохи», мы сталкиваемся с процессами и закономерностями не собственно литературного или даже художественного (т.е. проявляющимися во всей сфере искусства) порядка, но с процессами и закономерностями общекультурного уровня, проявляющимися в целой культуре данной эпохи, в том числе — и в искусстве и литературе. Это означает, что культура каждой такой «большой эпохи» — это особый тип литературы с присущим ему типом художественного и литературного сознания и типом литературы. <…>

Основываясь на некоторых современных концепциях развития европейской культуры и принимая во внимание специфику культурного развития восточных славян, я счел возможным выделить в истории их культуры три «большие эпохи»: эпоху религиозно-исторического типа художественно-литературного сознания и типа литературы (XI — середина XVII столетия), светско-риторического (сере-

дина XVII века — первая треть XIX-го) и эстетического типа художественно-литературного сознания и типа литературы (вторая треть XIX века — по настоящее время)» [44, с. 21—22].

Следует обратить внимание, что «единицами деления» в теории Е. М. Черноиваненко выступают «тип художественно-литературного сознания»[13] и «тип литературы», — довольно общие понятия. К тому же, русская средневековая литература опять, как и у Г. Н. Поспелова, выделена в отдельную эпоху с *одним* типом «художественно-литературного сознания». Мнение это глубоко ошибочно. Нельзя согласиться и с тем, что литература переходного периода — 40-х годов XVII — первой трети XVIII в. — относится сугубо к «светско-риторическому художественно-литературному сознанию», поскольку в ней вплоть до 40-х годов XVIII в. присутствует религиозное сознание (например, в творчестве Симеона Полоцкого, Сильвестра Медведева, Феофана Прокоповича, Мелетия Смотрицкого и т. д.).

Слабость теории Е. М. Черноиваненко — в слишком крупной «единице деления», когда при «масштабном взгляде» на литературный процесс оказались не увиденными собственно *литературные* явления, связанные с формированием и эволюцией «художественного метода».

«В самом деле, — пишет Г. Н. Поспелов, — создание истории литературы как науки требует целой системы общих понятий, и прежде всего понятий о природе изучаемого предмета, о специфических особенностях *художественной* литературы как вида искусства» [29, с. 23].

3.2. Попытку «реконструировать три большие диахронические системы» собственно в истории древнерусской культуры «в том виде, в каком они явились на Руси: раннее средневековье (XI—XIV вв.), позднее средневековье (XIV—XV вв.) и культуру XVI в.», — предпринял И. П. Смирнов [36, с.5]. В хронологическом выделении «трех периодов применительно к восточнославянскому ареалу» он следует «за фундаментальным трудом Д. С. Лихачева» [21], отмечая при этом, что «то логическое содержание, которое вкладывается нами в понимание каждой из названных эпох, оригинально. Д. С. Лихачев описал эволюцию древнерусской литературы как чередование “первичной” и “вторичной” систем мышления о мире, не исключая того, что всякое последующее “первичное” resp. “вторичное” мировоззрение обладает своей, неповторимой, семантикой и стилистикой в сравнении с предшествовавшими сходными ментальностями, но не сосредоточиваясь

[13] Ср. с “художественным сознанием эпохи», выделенном в коллективной статье С. С. Аверинцева, М. Л. Андреева, М. Л. Гаспарова, П. А. Гринцера, А. В. Михайлова [2].

на теоретическом объяснении этого своеобразия. Соглашаясь с тем, что человеческой истории в какой-то мере свойственно “вечное возвращение”, мы концентрируем внимание на специфике диахронических (макро)систем. Коротко говоря: если история и возвращается, то как вечно другое». Главной же целью исследования И. П. Смирнова «была выработка методологии, посредством которой можно проникнуть в диахронический слой культуры», а также «установить то общее, что роднит между собой самые разные тексты, входящие в ту или иную диахроническую систему либо в ее подсистемы» [36, с.6].

По сути дела, это была попытка описания исторической поэтики древнерусской *культуры*.

Главное усилие культурологических исследований И. П. Смирнова было направлено на обнаружение общих тенденций в мировой и русской национальной культурах.

«Моделируя диахронические превращения смысла на примере русского сознания, мы намеревались эксплицировать в нашей книге ту логику, которая — на взятых нами фазах истории — развертывает культуру в целом. Только в силу того, что разные национальные культуры проходят в своем развитии одни и те же стадии, можно говорить о мировой истории, об истории как о некоем феномене человеческого мира, а не об историях. Диахрония русской культуры, с которой мы имеем дело, — составная часть и подвид общеевропейской и — шире — мировой культурной эволюции» [36, с.6].

Однако, по замечанию И. П. Смирнова, «Россия далеко не всегда поставляет исследователю благодатный материал для догадок о диахронии как таковой. В ряде случаев (к ним относится, скажем, XVI в.) русская культура воплощала общекультурные диахронические программы в урезанном, редуцированном виде. Иногда (например, в XIV—XV вв.) русская культура оказывалась зеркально симметричной по отношению к западноевропейской[14]» [36, с.6—7].

Несомненно, древнерусская литература относится к средневековому типу мировых литератур, развивается по тем же, что и западно-

---

[14] Этот вывод И.П. Смирнова не корреспондируется с выводами Г.Н. Поспелова: «Первая, очень долгая стадия развития русской литературы, в течение которой она, *естественно* (выделено мной. — *А. У.*), очень сильно *отставала* (выделено Г.Н. Поспеловым. — *А. У.*) от литератур Западной Европы: в большей мере — от итальянской, французской, английской, в меньшей мере — от немецкой». «…Можно, видимо, высказать сомнение в наличии в русской литературе XIV—XVI веков выражения таких умонастроений, которые можно было бы считать “предвозрожденческими” и уж тем более “возрожденческими”. Аргументация, которая при этом применяется в некоторых новых работах, не кажется убедительной». См.: 29, с. 170.

европейские литературы, законам, и потому она *типологически* подобна западноевропейским литературам, но не тождественна им, а всецело самобытна. Тому есть причины и объяснения, но они не достаточно вскрыты и еще мало исследованы медиевистами. И.П. Смирнов, будучи, как и его предшественники, сторонником «европоцентристского» подхода, пытается найти типологические *соответствия* в мировой и русской культурах, но куда более важной, как мне кажется, задачей является выявление *самобытности* в стадиальном развитии русской литературы XI — первой трети XVIII века.

Еще в конце 70-х годов А. Гуревич указал на слабую взаимосвязь (и даже ее отсутствие) между «социально-историческими условиями» и определенными литературными направлениями в России [7]. Точнее, в их несоответствии с аналогичными явлениями в Западной Европе. Впрочем, некоторое несовпадение "общественного развития (от феодального общества к капиталистическому), его темпы, формы и сроки оказывались различными в разных странах. <…> Однако же в этих своеобразных, несходных, неповторимых условиях постоянно возникали литературные направления, которые принято рассматривать как сходные, внутренне близкие» [7, с.166].

Исследователь приходит к выводу, что «одни и те же литературные направления могут складываться в разных общественных ситуациях, и тогда ни о каком "сходстве социально-исторических условий" говорить не приходится» [7, с.166].

На примере взаимосвязи «общественно-исторической ситуации» с появлением классицизма во Франции, Англии, Германии, Италии и т.д. исследователь указывает на различие *условий* для появления классицизма в этих странах и что, исходя из этого, нельзя говорить об «общеевропейской модели» классицизма, поскольку в каждой стране это литературное направление имело свое национальное своеобразие [7, с.174].

Пример России еще более красноречив. «Пусть "социально-эстетическая почва" была в России во многом иной, классицизм стал все же вполне реальным и весьма влиятельным направлением русской литературы, утвердившим в ней — под воздействием французских образцов — принципиально новую художественную систему» [7, с.182].

Здесь следует особо подчеркнуть, «что классицизм был первым в России литературным направлением, первым серьезным шагом по пути европейского художественного развития» [7, с.179], которое было чисто рационалистическим направлением, т.е. осознанно усвоенным из чужого опыта и привнесенном литераторами в русскую литературу.

Это рационалистическое начало в осмыслении творческого метода русскими писателями очень важно для понимания различия (и границы) между переходным периодом от средневековой литературы (в котором, несмотря на секуляризацию сознания и заметный рационализм, литературного направления еще не было) и собственно литературой Нового времени со сформированным литературным направлением.

Как бы само собой напрашивался вывод о независимости, или, во всяком случае, не прямой зависимости, литературного направления и «социально-экономической стадии (фазы)» развития общества (и т.д.).

Становится очевидным, что литературное направление формируется не общественно-исторической (экономической) формацией, а самостоятельным от нее мировоззрением писателей (вот, собственно, почему в начале XIX века в русской литературе присутствуют и классицизм, и сентиментализм, и романтизм).

Что же касается русской литературы, то ее развитие «всегда было “неклассическим”, “неправильным”, и вряд ли стоит подтягивать его под привычные европейские нормы» [7, с.185]. Правда, исследователи не пытались выявить причины этой самобытности. Но именно эта «неправильность», «неклассичность» позволяет ставить вопрос об иных номотетических *законах* развития отечественной литературы. Говорить не о типологических соответствиях социально-экономических формаций и литературных направлений в разных странах, а о типологических соответствиях в развитии мировоззрения и литературы.

Подводя итог рассмотрению немногих имеющихся работ по рассматриваемой нами проблеме, приходится констатировать, что проблема стадиального развития русской литературы не решена как в целом (ее тысячелетнего исторического развития), так и в частности: касательно хронологического ее семисотлетнего отрезка с XI — по 30-е годы XVIII в. А без ее решения не возможно и построение исторической поэтики древнерусской словесности и литературы.

3.3. Дважды уже писалась «Поэтика древнерусской литературы» — Д.С. Лихачевым и его учеником и последователем А.С. Деминым.

Академик Д.С. Лихачев ставил перед собой задачу исследовать «те особенности художественной системы первых семи веков русской литературы, которые отличают ее от системы литературы нового времени» [22, с. 2].

Здесь важно обратить внимание, во-первых, на подход ученого к изучению *литературы* именно *как системы*, с акцентом на развитие этой системы, о чем свидетельствуют и другие его работы [20, 21].

Во-вторых, что Д.С. Лихачев искал *отличия* между *системой* литературы Нового времени и *системой* литературы Средневековья. То есть, отталкивался от современности и изучал прошлое в своеобразной литературной ретроспекции. Однако последний по времени и значительно расширенный вариант исследования включает в себя уже и мировоззренческий аспект, помимо анализа художественных форм, поэтики времени и пространства, возрастания личностного начала, ученый рассматривает средневековую литературу в диахроническом развитии.

На «Поэтику» Д.С. Лихачева опирался А.С. Демин, создавая свою «Поэтику древнерусской литературы», о чем засвидетельствовал во вступительном слове, но при этом он значительно сузил поставленные перед собой задачи. Он отметил, что «у каждого медиевиста свое понимание задач поэтики и свои излюбленные темы», а потому у него сложилась своя «микропоэтика» древнерусской литературы. По его собственной оценке, в результате книга получилась «не понятийно-теоретической, а историко-литературной поэтикой, рассматривающей категории поэтики в их живом воплощении в литературе», причем на очень ограниченном временном отрезке XI—XIII веков [10, с.9]. Иными словами, А.С. Демин довольствовался поэтикой малых форм ранних древнерусских произведений.

В двух названных книгах отразились два подхода к поэтике древнерусской литературы, опирающихся на выработанные еще А.Н. Веселовским категории поэтики. Но только работа Д.С. Лихачева может претендовать на название *исторической поэтики*, поскольку в значительной мере соответствует ее принципам — рассматривает явления литературы в их историческом развитии. Правда, древнерусская литература XI—XVII вв. воспринимается им тоже как единая сложившаяся система. И в этом его взгляды мало чем отличались от убеждений Г.Н. Поспелова и Е.М. Черноиваненко.

Следовательно, до сих пор сохранилась необходимость взглянуть на древнерусскую словесность и литературу как на развивающуюся художественную систему и рассмотреть ее в синхроническом и диахроническом планах, поскольку «категории поэтики заведомо подвижны. Даже тогда, когда в длительной исторической перспективе они сохраняют свою актуальность, от периода к периоду и от литературы к литературе они меняют свой облик и смысл, вступают в новые связи и отношения, всякий раз складываются в особые и отличные друг от друга системы. Характер каждой такой системы обусловлен в конечном счете литературным самосознанием эпохи; и потому проблема эволюции «поэтического сознания и его форм» — также по-

ставленная А.Н. Веселовским, но не привлекшая до сих пор достаточного внимания — является, с нашей точки зрения, важнейшим аспектом типологической исторической поэтики» [2, с.3].

Не могу не согласиться с этим коллективным мнением. При создании исторической поэтики особое внимание следует уделить мировоззрению древнерусских книжников, поскольку «именно художественное сознание, в котором всякий раз отражены историческое содержание той или иной эпохи, ее идеологические потребности и представления, отношения литературы и действительности, определяет совокупность принципов литературного творчества в их теоретическом (художественное самосознание в литературной теории) и практическом (художественное освоение мира в литературной практике) воплощениях. Иначе говоря, художественное сознание эпохи претворяется в ее поэтике, а смена типов художественного сознания обуславливает главные линии и направления исторического движения поэтических форм и категорий» [2, с.3].

До наметившейся в начале XVII века секуляризации сознания мировоззрение древнерусского книжника было религиозным, и *основой* для понимания, как отдельного древнерусского творения, так и всей средневековой словесности в целом служит *Православие*. Не учитывать это обстоятельство, пренебрегать им — значит сознательно (или бессознательно) уходить от поиска того смысла, который вкладывал древнерусский автор в свое творение, подменяя его *современной интерпретацией*, а в конечном итоге — удаляться от истины[15].

Чтобы понять смысл средневекового произведения необходимо изучить мировоззрение эпохи, в которую оно было создано, основные ее темы и идеи, и трансформацию самого мировоззрения на пути к секуляризации, и эволюцию писательского сознания и отношения древнерусских книжников к творчеству. Необходимо взглянуть на древнерусские духовные творения и мирскую словесность глазами их создателей и попытаться понять их предназначение в ближайшем культурном окружении эпохи, в которую они были созданы, и, что особенно важно для произведений XI—XVII вв., с учетом религиоз-

[15] Четверть века назад, в статье «Влияние церковной культуры на литературные приемы Древней Руси» Р. Пиккио писал: «…Никакая теория литературы не может быть понята вне единства православного учения. Это учение считалось универсальным и должно было определять поведение человека как в церковной, так и в светской жизни, поскольку и то и другое являлось частью вселенской церкви». И «…еще не стало общепринятым считать, что церковная культура являлась основным источником вдохновения для древнерусских авторов. Пора отставить в сторону нежелание признать этот факт». [28, с. 127, 123].

ного мировоззрения их творцов. Нельзя сказать, что таких работ у нас не было. Они есть, но их очень мало, и они не всегда верно отражают мировоззренческие процессы, происходившие в Древней Руси.

В трех моих недавних монографиях [40—42] был представлен обзор имеющихся работ по этой теме, а также предпринята попытка выделить как основные проблемы создания новой истории древнерусской словесности, так и указать пути их возможного решения.

Важнейшая из них — это построение *теоретической истории древнерусской словесности и литературы*, которая опиралась бы на синхронию и диахронию в рассмотрении литературного процесса, протекавшего в XI — первой трети XVIII века, то есть, использовать намеченный А. Н. Веселовским синкретизм исторического и теоретического подходов к изучению древнерусской словесности и литературы.

3.4. Казалось бы, если речь идет о *литературе*, то, естественно, было бы говорить и о *художественном (творческом) методе*, как способе отражения действительности. Долгое время спорным оставался вопрос о *художественном методе* в древнерусской литературе. Даже десятилетняя дискуссия не смогла ответить: в древнерусской литературе существовал только *один художественный метод* или *несколько*? Не была прослежена и связь *художественного метода* с *мировоззрением*[16] [См. обзоры проблемы: 30; 40, с.100—158].

В последнее время о художественном (творческом) методе «забыли», или же говорят как об устаревшей категории, возникшей в начале 30-х годов XX века и дискредитированной советским литературоведением. Внимание литературоведов переключилось «на исследование того, что можно назвать конкретными реализациями общих принципов творчества в теле самого исторически-понимаемого художественного произведения» [24, с.13].

Между тем, совершенно справедливо замечание В. Сквозникова, «что занимающая нас категория и ее словесное выражение могут быть модными, или немодными, или вовсе пренебрегаемыми, но только знаменуемый ими предмет исторически существовал и продолжает существовать. В современном научном представлении и сло-

[16] Связь средневекового метода отражения со средневековым мышлением и мировоззрением долгое время оставались вне поля зрения литературоведов и искусствоведов. Видимо, поэтому Д.С. Лихачев и писал: «…Общего развития, захватывающего своим движением всю литературу, в древней Руси не было». [22, с.19]. Развитие мировоззрения и средневекового мышления и является, на мой взгляд, тем “общим развитием”, наличие которого отрицал Д.С. Лихачев, но которое как раз и захватывает своим движением всю древнерусскую словесность и литературу.

воупотреблении творческий метод это *принципиальный способ пересоздания действительности при ее художественном воссоздании.* Определяясь мироощущением и мировосприятием писателя, в конечном счете национальной и исторической обстановкой, метод в свою очередь определяет *единство воплощения своеобразного видения* (выделено автором. — *А. У.*) мира» [35, с. 303].

«Действительно, — отмечает А.В. Михайлов, — то, что именуют «методом», есть начала и концы художественного создания: метод — это и замысел произведения в его принципиальном существе, в его мировоззренческой установке, в основополагающем видении писателем реального мира, и это творческий итог в его принципиальном существе, фундамент построенного в произведении образа мира» [24, с.13]. Правда, ниже ученый отметит, что «правильнее и точнее, даже и справедливее говорить о творческих началах или принципах в… широком смысле, нежели о “методе”…» [24, с.14]. Это существенное для нас замечание, поскольку, как увидим позднее, точнее передает особую специфику древнерусского синкретического метода.

Мной уже были проведены исследования взаимосвязи средневекового творческого метода со складывающимися в определенные исторические эпохи мировоззренческими системами, определены сами эти системы и доминирующие в них синкретические «художественные» методы [40—42]. Иными словами, было предпринято усилие связать развитие художественной изобразительности с эволюцией писательского сознания.

К такому подходу призывал еще четверть века назад А.Я. Гуревич: «Еще не так давно ученые исходили из презумпции, согласно которой человек во все времена мыслил и чувствовал примерно одинаково, и поэтому для объяснения его поведения исследователь довольствовался «здравым смыслом», той системой реакций, которая присуща ему самому и его современникам. В результате вместо проникновения в духовный мир людей иных эпох и цивилизаций проецировали на их сознание собственное мировосприятие. Ныне уже нет сомнения в том, что в*и́*денье мира человеком — не константа, но величина изменяемая в зависимости от принадлежности его к определенной культурной традиции, социальной среде и от иных переменных, что человеческое сознание исторично и потому должно стать предметом исторического изучения. Не следует ли рассматривать и историческую поэтику как одно из проявлений этой тенденции проследить историю человеческого сознания?» [8, с.156].

Совершенно очевидно, что без исследования «художественного (творческого) метода» древнерусской словесности и литературы, и,

прежде всего, его специфичности, невозможны общетеоретические труды, рассматривающие историю развития художественной изобразительности, т.е. *историческую поэтику* древнерусской словесности XI—XVII вв., не говоря уже о периодизации «художественных систем», основанной на выявленных объективных законах эволюции культуры и литературного процесса, связанных с эволюцией христианского мировоззрения, общественного и личного сознания.

Поскольку *художественный метод* претерпевал изменения на различных хронологически выделяемых мировоззренческих стадиях, то возникает и еще одна, требующая своего разрешения, проблема: периодизация развития средневековой литературы и выявление этих самих стадий развития.

Вместе с нею возникает и вопрос о *границах средневекового периода* в развитии словесности, и проблема *переходного периода* от Средневековья к Новому времени, когда собственно и начинается формирование литературы.

Очевидно, что для построения *исторической поэтики* как основы *теоретической истории русской словесности и литературы* XI — начала XVIII века мало изучить только типологические явления в эволюции литературных стилей. Здесь необходим *комплексный подход*, способный выявить не одну только литературную типологию, но и *номотетические законы* общественного развития, по которым развивается и литература, поскольку целью исторической поэтики всегда было «раскрытие внутренней логики литературного развития — уяснения законов поэтической эволюции» [6, с.134].

На основании этих законов можно выявить стадии развития русской словесности и написать ее новую историю, которая будет опираться на характеристику и описание художественных систем — литературных формаций, — сложившихся в ходе эволюции и секуляризации древнерусского мировоззрения. В конечном итоге этот процесс привел к появлению первых светских сочинений в переходный период (40-е годы XVII — 30-е годы XVIII века) и художественной литературы в Новое время.

3.5. В основу «Теории стадиального развития русской литературы XI — первой трети XVIII века» положена идея примата сознания в средневековом литературном процессе, выражавшемся становлением на разных исторических этапах определенного доминирующего синкретического метода познания-отражения.

Как область умственной деятельности средневековая литература тесным образом была связана с философско-мировоззренческими

представлениями писателей, выражая их прямо или отражая опосредованно. Вот почему при воспроизведении и периодизации литературного процесса необходимо не только исходить из смены и взаимоотношений исторических событий и эпох, но и в обязательном порядке учитывать процесс развития мировоззрения в Древней Руси и эволюцию сознания древнерусских книжников.

Для древнерусской словесности эта связь была тем более сильна, что в средневековый период еще не сформировался *художественный метод* литературы[17], а *средневековый метод отражения* был синтезирован с методом познания. В свою очередь, познавательный метод «был обусловлен всеобщим религиозно-символическим мышлением древнерусского общества (и всего средневекового мира)» [32, с.40]. Средневековый метод познания основывался не на рационалистическом мышлении, как в Новое время, а на идеалистическом восприятии сотворенного Богом мира.

Специфика средневекового эпистемологического метода значительно отличается от художественного (творческого) метода литературы Нового времени. В православном средневековом сознании «угол *духовного* познания» мира равен «углу *духовного* отражения» мира. То есть, под каким углом (с помощью чего) познается мир, под таким же углом (с помощью того же) он и отражается. Следует при этом помнить, что мир имеет бинарную модель, состоящую из «мира горнего» и «мира дольнего».

Познание бинарного мира воспринималось как Богооткровение, но и само творчество — есть Богооткровение. Отсюда: высшая форма познания — теофания (от греч. θεοθανια — богоявление); высшая форма творчества — синергия (от греч. συνεργός — взаимодействие) человека и Бога.

Поэтому должно быть выработано особое восприятие средневекового «творческого (художественного) метода», ибо это не столько «художество» («творение рук» в буквальном древнерусском смысле), а «хытрость» — дар свыше, от Бога (Сам Бог в псалмах назван «Хытрець зело велик»), как дар Святого Духа. А потому он и не познаваем, как и Святой Дух! Можно ли познать вдохновение?! Отсюда трудно выводимы закономерности при изучении творчества древнерусских писателей. Гораздо проще описать и изучать результаты (творения),

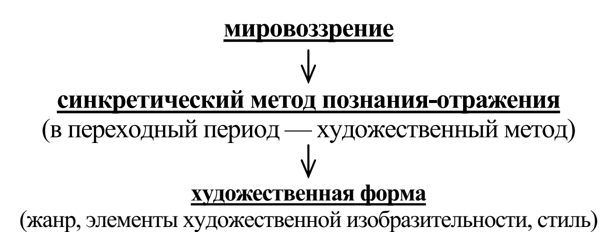
---

[17] Художественный (или *творческий*) метод, основанный на типизации, обобщении и вымысле станет формироваться только в переходный период, после начавшейся в 40-е годы XVII века секуляризации сознания, в результате которой произойдет дифференциация синкретического метода познания-отражения на два самостоятельных, на основе средневекового метода отражения. Речь об этом пойдет ниже.

но не сам процесс: нет черновиков, как у писателей Нового времени. Если творчество — акт синергетического единения человека с Богом, то, как его рассмотреть[18]?

Средневековый метод отражения выполнял ту же функцию, что и «художественный метод» в Новое время. Он формировал на стадии своего господства определенную культурно-художественную систему (в которую входили жанры, изобразительные средства, стиль и т. д.), отличающуюся от предшествующей и подготавливающую последующую. В этом и заключается идея стадиального развития древнерусской литературы.

Поскольку литература (культура) является продуктом осознанной интеллектуальной деятельности человека, логично было бы вывести универсальную формулу взаимосвязанного развития сознания (выраженном в мировоззрении, способах мышления и познания и т. д.) и литературы на дифференцированных (по определенному ряду признаков) стадиях:



Такой подход в изучении литературных (шире — культурных) явлений позволяет увидеть не только конкретный результат развития литературы в виде конкретных произведений, но и выявить и объяснить происхождение их литературно-художественных особенностей.

Развитие художественного начала в литературе (культуре) обусловлено эволюцией сознания, т. е. причина изменений лежит в смене способов осознания (познания) мира и методов его отражения, в нашем случае — словесного, наряду с «умозрением в красках» — иконописи, архитектуре, музыке и т. д.

[18] Ср.: «Как пишет к римлянам ап. Павел, “в нем (т.е. в благовествовании) открывается правда Божия от веры в веру” (Рим.1.17). Обратите внимание, апостол утверждает, что слово Божие, каким представляется всякое произведение христианской церковной словесности, *не только сознается по вере, но и воспринимается тоже только по вере*. Кстати, не в этом ли объяснение тому, почему секулярная наука оказывается бессильной в постижении истинного смысла церковной книжности и останавливается на изучении лишь ее внешних признаков и особенностей» [18, с.29.].

Иными словами, объективно складывающаяся в определенный исторический момент «литературная среда», прежде всего, обусловлена мировоззрением.

Русскому средневековому онтологическому сознанию конца X — 30-м годам XVII в. соответствовало идеалистическое мышление и иррациональное мировоззрение. Секуляризованному сознанию переходного периода — 40-м годам XVII — первой трети XVIII в. — присущ когнитивный (адекватный научному) тип отношения к реальности и рациональное (натуралистическое, основанное на материалистическом подходе) мировоззрение. Естественнонаучное (материалистическое) мировоззрение стало складываться в Новое время, уже в XVIII веке, в основу его положено естествознание (как система научных знаний). С этого времени стал формироваться и естественнонаучный метод познания, но в старообрядческой среде сохранялось и религиозное мировоззрение.

Сказанное, однако, не означает, что иррациональное мировоззрение на протяжении семи столетий было неизменным. Условно его можно разделить на пять стадий. Каждая стадия отличается от предыдущей и последующей как *способом познания* мироздания, так и господствовавшим синкретическим *методом познания* и *образного* (или литературного) *отражения* действительности. Однако господство одного метода не исключает, но, зачастую, и подразумевает развитие в этот же период иного, возможно даже антагонистического метода, становящегося доминирующим на следующей стадии. Причем в стадиях, совпадающих с переходным периодом от одного типа мышления к другому (их две) могут параллельно сосуществовать как минимум два метода. Отсюда следует, что на предыдущей мировоззренческой стадии накапливаются потенции нового метода, который проявится как господствующий уже на следующей стадии.

Учитывая особенности мышления, способа и метода познания-отражения, характерные только для определенных временных отрезков, можно дифференцировать пять стадий в эволюции русского мировоззрения XI — первой трети XVIII века и развитии средневековой литературы (и культуры). Они выделяются на основе анализа сочинений древнерусских писателей путем определения доминирующего на той или иной временной стадии синкретического метода познания-отражения мира, как наиболее подверженного временным изменениям.

Разделением единого метода познания-отражения на два самостоятельных, наметившимся в 40-е годы XVII в., заканчивается средневековый период в русской философской мысли и литературе. В 40-е годы XVII начался переходный период от Средневековья к

Новому времени, в течение которого формировался не только самостоятельный метод познания, приведший к зарождению естествознания и теоретической науки в Новое время, но и художественный (творческий) метод отражения, способствовавший развитию, начиная со второй половины XVII в., собственно художественной литературы. Религиозное сознание по-прежнему определяло развитие православной словесности.

Таким образом, на древнерусский, или средневековый период, приходятся четыре стадии:

мировосприятия (XI — XII в.);

миросозерцания (XIII — первая половина XIV в.);

миропонимания (вторая половина XIV — до 90-х годов XV в.);

мировостижения (с 90-х годов XV в. до 40-х годов XVII в.);

Переходная стадия (миропредставления) от Средневековья к Новому времени начинается с 40-х годов XVII и длится по 30-е годы XVIII в.

Названия стадий носят обусловленный характер, поскольку даны по основному процессу познания (осознания) мира в тот или иной, но достаточно определенно выделяемый временной отрезок, с присущим ему доминирующим (синкретическим или дифференцированным) методом познания-отражения мира.

Может возникнуть вопрос, почему первая стадия носит название стадии *мировосприятия*, а вторая — *миросозерцания*, хотя по логике развития мировоззрения должно было бы быть наоборот: мир сначала созерцается, а затем воспринимается (т.е. сначала идет безучастное отношение к мирозданию, а затем осознанное его восприятие). На самом деле так оно и было. Здесь необходимо учесть, что речь идет о пяти мировоззренческих стадиях, в основе которых лежит христианское мировосприятие. Предшествует же им языческая стадия, которая вполне может быть названа стадией миросозерцания, поскольку славяне-язычники лишь опосредованно (через своих многочисленных богов) имели личностные отношения с мирозданием (космосом).

В конце X — начале XI в., с принятием крещения, восточные славяне *восприняли* уже в готовом виде строгую христианскую концепцию мироздания: бинарную картину мира с Творцом в центре мироздания, изложенную в книгах Священного Писания. И мир *воспринимался* таким, каким он и был описан, воспринимался умом, на духовном уровне, т.е. по вере. Отсюда и ***метод познания-отражения — «религиозно-символический».***

Затем, в процессе *созерцания* видимого (тварного) мира, по ходу трудовой человеческой деятельности, стали накапливаться наблюде-

ния и появился первый практический опыт. Возникло *понимание* некоторых законов миропорядка. Обнаруживалась прямая взаимозависимость между поступками человека, нарушавшего христианские заповеди, и историческими событиями. Поэтому и ***доминирующий метод познания-отражения определяется как «религиозно-прагматический».***

В XVI веке в объективно-идеалистическом мышлении набирает силу *рационально-индуктивный метод* с его тягой к частным фактам (явлениям), на основании которых затем уже делаются обобщения. Основой им служит конкретный человеческий опыт.

С развитием рационализма и антропоцентрического мировосприятия мир стал *постигаться* человеческим разумом. Отсюда и ***метод познания-отражения — «религиозно-рационалистический».***

С развитием естественнонаучных *представлений* изменилось *представление* и о материальном мире, основным преобразователем которого выступил человек. Произошла и дифференциация средневекового синкретического метода познания-отражения на два самостоятельных — ***религиозный*** и ***рационалистический***, что привело к появлению собственно «художественного» или «творческого метода».

Этими мировоззренческими процессами и обусловлено название мировоззренческих стадий.

Дифференциация мировоззренческих стадий по доминирующему синкретическому методу познания-отражения обусловлена тем, что он наиболее подвержен временным изменениям, в то время как определенный тип мышления, а тем более религиозный способ познания мира, охватывает, зачастую, не одну, а две или три стадии.

3.6. В основе любого литературного направления лежит художественный (творческий) метод, а процесс развития самой литературы Нового времени складывается из взаимодействия литературных направлений: их зарождения, господства и угасания. Таким образом, понятие «направление» тесно связано с понятием «метод».

Метод — самая «мелкая» типологически выделяемая единица деления литературного процесса: изменяется метод — формируется новое направление — развивается литература. Поскольку «художественный (творческий) метод», пусть и специфический, присущ и русской средневековой литературе, стало быть, в ней существовали и литературные направления? Или мы имеем дело с типологически сходным *явлением* в средневековой русской словесности, которое до недавнего времени не было выявлено и не описано, и которому только сейчас дано наименование?

Выше мы уже указали на трансформацию средневекового синкретического метода и выявили его связь (и зависимость) с изменяющимся на разных исторических стадиях мировоззрением. Используя выражения Е.Н. Купреяновой, использованные ею для характеристики направлений, можно сказать, что «через господствующий способ» познания-отражения действительности «определяются как типологические особенности» средневековой стадии, «так и связь с предшествующей и последующей» стадиями, «обусловливаемая развитием» средневекового мировоззрения [16, с.17].

Стало быть, средневековый синкретический метод так связан с мировоззренческой стадией, как художественный метод литературы Нового времени связан с литературным направлением.

Иными словами, *средневековая стадия древнерусской литературы может восприниматься нами как аналогия литературному направлению Нового времени*[19].

Однако, литературное направление «не несет в себе общего …критерия периодизации литературного развития», поскольку невозможно «построить типологию литературного направления, а тем самым и периодизацию литературного процесса по принципу идеологической общности писателей и произведений» [16, с.17].

Наоборот, каждая средневековая стадия отличается религиозно-идеологической общностью писателей и произведений, и поэтому может служить «единицей измерения» развития литературного процесса до Нового времени. Тем не менее, не самой большой. Ею может стать *«литературная формация»*. Что следует понимать под «литературной формацией»?

4. Историческая поэтика древнерусской словесности и литературы Генезис литературных формаций

Любое литературно-художественное направление (движение) Нового времени имеет теоретическое обоснование, которое сознательно разделяет и которого *осознанно* придерживается та или иная группа писателей.

[19] Ср.: «…Литературоведческим понятием, обозначающим стадиальность литературного развития и проявляющийся именно в этой стадиальности его закономерный характер служит литературное направление. Оно подразумевает последовательность (порядок) возникновения таких, далеко не единственных для своего времени, но господствующих направлений, как классицизм, сентиментализм, романтизм, реализм, а следовательно, и их качественное, или как теперь принято говорить, типологическое отличие одно от другого». [16, с.16].

«Как известно, — замечает А.С. Курилов, — любая литературно-художественная эпоха начинается с формирования соответствующего художественного сознания, с постановки новых художественных задач и определения новых художественных целей» [17, с.193].

В истории русского средневекового мировоззрения отчетливо выделяются три этапа развития *сознания*, основанного на книжном знании: теоцентрический, антропоцентрический и аутоцентрический, — соответственно формирующие творческое *сознание* древнерусских писателей (речь идет именно об *осознании* писателями своего творческого труда). На этих трех этапах развития сознания и формируются три «культурогенные среды», названные мной *литературными формациями*.

Выше мы назвали пять стадий в развитии русского средневекового мировоззрения и переходного периода. Основным дифференцирующим признаком при этом выступает гносеологический метод, доминирующий на определенном временном отрезке.

Первой стадии мировосприятия (XI — XII в.) соответствует идеалистическое (религиозно-символическое) мышление. Стадия миросозерцания (XIII — первая половина XIV в.) представляет собой переходный период к новому — объективно-идеалистическому мышлению, охватывающему две стадии (со второй половины XIV до 40-х годов XVII) — миропонимания (вторая половина XIV — до 90-х годов XV в.) и миропостижения (с 90-х годов XV в. до 40-х годов XVII в.). Затем опять следует переходная стадия к естественнонаучному мышлению (миропредставления) — от Средневековья к Новому времени начинается с 40-х годов XVII и длится по 30-е годы XVIII в.

Три первые стадии (XI в. — 80-е годы XV в.) характеризуются идеалистическим (или религиозным) способом познания мира «умом» — «очами духовными» — с помощью (посредством) Божественной благодати, основанной на вере. Этому периоду соответствует ***теоцентрическое*** мировоззрение. Это период становления ***первой литературной (шире — культурной) формации,*** в течение которой христиане пребывали в ожидании конца света в 7000 (1492) г. и Страшного суда.

Двум другим мировоззренческим стадиям, с 90-х годов XV в. до 40-х годов XVIII в. присущ рационалистический способ познания — с помощью разума (рассудка). Однако их следует дифференцировать: стадии с 90-х годов XV в. до 40-х годов XVII в. присуще ***антропоцентрическое*** мировоззрение. Соответственно, доминирующей стала

проблема *личности*, личного спасения путем обóжения человека — восстановления его потерянной духовной природы. Именно в этот период на Руси появляются парсуны — портреты исторических *личностей*, а в публицистике господствует *личная* точка зрения по любой проблеме. Это — ***вторая литературная (и культурная) формация.*** На ее протяжении доминирует *вторая* эсхатологическая теория, ставшая религиозно-политической, — «Москва — Третий Рим».

Третья литературная (и культурная) формация — это стадия переходного периода от культуры Средневековья к культуре Нового времени: с 40-х годов XVII в. по 30-е годы XVIII в. Это время формирования ***аутоцентрического***[20] сознания (предшественника ***эгоцентрического*** сознания Нового времени) наиболее ярко выразившегося в стиле барокко. В изобразительном искусстве воспроизводится частная мирская жизнь семьи (семейный портрет в домашнем интерьере), авторы литературных сочинений заинтересовались психологией персонажей, которая и стала диктовать их поступки, а основной темой в литературе становится душевность, пришедшая на смену духовности. В течение этого периода формируется третья религиозная (эсхатологическая) концеприя — «Москва — зримый образ Нового Иерусалима».

В истории отношения русских писателей к творческому труду также выделяются *три периода*, соответствующие трем литературным формациям.

Первый период: XI — конец XV века (теоцентрическое сознание и теофания) — ***синергетический***.

На первом его этапе, характеризующемся идеалистическим мышлением (XI в. — первая половина XIV в.), *творчество осмысляется как Божественный акт.* Писатель, точнее — «съповедатель» — выступает *по послушанию* как посредник в передаче в письменах сакрального смысла, открытого ему по Благодати[21]. *В процессе писания осуществляется синергетическая связь Бога и человека.* Поэтому творение не признается как результат волевого усилия писателя. Потому-то в этот период еще нет *авторского* осмысления текста как собственного творения, нет и авторской собственности на текст. Его переписывают и изменяют последующие «редакторы».

На втором этапе (вторая половина XIV в. — 90-е годы XV в.) — проявляется объективно-идеалистическое мышление, сказавшееся в *осознанном присутствии воли человека в акте словесного творения.*

---

[20] От греческого ***αυτός*** — сам, один.

[21] Ср.: «…Писательская деятельность не могла управляться чисто литературными законами, потому что оправданием ей служили не ее собственные прагматические функции, а зависимость от высшей истины» (т.е. Бога. — *А. У.*). [28, с. 137—138].

Творчество осмысляется как взаимодействие Божественной Благодати и свободной воли человека, то есть та же «синергия», но уже осознанная (желанная) писателем. Другими словами, творчество (как и душеполезное чтение[22]) есть общение с Богом. Писательское творчество осмысляется как словесное ***со-творчество*** с Богом (Бог есть Слово). Лучшим образом (теоретически) такое осмысление писательского творчества выражено у исихастов, в трудах Григория Паламы.

В XI—XV веках была высока, даже очень высока, ответственность за высказанное (написанное слово). Но это была ответственность за *следование* соборному, устоявшемуся мнению, которое автор не нарушает, не искажает. Собственно авторское участие (задание) в том и заключалось, чтобы не исказить, а донести Истину, почерпнутую по Благодати или в Священном Писании и обитающую в коллективном сознании в книжной среде. Автор несет ответственность за не нарушение истины! Смысл — быть как все.

Второй период — конец XV в. — 40-е годы XVII в. (эпоха антропоцентризма и начала рационализации сознания) — *проявление* ***рассудочного начала*** *в писательском творчестве.* Постижение мира осуществлялось не только через Благодать (духовно), но и с помощью «естественного разума». Происходит зарождение авторского начала, особенно в публицистике XVI в. и исторических повестях «Смутного времени». В сочинениях заметнее проявляется собственное мнение, вымысел, появляются и «недушеспасительные писания».

В XVI веке автор стал отвечать за *свое* личное слово, им сказанное (Максим Грек, Иван Пересветов, Андрей Курбский, Иоанн Грозный). Сохраняется соотнесенность Священное Писание — собственное сочинение, но в нем уже выражено личное понимание Истины (Священного Писания), личное восприятие событий (царского служения, устроения государства, толкование Промысла и т.д.). Автор осознает, что это *его личное мнение*, за которое он отвечает пред Богом, а потому подписывает сочинение своим именем (от Бога его не утаишь), тем самым признает личную ответственность за сказанное (написанное).

Это еще не осознание своего личного «я», как будет в XVII веке (скажем, у Аввакума), а осознание личной ответственности пред Богом.

Конец XV — начало XVII века — это период антропоцентрического мировоззрения. Человек оказался в центре внимания, поскольку

---

[22] См., например, “Слово некоего монаха о чтении книг”: «Добро есть, братья, почитание книжное, тем паче всякому христианину, ибо сказано: “Блаженны познающие Истину Его, (ибо) всем сердцем воспримут Его”.

пребывает в процессе «домостроительства» — обо́жения личности. Его мысли — это зеркало состояния его души, *лично его души*.

Третий период — 40-е годы XVII в. — 30-е годы XVIII в. (секуляризация сознания и формирование аутоцентризма) — *восприятие литературного труда как* ***личного дела*** *писателя*. На этом историческом этапе происходит осознание и выражение авторской позиции, оформление собственности на литературный труд указанием имени автора. Писательский труд осмысляется как словесное ***самотворчество***.

«Писатель стал частным человеком», независимым от «христианской свободы», «частный человек стал писателем», что раздвинуло жанровые и тематические рамки («были сняты запреты на смех и любовь») [22, с. 334].

В этот период происходит диссоциация средневекового метода на самостоятельные методы познания и изображения действительности, и формирование «художественного (творческого) метода» с появлением типизации, обобщения, вымысла. Появляется собственно *художественная литература*. ***Талант*** *осмысляется как Божественный дар.*

Так формируются три «культурогенные среды», которые назовем литературными (шире — культурными) формациями.

Таким образом, *под литературной формацией понимается определенная художественная система, сложившаяся в рамках господствующего в определенный исторический период сознания — теоцентрического, антропоцентрического и эгоцентрического.*

Теоретическое обоснование «литературной формации» строится на постулате: каждое произведение словесности не только порождено формацией, но оно является неотъемлемой частью самой этой формации, элементом этого целого и находится в обратной связи с формацией, т. е. влияет на нее самую[23].

Поэтому нельзя не согласиться с М. М. Бахтиным, когда он пишет о целостном подходе в изучении отдельного литературного произведения: «Литературное произведение ближайшим образом является частью литературной среды как совокупности всех социально-действенных в данную эпоху и в данной социальной группе литературных

[23] Ср.: «…Для того, чтобы понять закономерности самого *возникновения* (выделено автором. — *А. У.*) именно этих форм (“принципов художественной организации текста” — *А. У.*), текстов, концепций, необходимо, исследуя их, учитывая их специфику, в то же время выйти за их пределы в процессе выявления характера связи этой сферы явлений с общественно-исторической реальностью своего времени, его мировосприятием и другими видами духовной жизни и практической деятельности». [19, с.15].

произведений. С точки зрения строго исторической единичное литературное произведение является несамостоятельным и потому реально неотделимым элементом литературной среды. В этой среде оно занимает определенное место и ее влияниями непосредственно определяется. Было бы нелепо думать, что произведение, занимающее место именно в литературной среде, могло бы избегнуть ее непосредственного определяющего влияния, могло бы выпасть из органического единства и закономерности этой среды» [23, с.33].

Литературная формация вбирает в себя всю совокупность литературных произведений, написанных в хронологически выделенную (по эпистемологическим признакам) историческую эпоху.

Скажем, конец XVIII — первая четверть XIX века в русской литературе — это так называемая «эпоха романтизма». Романтизм в 10—20-е годы XIX века, может быть, и доминировал, как литературное направление, вытесняя предшествовавший ему сентиментализм, но, тем не менее, соседствовал с сентиментализмом и даже классицизмом, а потом и реализмом. То есть, сказать, что это была только лишь эпоха романтизма нельзя. Это была литературная формация переходного периода, в продолжение которой происходило формирование романтизма как литературного направления, разделяемого значительной группой писателей, но помимо него существовали и другие направления, которых придерживались отдельные писатели, например, Г.Р. Державин.

«Но сама литературная среда, в свою очередь, является лишь несамостоятельным и потому реально неотделимым элементом общеидеологической среды данной эпохи и данного социального целого, — замечает далее М.М. Бахтин. — Литература как в своем целом, так и в каждом своем элементе занимает определенное место в идеологической среде, ориентирована в ней и определяется ее непосредственным влиянием. Идеологическая же среда в своем целом и в каждом элементе в свою очередь является таким же несамостоятельным моментом социально-экономической среды, ею определяется и проникается снизу доверху единою социально-экономическою закономерностью.

Мы получаем, таким образом, сложную систему взаимоотношений и взаимодействий. Каждый элемент ее определяется в нескольких своеобразных, но взаимопроницаемых друг для друга целых» [23, с.34].

Таким образом, М.М. Бахтин выделяет три среды — литературную, идеологическую и социально-экономическую, — которые «объемлют» художественное произведение, и без учета кото-

рых невозможно изучать, т. е. правильно понять литературное произведение[24].

Стало быть, «история литературы изучает конкретную жизнь художественного произведения в единстве становящейся литературной среды; эту литературную среду в обымающем ее становлении и идеологической среды; эту последнюю, наконец, в становлении проникающей ее социально-экономической среды. Работа историка литературы должна, таким образом, протекать в непрерывном взаимодействии с историей других идеологий и с социально-экономической историей» [23, с.34—35][25].

Свои наблюдения М.М. Бахтин сделал на основе и относительно литературы Нового времени. Что же касается русской средневековой литературы, то это положение, в сущностной его основе, требует уточнений.

Во-первых, под «идеологической средой» в средневековый период следует понимать религиозное сознание древнерусских книжников на разных сменяющих друг друга исторических этапах (формациях), имеющих разную направленность: теоцентрическую, антропоцентрическую и аутоцентрическую.

Во-вторых, под социально-экономической средой, применительно к русскому Средневековью, следует понимать общественно-экономический строй: великокняжескую власть (до XVI века), царскую власть (сословно-представительскую монархию) (XVI — начало XVII века) и самодержавную власть (с 20-х годов XVII века, с первой трети XVIII века — абсолютизм).

Все три среды и формируют «литературную формацию». Изменение одной из них ведет к изменениям в другой, и, в целом, к изменению самой формации.

Обратим внимание на те формальные признаки, которые определяют авторы коллективной статьи [2, с. 3—38.] в качестве основания для выделения и характеристики диахронической стадии в истории литературы:

1. Именно художественное сознание определяет совокупность принципов литературного творчества в их практическом воплощении (художественное освоение мира в литературной практике).

---

[24] Ср.: «…Невозможно понять сущность памятника, не выйдя за его пределы и не выяснив его место в *системе* мировосприятия, социально-политической истории и в культуре своего времени» [19, с.17].

[25] Об этом, касательно “Слова о полку Игореве” писал Риккардо Пиккио: «Если мы действительно сможем поместить “Слово о полку Игореве” в его естественный религиозный контекст, мы будем способствовать преодолению вековых предубеждений» [26, с.443].

2. В художественном сознании отражены: а) историческое содержание той или иной эпохи, б) ее идеологические потребности и представления, в) отношения литературы и действительности.

3. Художественное сознание эпохи претворяется в ее поэтике.

4. Смена типов художественного сознания обуславливает главные линии и направления исторического движения поэтических форм и категорий.

5. Литература последующей эпохи развивается:

а) на фоне решительного поворота в социальных и экономических отношениях,
б) постепенного крушения предыдущего политического строя и его идеологии,
в) сдвига от религиозного сознания к светскому и рационалистическому.

К этому следует добавить еще одно важное наблюдение исследователей: «Категории поэтики заведомо подвижны. Даже тогда, когда в длительной исторической перспективе они сохраняют свою актуальность, от периода к периоду и от литературы к литературе они меняют свой облик и смысл, вступают в новые связи и отношения, всякий раз *складываются в* особые и отличные друг от друга *системы*. *Характер каждой такой системы обусловлен в конечном счете литературным самосознанием эпохи* (выделено мной. — *А. У.*)» [2, с.3.].

Эта выведенная коллективом авторов универсальная формула взаимосвязи художественного сознания эпохи с поэтикой в целом применима и к русской литературе XI — первой трети XVIII века, но с учетом специфических частностей, присущих сугубо русской средневековой литературе.

Применим те же критерии оценки для характеристики трех литературных формаций в истории русской литературы XI — первой трети XVIII века, обобщив вышесказанное.

При этом еще раз следует подчеркнуть, что, во-первых, «литературная формация» выступает в качестве самостоятельной структуры, а конъюктивно-дизъюктивным признаком выступает писательское сознание: теоцентрическое, антропоцентрическое и аутоцентрическое (со временем превратившееся в эгоцентрическое). Во-вторых, следует отметить, что каждой литературной формации имманентно присуща черта переходности к другой литературной формации, т.е. предыдущая формация подготавливает формирование своей преемницы.

Кратко охарактеризуем их.

4.1. Литературная формация XI—XV столетий

Этот период в развитии русского средневекового сознания относится к теоцентризму. Для него характерен синергетический тип творчества. «Поскольку язык имеет ценность вне материально осязаемой структуры, как прямое орудие Божественного Откровения» [27, с. 133], то писательство воспринимается как духовная деятельность — именно как передача этого Божественного Откровения.

Познание мира осуществляется через веру — умом, по Благодати. В основе мировосприятия лежит Священное Писание.

В «художественном сознании» этого периода отражено «историческое содержание»: рассматриваемый отрезок времени осмысляется древнерусскими книжниками как «последние времена» и ожидание Страшного суда в 1492 году. Отсюда все исторические события настоящего воспринимаются в эсхатологической перспективе. Русская история обретает провиденциальный смысл. «Русский» осмысляется как православный, а Русская земля как оплот Православия. Русский народ становится не просто носителем Православия, но и его хранителем до «скончания века» — концепция Илариона Киевского и древнерусских летописей.

В этот период не было единого центра летописания, но при многих монастырях Киева, Великого Новгорода, Владимира, Ростова, Суздаля, Москвы и т. д. создавались общерусские летописные своды. Характерно, что монастырское летописание на протяжении XI—XV вв. было общерусским. Летописи можно назвать доминирующими носителями основной идеи первой литературной формации. Важную роль играют жития святых и проповеди (разного рода «слова»).

«Отношение к действительности» воспроизведено в основной теме древнерусской литературы — спасения души в «будущем веке», а потому словесность носит поучительный характер и действия, и поступки, и помыслы людей оцениваются с учетом этой важнейшей цели. При этом необходимо отметить, что речь идет о *личном* спасении человека.

Даже самое значительное бедствие — монголо-татарское нашествие — осмысляется через призму Божественного провидения: как наказание Руси за отход от благочестия (княжеские междоусобицы, ослабление веры в народе и усиление мирских пристрастий и т. д.), искупление грехов страданиями и стяжанием Благодати в миру и монастырях, направившихся подальше от мирской суеты в «пустыни» — в леса, на озера и острова.

«Идеологическое представление» — осмысление земной жизни как приуготовление к жизни вечной; княжеской власти — как Богом данной, а княжеского служения — как мирского служения Богу, выражавшегося в защите *своего* Отечества, *своей* православной веры и *своего* народа.

4.2. Литературная формация конца XV — 30-х годов XVII в.

В конце XV — начале XVI в. происходит смена теоцентрического мировосприятия на антропоцентрическое, и движение сознания от религиозного к рационалистическому.

Для второй в истории русской литературы литературной формации характерно проявление *рассудочного начала* в писательском творчестве.

Познание мира осуществляется все еще по Благодати, но значение обретает книжное знание и человеческий опыт. Происходит его накопление и обобщение.

Мировоззренческие процессы идут на фоне поворота истории от Древней Руси — содружества княжеств, к Московскому царству. Изменяется политический строй: великий князь превращается в царя, помазанника Божия — сакрального правителя. Меняется и идеология: от христианской эсхатологической концепции «последних времен» к государственной эсхатолого-политической теории «Москва — третий Рим».

В художественном сознании этой формации отражена новая эсхатологическая идея: осмысление Московского царства как последнего перед вторым пришествием Христа.

Возникает концепция *коллективного* спасения в благочестивом Православном царстве, хотя значимость *индивидуального* спасения не ослабла.

Угаснувшее было к концу XV века общерусское монастырское летописание возрождается в середине XVI века по воле государя в Москве. Составляются «Степенная книга царского родословия», огромные летописные своды, в том числе и лицевой. Летописание становится государственным, т.е. царским делом. В нем отражается царская (государственная) идеология. Сам царь курировал работу над новым летописным сводом. Ведется митрополичье, а затем, с появлением патриарха, и патриаршее летописание.

Происходит осмысление не только настоящего времени через призму будущего Страшного суда, но и собственного прошлого. По-

сле общерусской канонизации святых X-XIII вв. на двух Поместных Церковных Соборах 1547 и 1549 годов, складывается понятие Святой Руси — сонма русских праведников домонгольской Руси. По сути, XVI век на Руси — это эпоха Возрождения домонгольской русской святости.

Отношения литературы к действительности выражается в стремлении выработать концепцию Православного царства, чем обусловлено доминирование в XVI в. публицистики и осознание Промысла о Московском царстве в Смутное время — начало XVII в. — в исторических сочинениях о «смуте». В начале XVII в. появляются новые исторические жанры, приходящие на смену летописям: авторские исторические хроники, частные «летописцы вкратце» и «исторические записки», в которых писатели высказывали собственные суждения на события русской истории («Временник Ивана Тимофеева», «Сказание Авраамия Палицина» и др.) и давали оценку поступкам конкретных людей и даже царей. В публицистике даже наметилась тенденция к десакрализации царской власти.

Появляется виршевая поэзия.

Литература этой формации развивается на фоне:

а) решительного поворота от великокняжеской власти и раздробленности княжеств к построению единого централизованного государства — православного Московского царства;

б) постепенного крушения предыдущего политического строя — великокняжеской власти и заменой его идеологии на царскую;

в) сдвига от религиозного сознания к светскому и рационалистическому.

Художественное сознание эпохи претворяется в ее поэтике. Развиваются новые жанры (публицистика, хронографы).

Фактически, если формально подходит к оценке соблюдения всех обозначенных признаков, то мы наблюдаем смену одной глобальной «литературной эпохи» на другую. Но не изменился «тип художественного сознания». Следовательно, речь идет не о смене глобальной «литературной эпохи», а какой-то более мелкой литературной системе, входящей в состав «литературной эпохи». Именно она и названа мной «литературной формацией».

Рангом меньшая система структурно отражает более крупную, сохраняя бóльшую часть ее признаков. Обязательно совпадает их главный объединяющий критерий: здесь — «тип художественного сознания».

4.3. Литературная формация 40-х годов XVII — первой трети XVIII в.

Для третьей литературной формации, основанной на аутоцентризме, характерны секуляризация сознания и *восприятие литературного труда как личного дела писателя*. Осознание и выражение авторской позиции, оформление собственности на литературный труд с указанием имени автора.

Познание мира осуществляется опытным путем с помощью рационалистического сознания. В центре мира и произведения оказывается личность писателя.

В художественном сознании этой формации отражено осмысление России как светского европейского государства, устраивающего свою судьбу по воле самодержавного монарха.

Осмысление Провиденциализма в русской истории выражается в созидании усилиями, прежде всего, патриарха Никона в Русской земле Нового Иерусалима — центра спасения. Религиозная эсхатологическая теория угасает в Петровскую эпоху. Отныне история будет расцениваться не как Богом указанный путь ко всеобщему спасению, а с гражданских позиций как цепь человеческих деяний на благо Отечества.

В концепции построения самодержавного царства, в котором реализуется провиденциальная идея сохранения Православия до Страшного суда, вырабатывается и новая концепция *личного* спасения: оно заключается в личном труде на благо Отечества и в конечных результатах этого труда — их количестве. Это относилось, в частности, и к писательскому труду.

Во второй половине XVII в. появляются автобиографии (протопопа Аввакума, инока Епифания и др. [31; 15, с.168]), воспоминания, дневники и дневники путешествий представителей разных сословий от купца до дипломата (П. А. Толстой). Литературное произведение зафиксировало интерес автора сочинения к самому себе.

Литература этой формации развивается на фоне:

а) поворота от построения православного Московского царства к созданию монархического государства — России;

б) постепенного законодательного изменения политического строя — от царской власти до самодержавной монархии;

в) секуляризации сознания и отделения религиозного сознания от светского, рационалистического.

В течение этой литературной формации и происходит формирование собственно художественного метода литературы, основанного

на типизации, обобщении и вымысле, и появляются первые светские художественные произведения. Прежде всего, это повести и «гиштории»: «исторические», сатирические, мирские, любовные, приключенческие и т.д. Под влиянием западноевропейского стиля барокко, развивается силлабическая поэзия. Появляется театр.

Место ортодоксальной *веры* занимает формирующаяся новая светская культура и *эстетика.*

Хочу еще раз отметить, что под литературной формацией мной понимается исторически складывающаяся (под воздействием мировоззрения, веры и влиянием исторических, социально-экономических, общественно-политических и др. процессов) совокупность взаимосвязанных между собой литературных явлений, создающих устойчивую на длительном временном отрезке четко отграниченную систему.

Историческая поэтика древнерусской словесности и литературы и должна, на мой взгляд, рассмотреть процессы зарождения и развития трех литературных формаций, слагающихся из пяти мировоззренческих стадий и выявить и описать существенные черты литературного процесса XI — первой трети XVII века, когда из духовной словесности в ходе секуляризации сознания выделяется собственно светская литература. Первой такой попыткой и стала моя недавняя монография «Историческая поэтика древнерусской словесности. Генезис литературных формаций» [42].

Список литературы

1. *Аверинцев С.С.* Древнегреческая поэтика и мировая литература // Поэтика древнегреческой литературы. М., 1981. С.3—14.

2. *Аверинцев С.С., Андреев М.Л., Гаспаров М.Л., Гринцер П.А., Михайлов А.В.* Категории поэтики в смене литературных эпох // Историческая поэтика. Литературные эпохи и типы художественного сознания. М., 1999. С.3—38.

3. *Веселовский А.Н.* Избранное: Историческая поэтика. / Составитель, автор вступительной статьи и комментариев И.О. Шайтанов. М., 2006.

4. *Веселовский А.Н.* Избранное. На пути к исторической поэтике. / Составитель, автор вступительной статьи и комментариев И.О. Шайтанов. М., 2010.

5. *Гей Н.К.* Историческая поэтика и история литературы // Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. М., 1986. С.117—127.

6. *Горский И.К.* Историческая поэтика в ее соотношении с другими литературоведческими дисциплинами // Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. М., 1986. С.128—152.

7. *Гуревич А.* Типологическая общность и национально-историческое своеобразие (К спорам о литературных направлениях) // Вопросы литературы. 1978. №11. С.164—187.

8. *Гуревич А.Я.* Вопросы культуры в изучении исторической поэтики // Историческая поэтика. Итоги и перспективы изучения. М., 1986. С.153—167.

9. *Данте Алигьери*. Малые произведения. М., 1968.

10. *Демин А.С.* Поэтика древнерусской литературы (XI—XIII вв.). М., 2009.

11. *Есаулов И.А.* Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск, 1995.

12. *Жирмунский В.М.* Средневековые литературы как предмет сравнительного литературоведения // Известия АН СССР. Отделение литературы и языка. Т. XXX. Вып. 3. М., 1971. С. 185—197.

13. *Зееман К.Д.* Аллегорическое и экзегетическое толкование в литературе Киевской Руси // Контекст — 90. Литературно-теоретические исследования. М., 1990. С.72—83.

14. *Кожинов В.В.* Размышления о русской литературе. М., 1991.

15. *Крушельницкая Е.В.* Автобиография и житие в древнерусской литературе. СПб., 1996.

16. *Купреянова Е.Н.* Историко-литературный процесс как научное понятие // Историко-литературный процесс. Проблемы и методы изучения. Л., 1974.

17. *Курилов А.С.* История литературы Нового времени: логика художественного развития от итальянского Возрождения до русского Сентиментализма // Филология и школа. М., 2003. С. 176—198.

18. *Левшун Л.В.* История восточнославянского книжного слова XI—XVII вв. — Минск, 2001.

19. *Липатов А.В.* Древнеславянские письменности и общеевропейский литературный процесс. К проблеме исследования литератур как систем // Барокко в славянских культурах. М., 1982. С. 14—77.

20. *Лихачев Д.С.* Человек в литературе древней Руси. М.-Л., 1958. Изд. 2-е. М., 1970.

21. *Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X-XVII веков. Эпохи и стили. Л., 1973.

22. *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. Изд. 3-е. М., 1979.

23. *Медведев П.Н. (М.М. Бахтин)*. Формальный метод в литературоведении. М., 1993.

24. *Михайлов А.В.* Методы и стили литературы. М., 2008.

25. *Панченко А.М.* Русская история и культура. СПб., 1999.

26. *Пиккио Р.* «Слово о полку Игореве» как памятник религиозной литературы Древней Руси //ТОДРЛ. T.L. СПб.,1997.

27. *Рикардо Пиккио.* История древнерусской литературы. М.: Круг, 2002.

28. *Пиккио Риккардо.* Slavia Orthodoxa: Литература и язык. М., 2003.

29. *Поспелов Г.Н.* Стадиальное развитие европейских литератур. М., 1988.

30. *Пурыскина Н.Г.* О художественном методе древнерусской литературы. Воронеж, 1988.

31. *Робинсон А.Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания. Исследование и тексты. М., 1963.

32. *Робинсон А.Н.* Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI—XIII вв. Очерки литературно-исторической типологии. М., 1980.

33. *Реизов Б.Г.* История и теория литературы. Сборник статей. Л., 1986.

34. *Ремнева М.Л.* Пути развития русского литературного языка XI—XVII вв. М., 2003.

35. *Сквозников В.* К понятию творческого метода // Теория литературы. Том. I. Литература. М., ИМЛИ РАН, 2005. С.302—334.

36. *Смирнов И.П.* О древнерусской культуре, русской национальной специфике и логике истории. Wien, 1991.

37. *Ужанков А.Н.* Из лекций по истории русской литературы XI — первой трети XVIII в. «Слово о Законе и Благодати» Илариона Киевского. М., 1999.

38. *Ужанков А.Н.* Человеческие отношения в русской приключенческой повести XVII — первой половины XVIII в. (Об истории жанра). // Литературное общение и формирование творческих индивидуальностей писателей XVIII — XIX веков. Межвузовский сб. науч. трудов МПУ. М., 1998. С. 4—17.

39. *Ужанков А.Н.* О проблемах периодизации и специфике развития русской литературы XI — первой трети XVIII в. Калининград, 2007.

40. *Ужанков А.Н.* Стадиальное развитие русской литературы XI — первой трети XVIII века. Теория литературных формаций. М., 2008.

41. *Ужанков А.Н.* О специфике развития русской литературы XI — первой трети XVIII века. Стадии и формации. М., 2009.

42. *Ужанков А.Н.* Историческая поэтика древнерусской словесности. Генезис литературных формаций. М.: Издательство Литературного института им. А.М. Горького, 2011.

43. *Хализев В.Е.* Теория литературы. М., 2000.

44. *Черноиваненко Е.М.* Литературный процесс в историко-культурном контексте: Развитие и смена типов литературы и художественно-литературного сознания в русской словесности XI—XX веков. Одесса, 1997.

45. *Шайтанов И.О.* Классическая поэтика неклассической эпохи // *Веселовский А.Н.* Избранное: Историческая поэтика. М., 2006. — С.5—50.

И.Г. Добродомов

ИСТОЧНИКОВЕДЕНИЕ И ИСТОРИЯ СЛОВА

Словарный состав древнерусских письменных памятников подвергался длительному изучению и до какой-то степени полноты зафиксирован в словарях древнерусского языка, причем в этих материалах отражено понимание древнерусских слов в соответствии с уровнями разных этапов развития исторической филологии и в соответствии с количеством известного на этих этапах материала, что, безусловно, требует дополнительной проверки достигнутого в соответствии с новым уровнем науки, а также на базе нового материала, который не всегда получал убедительную интерпретацию.

В этом отношении представляет большой интерес почти двухвековая история познания историками и филологами уже давно исчезнувшего из русского языка, но еще встречавшегося в XI—XII вв. в памятниках древнерусской письменности слова *къметь*, которое в ретроспективных словарях древнерусского языка и историко-филологических исследованиях обычно получает ошибочное истолкование, которое бездумно воспроизводится в последующих трудах.

Политическая лингвистика обычно ограничивается изучением современного состояния употребления языковых средств и лишь эпизодически обращается к весьма недавнему прошлому и весьма редко к глубокой старине, хотя анализ социально-политической терминологии представляет большой интерес для правильного понимания политической жизни и далекого прошлого, где основным источником являются тексты и слова.

Даже в старых популярных справочных изданиях древнерусское слово *къметь* → *кметь* праславянского происхождения своим колеблющимся то сельскохозяйственным, то военным значением резко противопоставляется крестьянским соответствиям этого слова в других славянских языках: «**Къметь** (стар.), земледѣлецъ, въ нѣкот. древне-русск. памятникахъ — дружинникъ, слуга княжескій; въ наст. время у поляковъ и чеховъ — крестьянинъ; у сербовъ кмети — старѣйшіе домохозяева въ селеніи»[1].

Однако обращение к источникам показывает, что такой семантический контраст между древнерусским словом и его соответствиями в

других славянских языках не имеет под собой прочных оснований и утверждение о военном значении слова *къметь* в древнерусском языке практически древними источниками подкрепляется очень плохо, а возникновение этого толкования в научной литературе связано с ошибками в понимании привлекаемого инославянского материала.

Спорный вывод о военном значении древнерусского слова *къметь* был сделан лишь в XIX веке исключительно при ориентации на весьма скромные материалы древнерусской письменности, где это слово рано вышло из употребления и часто плохо понималось уже в XIV—XVI вв. в списках древних памятников, что перешло и к исследователям XVIII, XIX и даже XXI веков, действовавшим преимущественно в духе догадок на основании смутных контекстов отдельных памятников без глубокого совместного анализа всех контекстов, в которых употреблено слово *къметь* (→ *кметь*).

Повесть временных лет

Переписчики и редакторы «Повести временных лет» довольно рано перестали понимать значение слова *къметие,* читающегося под 1075 годом, например, в Лаврентьевском списке 1377 г. в речи немецких послов к Святославу Ярославичу по поводу показанных им богатств: *ѡни же видѣвше бещисленное множѣство. злато и сребро и паволоки и рѣша се ни въ чтоже ѥсть. се бо лѥжить мертво. сего суть кметье луче. Мужи бо сѧ доищуть и болше сего* (Л. 66 об.)[2].

В Ипатьевском списке из-за непонимания соответствующее место испорчено и читается как бессмысленное *сего суть смѣтье лучьше* (Л. 74), в Хлебниковском и Погодинском списках *Клѣт*, в Ермолаевском — *Клѣ*[3]*,* а в издании Тверской летописи вместо ясно читающегося в рукописи *и сметіе* оригинала напечатано *кметіе*, что, впрочем, оговорено в подстрочном примечании (ПСРЛ 1863, XV, стб. 172).

Неуместное в этом контексте *смѣтие (сметие)* «мякина, мусор, сор» вызвало правку текста, как в Московском летописном своде конца XV века: *лежить бо мертво и сметие, мужи бо ся доищуть и больша сих*[4].

В оригинале Воскресенского списка в аналогичном тексте читается *смятеніе*, в Алатырском — *сметеніе*, но в издании Воскресенской летописи напечатано *сметіе* (ПСРЛ 1859, VII, 1) со ссылкой на ПСРЛ 1846 I, 85, где обсуждается вопрос о соотношении написаний *кметье* и *сметье* в разных списках[5].

Непонимание этого слова в данном контексте уже в XVIII веке обнаружили также и первые издатели Радзивиловской летописи

И.С. Барков и И.И. Тауберт, которые вместо ясно читающегося там *кметие* (Л. 114 об.) напечатали *сметіе* в соответствии с чтением *смѣтие* в Никоновской летописи, печатавшейся параллельно С.С. Башиловым и А.-Л. Шлёцером[6].

Н.М. Карамзин в первом издании своей «Истории государства Российского»[7], вероятно опираясь на Ипатьевскую летопись, открытую им в 1809 году (Хлебниковский список) и А.И. Тургеневым в 1807 году (Ипатьевский список), пересказал содержание этой реплики немецких послов, обойдя неуместное здесь слово *смѣтье (*из *къметие): Государь! Мертвое богатство есть ничто въ сравненіи съ мужествомъ и великодушіемъ* (Карамзин 1816, II, 78), но во втором издании к этой фразе была добавлена в примечании 129 догадка с разъяснением: «Послы Генриковы, видя драгоценности Государя Киевского, сказали: «сего суть *кметье* (не сметье) луче». *Кметье* есть дружина» (Карамзин 1818, II, с. 82 текста, с. 75 пагинации примечаний, прим. 129).

Отожествление *кметье — дружина* у Н.М. Карамзина состоялось потому, что форма множественного числа *кметье* была воспринята им в качестве имени собирательного, как это имело место и позже (возможно, не без влияния Н.М. Карамзина) в академическом «Словаре русского языка XI—XVII вв.» (вып. 7, М., 1980, с. 195: «*собир*. Искусные, опытные воины, дружинники»), что, впрочем, было исправлено в «Словаре древнерусского языка (XI—XIV вв.)» (т. IV. М., 1991, с. 352), где *кметье* правильно помещено в состав статьи *къметь*. Такое толкование Н.М. Карамзина возникло не без влияния его более раннего отожествления с дружиной собирательного существительного *къметьство* (варианты *доброименитые* и *кмети*) в Новгородской I летописи старшего извода (об этом речь пойдет далее).

Толкование «дружина», получившее благодаря авторитету Н.М. Карамзина широкое распространение, несмотря на его произвольность и недостаточную мотивированность, лишь сравнительно недавно было убедительно оспорено А. Вайаном, который опирался в своём изъяснении на материал славянских языков, не согласующийся с примитивным пониманием Н.М. Карамзина: «*Кметье* не могли быть воинами, как обычно думают: *къметь*, польск. *kmieć*, с.-хорв. *kmët* и т.д. — землевладельцы, магнаты. <..> Настоящее богатство в производстве, и земледельцы, которые производят и продают свои продукты, более богаты, чем князь-накопитель»[8].

В пользу такого толкования говорит и следующий, кажется, до сих пор не замеченный факт летописного текста — синонимическое

приравнивание в этом контексте слова *кметье* к не имеющему исключительно военного значения слову *мужи*: сначала упомянутые здесь *кметье* во избежание тавтологии (монотонности изложения) далее именуются *мужи*.

Какую-то роль в ошибочном отожествлении *кметей* с *дружиною* сыграл поверхностно понимаемый сходный пассаж с восхвалением дружины (но не кметей) и ее пренебрежения к серебру и злату в «Повести временных лет» под 996 годом (в варианте лаврентьевской летописи): *егда же подъпьꙗхутьсѧ начьнѧхуть роптати на кнѧзь г҃люще. зло есть наши*^{м} *головамъ| да намъ ꙗсти деревѧными лъжицами. а не сребрѧными. се слышавъ Володимеръ. повелѣ исковати лжицѣ сребрены ꙗсти дружинѣ. ре*^{к} *сице. ꙗко сребромь и злато*^{м} *не има*^{м} *налѣсти дружины. а дружиною налѣзу сребро и злато. ꙗкоже дѣдъ мои и ѿць мои доискасѧ дружиною злата и сребра* (л. 43 об.) = (ПСРЛ 1926—1928, I_2, стб. 126).

При большом сходстве способа выражения похвалы *кметям* под 1075 годом и *дружине* под 996 годом в этих повествованиях речь идёт о разных предметах — *кметях* и *дружине*, для отожествления которых у нас нет никаких оснований, кроме внешне схожих контекстов, где и *кмети* и *дружина* противопоставляются богатству. Тексты «Повести временных лет» под 1075 и 996 годами нельзя считать параллельными: здесь речь идёт о разных понятиях. Отожествить нарративные эпизоды 1075 и 996 гг. «Повести временных лет» можно только в том случае, если заранее быть уверенным в правильности ошибочно закрепившегося в русских словарях сомнительного отожествления *къметие* и *вои*, которое текстами не подтверждается [9].

Новгородские летописи

Если варьирование текста в рассказе «Повести временных лет» под 1075 годом привело к его затемнению и порче, то в Новгородских летописях под 1187 годом такое варьирование текста, возможно, стало поводом скорее для некоторого прояснения. Здесь речь идёт о карательных действиях новгородцев по отношению к новгородским колониям на востоке, вероятно, из-за неуплаты дани, в описании чего в старшем изводе Новгородской I летописи (по Синодальному списку) фигурирует собирательная форма *къметьство*: *избьени быша печерьскои и югърьскии въ Печере, а другии за Волокомь, и паде головъ о сте къметьства*, чему в младшем изводе по Комиссионному списку соответствует форма множественного числа *кметѣи,* где так-

же присутствует синонимичное слову *кметь* тоже двусмысленное слово *данники,* обозначавшее лиц, имеющих отношение в *дани*: как тех, кто платит, так и тех, кто собирает *дань: изьбени быша Печеръскыи и Югорьскыи даньници, а друзии за Волокомъ, и паде головъ о стѣ кметѣи* (л. 118 об.), а вместо последних двух слов этого известия в Академическом (и Толстовском) списке читается: *сто доброименитых*[10]. Первые издатели в Новгородской I летописи по Синодальному списку под общей редакцией митрополита Платона (П.Г. Левшина) А.И. Пельский и М.И. Ильинский конец этой фразы прочитали и напечатали: *паде головъ остекъ метьства*, обнаружив явное непонимание текста[11].

Едва ли основательно полагавший, что здесь речь идёт о гибели новгородцев, Н.М. Карамзин исправил ошибочное чтение *и паде головъ остекъ метьства* первого издания Новгородской летописи и, опираясь на издание Академического списка Новгородской I летописи младшего извода в «Продолжении Древней Российской вивлиофики» Н.И. Новикова, писал: «Новгородцы погибли въ заволочьѣ в 1187 году. Въ лѣтописи: «и паде головъ о стѣ *къметьства»* (дружины) въ иномъ спискѣ: головъ сто доброименитыхъ»[12].

Впрочем Карамзин не был вполне уверен в правильности такого толкования и обнаруживал некоторые колебания. В самом тексте «Истории государства Российского» Н.М. Карамзин в соответствии со свои пониманием называет погибших *кметей* (*доброименитых*) «чиновники и товарищи ихъ» (новгородцев): «Юный Мстиславъ не предупредилъ зла, и казался слабымъ. Въ вину ему поставили, можетъ быть, и гибель чиновниковъ ѣздившихъ тогда для собиранiя дани въ заволочье, въ страну Печерскую и Югорскую, гдѣ Новгородъ господствовалъ и давалъ законы народамъ полудикимъ, богатымъ драгоценными звѣриными кожами: сiи чиновники и товарищи ихъ были убиты жителями хотѣвшими освободиться отъ ига Россiянъ»[13].

Ретроспективные лексикографы древнерусского языка до сих пор не обратили внимания на слово *доброименитыхъ*, которое, кажется, больше нигде не встречается и нигде не объясняется: его нет и в русских исторических словарях. Отнесение его к военной лексике весьма сомнительно: в качестве начального компонента этого сложного слова выступает не имеющее отношения к воинской терминологии слово *добро* «имущество», да и другое здесь возможное значение «все положительное, противоположное злу» не имеет также исключительного отношения к воинской сфере. Если эта неожиданная замена *кметей* на *доброименитых* справедлива, то тут речь идёт о людях *име-*

нитых, т.е. известных, знаменитых своим *добром*, т.е. имуществом, или положительными качествами. Истолковать же этот гапакс в военном смысле не представляется возможным.

В Новгородских IV и V, а также Карамзинской летописях краткие сведения этой статьи 1187 г. могут быть поняты только как сообщение о гибели неплательщиков дани: *избьені быша Перемьскіи, Югорьскіи, а друзии, паде головъ о стѣ и кметѣи* с сильным варьированием текста по разным спискам[14].

Недавно изданная Новгородская летопись по списку П.П. Дубровского содержит под 1187 (6695) годом весьма краткую запись: *Того ж(е) лѣта избиени быша перемъскы**и**, югорьскы**и** а друзѣ, паде голо**в** о сте кметѣи*», — которая также недвусмысленно говорит не о гибели новгородцев, а о гибели подданных новгородцам неплательщиков дани (ПСРЛ 2004, XLIII 76).

Н.М. Карамзин несколько поспешно и решительно истолковал непонятное для него собирательное *къметьство* тоже собирательным существительным *дружина*, хотя известное ему по «Девгениеву деянию» (об этом памятнике речь пойдет дальше) слово *кмети* с опорой на хорватское *kmet* «крестьянин» (villano suddito, colon; Bauer) истолковал как «слуги» в неуточненном значении. Множественное числе *кметѣи* в новгородских (I, IV, V) летописях под 1187 годом ему было неизвестно, поэтому он предпочел отождествить собирательные *къметьство* и *дружина*, не учтя двусмысленность текста, в котором речь, скорее всего, шла о неплательщиках дани, а не о в о и н а х-с б о р щ и к а х ее.

Во втором издании «Истории государства Российского» (1818, II, 75, прим. 129) Н.М. Карамзин распространил отожествление *къметьство* с дружиной также на форму множественного числа *кметье*, понятную им также как собирательное существительное.

Поучение Владимира Мономаха и Слово о полку Игореве

Весьма показательно, что А.И. Мусин-Пушкин и его помощники также не смогли правильно прочитать слово *кмети* в изданных ими соответственно в 1793 и 1800 годах «Поучении» Владимира Мономаха и «Слове о полку Игореве».

В первом издании «Поучения» в пассаже о пленении противников Владимира Мономаха: *а самы кнѧзи Б҃ъ живы в руцѣ дава. коксусь. с с҃нмь Акланъ. Бурчевичь. Таревьскыи кнѧзь Азгулуи. инѣхъ кметии молоды*[x]. *е҃і. то тѣхъ живы. ведъ исѣкъ вметахъ въ ту рѣчку. въ*

Славлии по череда^{м} *избьено. не съ ·с· в то времѧ лѣпши*^{х} (ПСРЛ, 1926—1928, I_2 250—251) — слово *кметии* было расчленено на три *и инѣхъ къ мети и молодых 15*[15], что было отмечено К. Ф. Калайдовичем: «Одно слово *къметии,* в печатномъ изданіи не вѣрно на три части раздѣленное (*къ мети и*), переведено: *въ отмщеніе»*[16].

В похвале Всеволода своим курянам «Слова о полку Игорове»: *а мои ти Куряни свѣдоми къмети, подъ трубами повити, подъ шеломы възлелѣяны, конецъ копія въскръмлени, пути имъ вѣдоми, яругы знаеми, луци у нихъ напряжении, тули отворени, сабли изъострени, сами скачуть акы сѣрыи влъци въ поли ищучи себе чти, а Князю славѣ,* — в первом издании было напечатано: *а мои ти Куряни свѣдоми къ мети* — и переведено: *Мои Курчане въ цѣль стрѣлять знающи* (с. 8).

Ошибочное прочтение и его бессмысленность не явились препятствием для перевода, который был сделан исключительно из приблизительного понимания целого без учёта точного значения и в обход непонятных деталей (*свѣдоми къ мети),* которые получили произвольное истолкование.

Правильное прочтение было достигнуто лишь на исходе второго десятилетия XIX века у В. А. Жуковского (1817), Н. М. Карамзина (1818), К. Ф. Калайдовича и А. С. Шишкова (1819).

В первом варианте перевода В. А. Жуковского читалось в соответствии с переводом первого издания «Слова»: «Метки в стрельбе мои куряне», — то во втором он оставил вновь прочитанное слово без перевода:

А куряне мои бодрые кмети,
Под трубами повиты,
Под шеломами взлелеяны,
Концом копья вскормлены…[17]

Н. М. Карамзин в первом издании «Истории государства Российского» дает пересказ, следуя прочтению первого издания «Слова о полку Игореве»: *«Всеволодъ изображаетъ своихъ мужественныхъ витязей: «Они мѣтки въ стрѣляніи, под звукомъ трубъ повиты…»* (Карамзин 1816, III, 214). Во втором издании ошибочная фраза *мѣтки въ стрѣляніи* была опущена ($Карамзин_2$ 1818, III, 219), зато было расширено относящееся к этим событиям примечание 263, где уже фигурирует правильное прочтение и колеблющееся толкование похвальной речи Всеволода в «Слове о полку Игореве»: «Всеволодъ, хваля свою Курскую дружину, говоритъ (*Слово о полку Игоре-*

ве, стр. 8): «а мои Куряне свѣдоми *къмети*»: кметями назывались слуги и дружина» (Карамзин 1818, III, 164 пагинации примечаний, прим. 263).

Девгениево деяние

Здесь Н.М. Карамзин неосмотрительно соединил сомнительное толкование «дружина», которое он дал летописным *кметье* (1075) и *къметьство* (1187), и поэтическое толкование «слуги», которое он приложил к слову *кмети*, обнаруженному им в «Девгениевом деянии» — старинной русской переводной эпической повести о византийском богатыре Дигенисе Акрите[18], которая находилась в том же самом сборнике из собрания А.И. Мусина-Пушкина, где было и «Слово о полку Игореве».

При этом Карамзин опирался на хорватский материал «у славянъ Иллирическихъ cmetiti значитъ быть въ подданствѣ» ($Карамзин_1$ 1816, II, 538), вероятно, по словарю Иосифа Вольтиджи (Вольтича), где зафиксированы *kmet* «крестьянин» (villano suddito, colono — Bauer) и *kmetiti* «служить, отбывать барщину» (robotare, servire alla gleba — fröhnen)[19].

В многочисленных употреблениях слова *кметь/кметъ* в «Девгениевом деянии» обращает на себя внимание высокая оплата *(прибытокъ)* кметей и то, что сарацинский царь Амер называет их *братия моя милая, силни кмети аравитския,* что свидетельствует о наёмном характере этих с л у ж и л ы х людей.

В Погодинском списке «Девгениева деяния» рубежа XVII—XVIII вв. (РНБ, собр. Погодина, №1773) употребление слова *кметь* наиболее многочисленно: *И многіе шатры у него стоятъ, а въ шатеръ во единъ многіе вмѣщаются тысячи сильныхъ и храбрыхъ кметей: единъ на сто напустить (150), а нынѣ многіе шатры стоятъ, а въ нихъ пребываютъ многія кмети, а емлютъ у царя прибытку на годъ по 1000 и по 2000 (150); Амиръ царь и ужастенъ бысть, и призвавъ кметевъ своихъ и рече имъ: «братія моя, силніи кмети, видехъ я ночесь сонъ» (151), Видѣша жь то срацыняне и многія кмети дерзость меньшого брата (152), на что нарекаешься царемъ и силный кметь у себя имѣешы, придатку емлютъ по 1000 и 2000 <..> (155), Амиръ же царь, отпустивъ богатество <..> и взявъ немного кметей своихъ и поиде въ Греческую землю (156)*[20].

Исследователи считают, что в утраченном сборнике со «Словом о полку Игореве» «Девгениево деяние» было близко к редакции Ти-

хонравовского списка 1744 г. (РГБ, собр. Тихонравова, №399), где представлены следующие употребления слова *кметъ*: *Аще имеши мужскую де^{р}зость у себе и кметы твои, то о^{т}ими у мене тщер свою (150), Где суть мои кметы, иже ҂а҃ емлють, а ини и по две и по ҂е҃ и по десяти тысящь? (150), Стратиг же собра множество вои своихъ и кметы своя, и тысящники и поиде о^{т}имати тщерь свою у Девгенія (150)*[21].

В Титовском списке середины XVIII в. (РНБ, собр. Титова, №4369) отмечается больше словоупотреблений: *А иные многие и прочие шат^{р}ы стоятъ і в ни^{х} пребываютъ кмети. А емлютъ [у] царя прибытку на гот по тысячи и по две и силни храбры есть един на сто поидетъ (217); Ами^{р} ц҃рь <…> и рече кмете^{м} свои^{м}: Братия моя милая, силни кмѣти … (218), нарицаешися ц҃ре^{м} и си^{л}ни имѣешъ у себя кмети, прибытку по 1000 и по 2000 (225), [рече Амир царь] ко аравитяно^{м}: братия моя милая, силни кмѣти аравитския … (225), [Амир же царь] взял [с] собою отомного кмедеи свои^{х} (225).*

В. Д. Кузьмина особо обращает внимание на близость в «Девгениевом деянии» семантики слов *кметь* и *милостивникъ*, которые встречаются в сходных контекстах, однако слово *кметь* определяет как «витязь (рыцарь)», а *милостивникъ (милостникъ* в Новгородской I летописи под 1136 и 1174 гг., а также Ипатьевской под 1175 г.) — как «любимец» но в подробности их сопоставления В. Д. Кузьмина не входит, подчёркивая только, что последнее слово «не отмечено в памятниках, составленных позднее XIII в.»[22].

Здесь надо отдать должное проницательности Н. М. Карамзина, который, ориентируясь на славянский материал, слову *кметь* приписал значение только «слуга» (не в конкретном значении, а в самом общем, как обозначение служилых людей), причём *кмети-слуги* получали весьма значительный «прибытокъ» и этим противопоставлялись прочим воям «Девгениева деяния». Он ушёл здесь от соблазна видеть в *кметях* воев высшего порядка, мысль о которых приходит при самом поверхностном взгляде на контекст[23].

Синтез у К. Ф. Калайдовича

Если Н. М. Карамзин термин *къмети* «Слова о полку Игореве» толковал расплывчато и с некоторыми колебаниями *(кметями назывались слуги и дружина)*, то К. Ф. Калайдович в русле перевода первого издания памятника (*въ цѣль стрѣлять знающи*) попытался сделать

некоторые уточнения, но допустил при этом ряд ошибок, привлекая сюда материал «Закона судного людем» краткой редакции по Новгородской кормчей 1280 г., где фактически фигурируют, однако, совсем не коренное *къмети(е)*, а производные типа *къметищи* (о чём речь пойдёт дальше):

«Слово кметь, бывшее нѣкогда въ употребленіи у Русскихъ, теперь болѣе не существуетъ въ языкѣ нашемъ. Въ *Пѣсни о полку Игоревѣ,* Всеволодъ говоритъ о своихъ храбрыхъ воинахъ: а мои ти Куряни *свѣдоми Къмети.* Владимиръ Мономахъ, въ Поученіи своимъ дѣтямъ, описывая военные подвиги, упоминаетъ, что онъ плѣнилъ несколько Половецкихъ Князей, и инѣхъ Къметии молодыхъ 15. По снесенію мѣста изъ <Новгородской> Кормчей, Пѣсни Игоревой и Поученія Владимира IIого, открывается, что кмети были *наѣздники, занимавшіе на войнѣ первое лице послѣ Княжескаго и получившіе по Князѣ значущую часть ратной добычи,* называя своихъ Курчанъ свѣдомыми кметями или наѣздниками, и описавъ ихъ военныя доблести, въ подтвержденіе значенія слова *Кметь* говоритъ, что они *скачутъ акы сѣрыи влъци*[24] *въ полѣ.* Ещё въ XIII и XIV вѣкахъ въ Богемскомъ языкѣ подъ словомъ kmet разумѣвался всадникъ. Вацлавъ Ганка въ своей книжкѣ: Rukopis Králodworský или König<in>hofer Handschrift (издан. 1819 в Прагѣ), помещая нѣсколько Богемскихъ пѣсень (которых пергаминный оригиналъ учёный Добровскій полагаетъ писаннымъ между 1290 и 1310 годами) въ объясненіи вышедшихъ изъ употребленія словъ, къ симъ пѣснямъ присоединённомъ, говоритъ, что слово kmet значитъ: sedlák; kmetský — sedlský: слѣдовательно: (всадникъ) наѣздникъ, наѣздничій. Въ послѣдствіи времени слово сіе у Славянъ Иллирическихъ измѣнило своё значеніе. Такъ въ Славянской Грамматикѣ (подлинникъ въ Духовной Типографской Библіотекѣ), сличенной съ разными наречіями языка сего и сочинённой въ Сибири (по словамъ Архіепископа Евгенія Юрьемъ Бѣлинымъ), простонародной выговоръ именуется *кметскимъ.* У нынешнихъ Сербовъ кметь есть то же, что honestus agricola. Въ каждомъ небольшомъ селеніи находятся два и три, а въ большомъ и болѣе кметовъ, съ которыми Кнезъ во всякое время совѣтуется, как съ сельскими старѣйшинами, по свидѣтельству сербского писателя Вука Стефановича Караджича. Сей почтенный однородецъ ихъ увѣрялъ меня, что Турокъ встрѣтясь съ незнакомымъ ему Сербомъ и желая въ привѣтствіи его уважить, называетъ кметомъ.

Сего подробного объясненія одного, но довольно значительного, слова достаточно для доказательства, что переводъ нашей Кормчей принадлежитъ Славянамъ Южнымъ[25].

Большая часть этих соображений К.Ф. Калайдовича была изложена им и ранее в письме Н.М. Карамзину от 23 июня 1819 года, черновик которого заканчивается следующими словами: «И в Ваших объяснениях двух древних повестей (т. III, 538) кмети-слуги и cmetiti у славян иллирических значит быть в подданстве. Объяснением слова *кметь* я обязан догадке почтенного нашего археографа А.И. Ермолаева»[26]. Вероятно, к этому же источнику восходят и чтение слова *кметь* в переводе В.А. Жуковского и соображения Н.М. Карамзина.

Следует отметить две существенные ошибки в интересных рассуждениях К.Ф Калайдовича:

1) В Новгородской Кормчей 1280 г. (в составе входящего в эту рукопись «Закона судного людем») читается не *кмети*, а производное от последнего патронимическое образование *кметищи*, которые нельзя отожествлять.

2) Чешские слова *kmet, sedlák* совсем не значат «всадник, наездник» как по созвучию с русским словом *седло* ошибочно полагал К.Ф. Калайдович, а «крестьянин, поселянин».

Колебания А.С. Шишкова

А.С. Шишков, рецензируя 8—12 июля 1819 года в газете «Русский инвалид» (№№157—161, с. 629—630, 633—634, 638, 641—642, 645—646) появившуюся тогда книгу Я.О. Пожарского, в обширной публикации «Некоторые примечанія на книгу, вновь изданную под названіемъ: Слово о полку Игоря Святославича, вновь переложенное Яковомъ Пожарскимъ съ приосовокупленіемъ примѣчаній (Санктпетербургъ 1819)» уже принял чтение *къмети* и с опорой на слово *кметь*, «во многихъ славенскихъ наречіяхъ и понынѣ употребительное», и перевёл *свѣдоми къмети* «извѣстные всѣмъ люди, славный народъ» (Русский инвалид, 1819, №161, с. 646).[27]

Однако уже в следующем году А.С, Шишков в комментариях к своему изданию «Краледворской рукописи» В.В. Ганки практически отказался от этого толкования слова *къмети* в «Слове о полку Игореве», ориентируясь на привычное и критикуя в примечании 11 не названного им К.Ф. Калайдовича: «11. *Kmetie.* Кмети, поселяне, жители (landmann, нѣм.). Слово *кметь* иногда обозначаетъ воина, иногда просто поселянина. Въ Словѣ о полку Игоревѣ сказано: *А мои ти Ку-*

ряне свѣдомы кмети, т.е. извѣстные бойцы, воины. Здѣсь <т.е. в Краледворской рукописи» — *И.Д.*> означаетъ просто или болѣе поселянинъ. Слово сіе въ маленькомъ приложенномъ Словарикѣ истолковано такимъ образомъ: *Kmet,* sedlák, *kmetský*, sedlský. Но по Богемски *sedlák* то же nivar <так!> (от *нива*); по Польски *sielanin*; по Босняцки *seglianin, kmet*»[28].

Не согласился видеть в этом пассаже Слова о полку Игореве кметей (в соответствии с чеш. *kmet* «старейшина») и остался при мнении первых издателей сам В. Ганка: «Sviedomi k meti, *k metánj, hazenj, sudlicemi a oštěpy; lépe* než kmeti *t.g. sedllácí* neb *starci*»[29].

Наложившиеся на первоначальное толкование неправильно прочитанного слова *къ мети* у первых издателей (*мѣтки въ стрѣляніи*) и на военное толкование Н.М. Карамзина (*дружина*), отход А.С. Шишкова от толкования «люди, народ» в сторону «бойцы, воины» и особенно соображения К.Ф. Калайдовича о *всадниках* получили признание у комментаторов «Слова о полку Игореве» Н.Ф. Грамматина (*искусные всадники*). Д.Н. Дубенского (*ловкие наездники*), Н.Г. Головина (*мужи конники*), впрочем без ссылки на К.Ф. Калайдовича[30].

Проникновение ошибки в лексикографию

Некритический синтез приписываемых *кметям* проблематичных характеристик (совершенно ошибочные «меткая стрельба» и «искусное наездничество», а также довольно сомнительная «принадлежность к дружине») привёл к появлению в вышедшем под редакциею А.Х. Востокова втором томе “Словаря церковнославянского и русского языка, составленного Вторым отделением имп. Академии наук» (т. II. СПб., 1847, с. 181) старинного слова *кметь* «отличный воин, витязь»[31], откуда возникшее на шатких основаниях толкование распространилось в последующих словарях, что создает впечатление единомыслия, хотя фактически далеко не все историки согласны с этим и в литературе представлены также другие мнения, основанные на конкретном материале.

Некоторую настороженность к толкованию академического «Словаря церковнославянского и русского языка» 1847 года проявил редактор второго тома академического словаря 1847 года А.Х. Востоков, который в своем «Церковнославянском словаре» (т. I, СПб., 1858, с. 191) дал слову *кметь* более сдержанное определение «воин» и сослался на противоречащее ему значение «работник, земледелец» слова *кметь* у других славян. В «Материалах для словаря древнерус-

ского языка» И. И. Срезневского (т. I, СПб., 1893, стб. 1340) при поэтическом толковании «витязь» также даны ссылки на противоречащий этому толкованию материал других славянских языков. Академический «Словарь русского языка XI—XVII вв.» (вып. 7. М., 1980, с. 183) едва ли удачно соединил толкование А. Х. Востокова и И. И. Срезневского в амплифицированной редакции: «Воин, дружинник; искусный, опытный воин, витязь». Без лишней амплификации «Словарь древнерусского языка (XI—XIV вв.)» (т. IV, М., 1991, с. 352) категорично соединяет стилистически противопоставленные терминологическое и поэтическое слова в едином смутном и ошибочном толковании: «Воин, витязь».

Неоправданная категоричность неоправданных же толкований последних словарей дает свои плоды в виде неукоснительно ошибочных построений К. А. Максимовича. Повторённое и в других словарях военное толкование слова *къметь* стало воспроизводиться без критики как единственное, что привело к массе недопониманий применительно к памятникам древнерусской письменности, как это произошло в целом ряде публикаций К. А. Максимовича, перманентно варьировавшего сомнительную военную семантику слова *къметь*[32] и столь же наивно «забывавшего» о более правдоподобных других мнениях, которые ему мешали.

Однако никак не относится к военной сфере загадочное употребление слова *кметъ* в «Хронике Иоанна Малалы»: *и оувѣдѣвъ женоу свою Егаалью блоудúвшю съ болꙗриномъ кметомъ,* где последним двум словам в греческом оригинале соответствует одно συγκλητικοῦ («член синклита, советник»), которое обычно переводилось словом *бояринъ (болꙗринъ)*. Но и здесь в некоторых списках фигурирует византинизм *комитъ* (κόμης / κόμητες от латинского comes / comites), обозначавший «вельможу, управителя, сановника, военачальника»[33], который встречается в некоторых рукописях «Хроники», что говорит о смешении сходных по составу согласных слов *къметъ (къметь)* и *комитъ*[34], сближенных со словом *бояринъ,* над чем следует задуматься.

Имеется ещё один загадочный случай употребления слова *кметь* на 224 листе Июньской служебной минеи XII века (ГИМ, Син. 167), отмеченный в описаниях этой рукописи: «На послѣднемъ листѣ написаны чернилами двѣ фигуры на коняхъ: при одной надпись: *цс҃рь*; при другой *гаауро*. По-видимому, написаны были ещё двѣ фигуры, но въ послѣдствіи вырѣзаны; остались надписи, при одной: у д а л е ц

ь, при другой с о п е ш к а; между ними: к м е т и д в а. Надписи по почерку и изображенію не всѣ одновременны, впрочем довольно древніе, ст. XIV или XV»[35]. В новейшем каталоге описание несколько отличное: «на л. 224 неискусные фигуры двух воинов, у верх. фигуры надпись «цесарь», у нижней «гаауро»; против изображения «цесаря» — два коня. В ниж. части листа два отверстия на месте вырезанных изображений, около которых уставом XIII в. надписи: «удалец», «кмети два», «сопешка», «Иону в ките господи единого въсели»»[36]. Делать какие-либо выводы о семантике слова *кметь* на этом основании представляется рискованным и преждевременным.

Данными случаями полностью исчерпываются все известные нам примеры употребления слова *къметь* в древнерусской письменности, приуроченной к великорусским территориям[37]. К XV веку слово *къметь* продолжало употребляться лишь в деловой письменности Юго-Западной Руси[38] (не без польского влияния), но здесь оно обозначало только крестьян в соответствии с данными прочих славянских языков.

Раннее исчезновение из русского языка и превратное понимание в письменной и учёной традиции старого слова *къметь*, которое активно употребляется в поздних списках «Девгениева деяния», противоречит мнению А. Вайана об отнесении времени появления этого памятника на Руси к позднему средневековью — эпохе так называемого второго южнославянского влияния (XVв.) и ещё более экстравагантному мнению А. Мазона об отнесении его даже к XVIII веку, что активно опровергала В. Д. Кузьмина[39].

Сомнительные *къмети*

Существует странное смутное мнение о том, что «В «Задонщине» вместо *къмети* <«Слова о полку Игореве»> употреблено *полководци*, что <якобы — *И. Д.*> весьма показательно для истории слова *кметь*»[40] и что даже как бы подтверждается некоторыми изданиями «Задонщины»: *Те бо суть сынове храбрии, кречати в ратном времени, ведоми полководцы, под трубами поють и под шеломы возлелияны, конець копия вскормлены в Литовской земли*. Однако важно учесть, что в цитируемом здесь популярном издании напечатан не подлинный текст «Задонщины», а его синтетическая реконструкция по разным спискам. Это указано в «Комментарии археографическом», причем текст применительно к слову *полководцы* подвергся конъектурной правке на основе реальных загадочных вариантов *полѣводцы* и *полковидцы* в разных списках, что оговорено в разделе «Варианты»[41].

Обращение же к более серьёзным исправным изданиям «Задонщины»[42] показывает, что там в похвале Ольгердовичам из Литовской земли при всеобщей порче текста отсутствуют упоминание слова *полководцы*, или же читаются непонятные слова *полѣводцы*, *полковидцы: Ти ибо бяше сторожевыя полкы, на щитѣ рожены, под трубами поють, под шеломы възлелѣяны, конец копия вскормлены, с вострого меча поены в Литовьскои земли* (с. 89—90); *Тые ж бо есть сынове храб<р>ии, родишася в ратное време, под трубами нечистых кочаны, конеи вскормлены, с коленых стрел воспоены в <Ли>тивскои земли* (с. 98); *Тѣ бо суть сынове храбры, кречаты в ратном времени и вѣдомы полѣводцы, под трубами под шеломы злачеными в Литовскои земли* (с. 114); *Тѣ бо суть сынове храбрии, кречати в ратномъ времени, ведоми полковидцы, под трубами и под шеломы возлелияны въ Литовъскои земли* (с. 127).

Из этих сильно испорченных текстов ничего надёжного извлечь невозможно, как и из более исправного текста Печатного варианта Основной редакции «Сказания о Мамаевом побоище», где при явной реминисценции «Слова о полку Игореве» (или «Задонщины»?) фигурируют *Рускіе оудальцы свѣдоми*: *И говоритъ Князь Владимеръ Анъдрѣевичь: «Господине Князь Димитреі Ивановичь, воеводы оу насъ велми крѣпцы, а Рускіе оудальцы свѣдоми, имѣютъ подъ собою борзы кони, а доспѣхи имѣютъ велми тверды <...> а доро́га имъ вѣлми свѣдома, березі имъ по Оцѣ изготовлены, хотятъ головы своя сложити за вѣру Христіянскую и за твою обиду Государя Великого Князя»*[43].

И в «Задонщине» и в Печатном варианте Основной редакции «Сказания о Мамаевском побоище» использованы поэтические формулы «Слова о полку Игореве», но слово *къмети* как устаревшее было отвергнуто и заменено другим, причём, возможно, даже не синонимом.

Домыслы исследователей

Иллюзорная «военная семантика», приписываемая слову *къметь,* как и положено любому призраку, постоянно бездоказательно и безответственно варьировалась зачастую неизвестно откуда взявшимися деталями, как это имело место в беллетризованной исторической книге Н.И. Костомарова «Севернорусские народоправства», где альтернативные синонимичные *кмети* и *доброиме-*

нитые Новгородских летописей превратились в якобы однородных *кметей* и *добрых удальцов*, которым произвольно приписаны функции застрельщиков: «Въ войскѣ всегда были удалые, отважные молодцы — открывали бой, задирали непріятеля; они назывались «кмети» и «добрые удальцы»»[44].

Не удивительно, что древнерусское слово *къметь* ошибочно именуется старославянским и толкуется как «ратник, дружинник, всадник», а далее применительно к «Слову о полку Игореве» дается загадочная сентенция, что здесь «характеризуются не сами по себе к м е т и, а простые ратники Курской земли, к у р я н е*,* воинские достоинства которых уподобляются выучке профессиональных воинов к м е т е й»[45].

Не менее удивительно, что даже один и тот же автор, пишущий о слове *къметь* в древнерусской письменности, противоречит самому себе и определяет его семантику по-разному и весьма противоречиво, как это имеет место, например, у безапелляционного К.А. Максимовича[46], который с перманентной лабильностью определяет слово *кметь* то как «княжеский дружинник» (с.110), не упоминая при этом названий для боярских и т.п. дружинников, то как «знатный витязь» (там же), не упоминая названия для незнатных витязей, то как «высокопоставленный военный» (с. 114) и несовместимое с ним «дружинник среднего звена»[47] без указания терминологического обозначения для дружинников других звеньев, то как «знатный дружинник» (с. 118), причём для дефиниции используются как терминологические *воин, дружинник,* так и поэтическое *витязь* без учёта их разного семантико-стилистического содержания[48].

Сильная размытость и противоречивость формулировок весьма затрудняет ведение диалога с К.А. Максимовичем, который в разных местах своих разысканий предпочитает весьма решительно говорить об одном и том же по-разному. Например, для времени исчезновения из русского языка слова *къметь*, в последний раз упоминающегося в новгородских летописях (I, IV, V) под 1187 годом, К.А. Максимович даёт даже в пределах одной и той же статьи 2004 г. весьма условные, но почему-то необъяснимо разные указания: «Вероятно, уже с конца XII в. данный термин выходит на Руси из употребления…» (с. 110) и «Примерно в XIII в. выходит из употребления» (с. 116). В книге «Законъ соудьныи людьмъ» того же года издания аналогичная фраза содержит также несколько отличающуюся загадочную дату: «Вероятно, уже с конца XII — начала XIII в. данный термин выходит на Руси из употребления…» (с. 62). Через шесть страниц датировка таинственно и столь же неожиданно меняется более существенно: «… активное

<??> использование термина *кметь* в русской книжности относится к XII—XIII вв., после чего этот термин становится непонятным и выходит из употребления» (с. 68).

Причины такой непостижимой сбивчивости и смутности неясны.

Къметьство Ипатьевской летописи

Для раскрытия значения слова *къметь* иногда привлекают едва ли обоснованно производное от него слово *къметьство* с абстрактным значением, которое встречается под 1150 годом в Ипатьевской летописи (л.151) при описании впечатления киевлян от воинского турнира в Киеве на Ярославлем дворе внука Владимира Мономаха Изяслава Мстиславича: *Киꙗне же диваѧхутсѧ Оугромъ множеству и кметьства ихъ. и комонемъ ихъ* (ПСРЛ 1908, II$_2$, стб. 416), причём несколько неожиданный родительный падеж *кметьства* повторён в Хлебниковском *(кмѣтства)* и Погодинском *(кмѣтьсътва)*, порча текста в Ермолаевском списке ещё больше: *и многое множество Киянъ дивляхуся Оугромъ множеству и кмѣцява* (с. 33, разд. пагин.).

Н. М. Карамзин, излагая этот эпизод в своей «Истории государства Российского», обошёл слово *кметьство*: «За роскошнымъ пиромъ слѣдовали игры, и народъ ликуя среди обширного двора Ярославова, съ особеннымъ удовольствіемъ смотрѣлъ на ристаніе искусныхъ Венгерскихъ всадниковъ» (Карамзин$_1$ 1816, II, 233).

А. А. Потебня объяснил, и весьма убедительно, значение абстрактного существительного *къметьство,* не прибегая к исключительно военной семантике: «Каково бы ни было болѣе древнее значеніе слова *къметь* и независимо отъ его значенія в ст.<аром> Чеш. и ст.<аром> и нов.<ом> Поль.<ск>., Литов. (изъ Поль. или стар. Русск. kumetys), и Серб., в Русск. XII в. оно имѣло значеніе мужа (какъ воина, взрослого человѣка). Какъ Чеш., Слов., Chlap въ «ty si…» знач. молодецъ (ein tüchtiger, braver kerl) и какъ мужество, virtus — от мужь, vir, такъ *къметьство* — не только collect. (Новг. I, 19), но и abstract. удальство: тогда же Угре на фарехъ и на скоках на Ярославли дворѣ многое множество (т. е. джигитовали). Кіяне же дивляхуться Угромъ множеству, и кметьству (въ подл.<иннике> — ьства) ихъ и комонемъ ихъ Ип. 56, 20. Такимъ образомъ и комоньство — доброта, достоинство, удаль коня: «конь же его (Андрея) язвенъ вельми, унесъ господина своего, умре; князь же Андрей, жалуя комоньства его повелѣ и погрести надъ Стыремъ, ib. 47. 20»[49].

В пользу рассуждений А. А. Потебни могут говорить брянские диалектные слова *кметьё* (собир.) «о способных, сметливых людях», *кметкий*, *кметной* «способный, сметливый, находчивый», отмеченные В. А. Козыревым[50], но не попавшие в сводно-академический «Словарь русских народных говоров».

Рускія удальцы свѣдомы в цитате неизвестного происхождения, взятые Н. М. Карамзиным из точно не названного им источника, не могут быть просто отожествлены с *свѣдомыми къметями* «Слова о полку Игореве»: *Рече же Князь Владиміръ: Господине Княже! Воеводы у нас вельми крѣпцы, а Рускія удальцы свѣдомы, имѣють подъ собою борзыя кони, а доспѣхи вельми тверды <..> а дорога имъ вельми свѣдома, а береги имъ по Оцѣ изготовлены; хотятъ главы свои сложити...*[51]

Однако для объяснения семантики слова *къметь* отсюда нельзя извлечь ничего определённого.

***Къметищи* «Закона судного людем»**

Также ничего надёжного для семантики слова *къметь* нельзя извлечь из однокоренного патронимического по происхождению, но совсем другого слова *къметищь*, которое встречается в переводном юридическом памятнике «Закон судный людем».

Произвольное безоговорочное отожествление слов *къметь* и *къметищь* у К.А Максимовича можно сравнить с невозможным отожествлением древнерусского термина *бояре* с другим социальным термином *дети боярские*, хотя по части называния между ними есть очевидная номинационная связь, но семантические отношения не совпадают с номинационными.

В главе третьей «О полонѣ» «Закона судного людем» употребляются производные от *къметь* патронимические существительные *кметищь* (этимологичесски "сын кметя, кметич") и *кметищищь* со старославянским одиночным или двойным патронимическим суффиксом -*ищ*[52], обозначающие каких-то выходцев из сословия кметей, причём их форма именительного падежа множественного числа выпадает из не очень ясного связного текста по Новгородскй Кормчей 1280 года: *аще ли ѡбрѧщють*[с] *ѥтери ѿ тѣхъ дьрзноувше. илі кметищи. или простыхъ людии подвігы и храборьство сдѣꙗвше ѡбрѣтаꙗися кнѧзь или воѥвода в то времѧ. ѿ реченаго оурока кнѧжа да подаѥть ꙗко и лѣпо* (л. 338а)[53].

В текстах этого древнейшего извода (извод древнейших кормчих) это слово дано в формах разных падежей: *кметищи* (с. 42 — Варсонофьевский список XIV века), *къмети* (с. 48 — Устюжский список начала XIV века) при *кметищемъ* в Иосафовской кормчей XVI века.

Варьирование в списках извода Мерила Праведного между *кметищи* Троицкого списка XIV века и чтениями *кметищю, кметищу* Синодальных второго (конец XV — начало XVI вв.) и третьего (XVI в.) списков, а также Кирилло-Белозерского (середина XVI в.) (с. 59) вводит в оборот форму дательного падежа единственного числа, которая далее оказывается господствующей в Чудовском и Софийском изводах краткой редакции.

Во всех списках Чудовского извода XV—XVII веков представлены только формы дательного падежа единственного числа *кметищȣ, кметищю, къметищу*, в том числе в Чудовском списке 1499 г. (с. 71); аналогично обстоит дело и в 15 списках Софийского извода XV—XVI вв.: *къметїщю, кметищу, къметищоу* (с. 91).

В реконструкции «Закона Судного людям» краткой редакции на основании 54 списков Л.В. Милов и М.Н. Тихомиров следовали чтению *кметищи* списка Новгородской кормчей 1280 г. как древнейшего (с. 105).

В Пространной редакции «Закона Судного людем» (учтено 6 списков Пушкинского и Археографического изводов) в соответствующей главе, носящей название «О бранѣхъ», читается загадочное *къмѣтищищь, къметищищь*.

В Сводной редакции (11 списков XV—XVI вв) читается слегка русифицированный вариант *кметичищь* и испорченный *кметичиць*.

Форма *къмѣтищищь* легла в основу особой реконструкции пространной редакции[54].

Текст весьма труден для понимания, поэтому заслуживает одобрения попытка понять его по древнейшему списку Новгородской кормчей без конъектур с точки зрения своеобразного синтаксиса: «Так в предложении: аще ли *обрящють*(с) етери о(т) тѣхъ дьрзноувше, или *кметищи*, или *простыхъ людии* подвигы и храборьство сдѣявше з<акон> с<удн.> 1280, 338а — И<мен.>П<адеж> *кметищи,* являющийся подлежащим при *обрѧщються*, стоит рядом с Р<од.>П<адежом> целого *простыхъ людии*, выполняющим определительную функцию; аналогично — многие из нихъ *московскихъ бояръ* и *торговые люди* и *кр(с)тьяне* »[55].

В этом синтаксическом подходе сделана вполне понятная опора на древнейший список, но, к сожалению, не учтена весьма сильная

традиция употребления в данном контексте формы дательного падежа *кметицу*, *кметицемъ*, которое также, как и именительный, не вписывается в общий контекст и требует особого комментария.

Представляется весьма странным, что Й. Вашица при осмыслении всего этого материала свою реконструкцию строил исключительно при опоре вовсе не на самую старую, но зато на самую редкую единичную форму *къмети* из «Устюжской кормчей» начала XIV века, внося одновременно в реконструкцию необоснованные исправления текста. При этом патроним *кметищь*, представленный в большинстве списков, был безосновательно подменён совсем иным, присутствующем лишь в одном списке словом *къметь*: **аще ли обрѧщють<сѧ> ѥтери от тѣхъ дьръзноувъше, или къмети<и> или простыхъ людии, подвигы и храбърьство съдѣꙗвше обрѣтаꙗи сѧ кнѧзь или воѥвода в то времѧ от реченаго оурока кнѧжа да подаѥть ꙗко и лѣпо**,[56] которое едва ли было в оригинале.

В свое время некритически восприняв сомнительную реконструкцию Й. Вашицы и пойдя по пути наименьшего сопротивления, я ошибочно истолковал понятное сейчас сочетание *простыхъ людии* в качестве глоссы к непонятному в настоящее время *къмети(щи)*,[57] что вызвало активное (но безадресное!) возражение К.А. Максимовича с не вполне внятными абстрактными рассуждениями без какой бы то ни было логики и конкретизации: «В данном контексте невозможно понимать *простии людие* <в тексте *простыхъ людии!* — И.Д.> как глоссу — это привело бы к большим натяжкам <?> в истолковании общего смысла фразы. Текстология З<акона>С<удного>л<юдем> также <?> не дает никаких оснований считать *простии людие* глоссой, поскольку списки, сохранившие древнейшую редакцию ЗСЛ, позволяют с высокой степенью вероятности <?> реконструировать исконный текст (что и было блестяще <?!?> сделано издателем ЗСЛ, чешским филологом Й. Вашицей)»,[58] допустившим, однако, в данном случае загадочно произвольную и явно ошибочную реконструкцию. Как тезис об абстрактных больших натяжках, так и тезис об отсутствии загадочных текстологических оснований остались нераскрытыми вместе с причинами восторга по поводу загадочного темного блеска необоснованной реконструкции Й Вашицы.

К.А. Максимович лукаво отрицает наличие глоссы в цитируемой им по произвольной конъектуральной реконструкции Й. Вашицы *или къмети<и>, или простыхъ людии* (в реальном древнейшем тексте Новгородской кормчей 1280 г.: *или кметищи, или простыхъ людии*) только потому, что он предусмотрительно назвал контекст с пояс-

няющей внутритекстовой глоссой смутным д о п о л н я ю щ и м п е р е в о д о м, дав ему не менее загадочную дефиницию: «*Дополняющий перевод* — содержит лексические дополнения, привносящие новую (т.е. отсутствующую в оригинале) информацию» <поясняющего характера!>,[59] что обычно в филологии именуется все-таки глоссами: г л о с с а всегда является д о п о л н е н и м к тексту.

Но ведь введённая в текст маргинальная глосса и есть дополнение, которое призвано разъяснять текст, который К.А. Максимович совершенно не анализирует с текстологической стороны, наивно доверившись необоснованной и странно «блестящей» реконструкции Й. Вашицы и столь же наивно веруя, что текстология “Закона судного людям” «не дает никаких оснований считать *простии людие* глоссой», ибо никаких текстологических разысканий у К.А. Максимовича нет, как и ссылок на чужие текстологические исследования.

Именно обращение к текстологии «Закона судного людем» по обстоятельным публикациям Л.В. Милова и М.Н. Тихомирова (а не по довольно сомнительной и почему-то ослепительно «блестящей» реконструкции Й. Вашицы), от чего велеречиво боязливо уклонился К.А. Максимович, даёт веские основания считать, что в этом месте есть внесённая в текст глосса, только видеть её нужно не в понятном сочетании *простыхъ людии*, которое своим родительным падежом хорошо вписывается в контекст (нужный здесь родительный падеж), а в не очень сейчас понятном *кметищи, кметищу, кметищемъ* в именительном или дательном падежах, что в обоих случаях не очень хорошо вписывается в контекст (не вполне органически в любом случае).

Находившаяся рядом с текстом маргинальная глосса в именительном или дательном падеже (в последнем случае об адресате вознаграждения из военной добычи) была механически инкорпорирована в текст без нужных изменений, и текст оказался испорченным и непонятным.

В связи со сказанным встаёт вопрос: была ли маргинальная глосса на полях изначально или возникла в ходе бытования текста на Руси?

Неясность ответа на этот вопрос делает ещё более сомнительным предположение Л. Гавликовой и фактически следующего за ней К.А. Максимовича о том, слово *къметь* пришло в русские памятники вместе с «Законом судным людем»[60], но ведь реально в подавляющем большинстве текстов «Закона Судного людям» представлено вовсе не *къметь,* а совсем другое производное от него *кметищь* с неясным значением.

Патронимический суффикс *-ищ-* этого образования носит ярко выраженный южнославянский болгарский характер, вместо ожидаемого моравского *-иц-*, что противоречит постулируемому Л. Гавликовой и повторяемому фактически вслед за ней К. А. Максимовичем положению о приходе на Русь «Закона судного людем» прямо из Моравии якобы вместе со словом *кмет(ищ)ь* <?>, а проблема суффикса просто не замечается и не обсуждается.

Надо учесть, что в греческом оригинале «Закона судного людем» в главе III «О полонѣ» славянскому тексту или *кметищи, или простыхъ люди,* соответствует ἀρχόντων, которое в другом параллельном переводе передано *отъ бояръ* без глоссы (т. е. без «дополняющего перевода» К. А. Максимовича): в переведённых на рубеже XII—XIII вв. «Книгах законных» имеется параллельное место: *Аще ли же ѡбрящются нѣцїи ѿ боꙗръ* (= ἀρχόντων) *моужьствовавше, воевода ѿреченоꙗ доли ѡбчеꙗ казны ѡбласть имѣеть подарити ихъ*[61].

К. А. Максимович сначала обратил внимание на параллелизм текстов «Книг законных» и «Закона судного людем», которые оба восходят к отдельным главам и титулам византийского юридического кодекса 741 г. «Эклога» императоров Льва III и Константина V: «Любопытно также, что для древнерусской юридической компиляции XII—XIII вв. «Книги законные» данный фрагмент «Эклоги» был переведён заново — в этом переводе греч. ἄρχοντες соответствует абсолютно корректный русский эквивалент *боꙗре*»,[62] — но в дальнейшем активно замалчивал это мешающее безоговорочно видеть в слове *кметь* военное значение и поэтому неподходящее наблюдение[63], хотя оно было чрезвычайно важно для выяснения значения загадочного слова *кметищь* (не *кметь*!), но противоречило его фантастической концепции.

Считая вслед за Л. Гавликовой, что «Закон судный людям» пришёл на Русь из Моравии, и скрыто подменяя реально имеющийся в подавляющем большинстве списков этого памятника явно болгарский термин *кметищь* нужным ему для анализа термином *кметь*, фигурирующим только в не самой старой Устюжской кормчей начала XIV в., К. А. Максимович некритически приписал слову *кметь* весьма проблематичное военное значение из новейших ретроспективных словарей древнерусского языка, обойдя при этом показания как древнерусских текстов, так и древнечешских памятников, где нет никакого военного значения ни у русского *кметь*, ни у чешского *kmet,* ни у его латинской передачи *cmeto* | *cmetones*[64]*,* а также замолчав тот факт, что Й. Вашица свою необоснованную и неудачную до блеска рекон-

струкцию с конъектуральным словом *къметь* (написание которого отличается от принятого произвольно у К. А. Максимовича **kmetь* / *къмьть* перевел чешским архаичным *kmet* «старец, сенатор, старейшина»[65], что поколебало бы шаткие построения К. А. Максимовича. Но и лукавое замалчивание неудобного материала только усилило их шаткость, которую в этом случае не нужно даже доказывать: замалчивание фактов говорит об их губительности для «замалчивателя», каковым выступил К. А. Максимович.

В трактовке К. А. Максимовичем материала «Закона судного людем» были доведены до крайности те опасные тенденции легковесного изучении древнерусской лексики, которые долго держались благодаря русской исторической лексикографии.

Если в «Материалах для Словаря древнерусского языка по письменным памятникам» академика И. И. Срезневского (т. I, СПб., 1893, стб. 1390) при взятых из разных изданий «Закона судного людем» словах *къметичищь = кметичищь, къметищь = кметищь*, оставшихся для составителя неясными, честно отсутствуют толкования, то в академическом «Словаре русского языка XI—XVII вв.» (вып. 7, М., 1980, с. 195) при слове *кметищь* из кормчих дано мало обоснованное смелое толкование «Представитель привилегированного служилого сословия, воин», практически отождествляющее его с исходным *кметь* «Воин, дружинник; искусный, опытный воин, витязь», а в тоже академическом «Словаре древнерусского языка (XI—XIV вв.)» (т. IV. М., 1991, с. 352) слова *къметищищь, къметищь* не только отождествляются между собой, но и со словом *къметь* «воин, витязь»,[66] чем и воспользовался К. А. Максимович, просто проигнорировавший трудные формы *къметищищь, къметищь*, благодаря чему смог

«Без принужденья в разговоре
Коснуться до всего слегка,
С учёным видом знатока
Хранить молчанье в важном споре.»

Здесь особенно показательно постепенное нарастание (само)уверенности лексикологов, как это было и с ошибочной «кавалерийской» семантикой слова *къметь*, постепенно переросшей в тоже ошибочную «воинскую».

Последние новости

В недавно появившейся книге небезызвестного американского медиевиста-шутника[67] Э. Л. Кинана (E. L. Keenan) «Josef Dobrovský and the Origin of the Igor' Tale» (Cambridge, Mass. 2003)[68] развиваются

ещё более экстравагантные, чем у Л. Гавликовой и К. А. Максимовича, идеи о тоже безосновательно выдуманном чешском происхождении термина *къмети* в «Слове о полку Игореве», а последнее игриво объявляется мистификационным сочинением великого слависта Й. Добровского (1753—1829). Слову *къметь* посвящена целая страница (с. 178), кроме того, оно фигурирует в списке из 65 чешских слов (богемизмов) которые, по запредельно-эксцентричному (иное приличное слово сюда подобрать трудно) мнению Э. Л. Кинана, Й. Добровский якобы подсознательно включил в «Слово о полку Игореве» (с. 393).

По поводу действительно затруднительного (troublesome) слова *къметь* Э. Л. Кинан пишет, что Й. Добровский, якобы знал это слово из древнечешского языка и снова-де столкнулся с ним в изданном в 1793 г. «Поучении» Владимира Мономаха, или же в Ипатьевском списке «Повести временных лет» в повествовании под 1185 годом, или же, может быть, в «Девгениевом деянии», которое он якобы мог видеть в рукописи № 1773 Погодинского собрания в Российской национальной библиотеке (РНБ=ГПБ) в Петербурге.

Здесь запутавшийся в своих фантазиях и потерявший чувство реальности Э. Кинан допускает массу несообразностей, которые остались незамеченными его нынешним критиком А. А. Зализняком.

Во-первых, уехавший домой из Москвы 7 января 1793 года, Й. Добровский едва ли мог бы познакомиться с петербургским изданием «Поучения», датированным 1793 годом и не содержащим, к тому же, слова *къметии,* которое фактически представлено здесь в искажённом виде *къ мети и*, о чём речь уже шла.

Во-вторых, едва ли мог Й. Добровский в 1792 г. познакомиться со словом *къметь* в Ипатьевском списке «Повести временных лет», поскольку сло́ва *къметие* в этой рукописи (под 1075 годом) вообще нет, оно заменено там словом *смѣтье*, хотя далеко за пределами «Повести временных лет» в Ипатьевской летописи под 1150 годом (не под 1185 годом!) есть абстрактное существительное *кметьство*, но оно находится также совсем не в «Повести» и со словом *къметь* не тождественно.

В-третьих, не мог Й. Добровский видеть в 1792 г. рукопись № 1773 с «Девгениевым деянием» из Погодинского собрания в Императорской публичной библиотеке (РНБ) в Петербурге, основанной в 1795 г. и открытой как Публичная в 1814 г., поскольку М. П. Погодин (1800—1875) продал туда своё собрание древностей лишь в 1852 году.

Й. Добровскому, по ничем не подкрепленному мнению Э. Л. Кинана, якобы было хорошо известно, что слово *kmet* в чешском языке изменило своё значение (в противоположность русскому, где слово

рано исчезло) якобы от средневекового «член старшей свиты князя» (member of senior retinue of king) (после XVI века) до «землевладелец» (land-lord)> «арендатор» (farmer) и далее «крестьянин» (peasent), но Э. Кинан совсем забывает о значении «старец, старейшина, сенатор» уже архаичного слова *kmet* в современном чешском.

Согласно Э. Кинану, сочетание побочных значений благородства (nobility) и простоты (simplicity), даже наивности (rusticity) подходит к ситуации «Слова о полку Игореве»: куряне Всеволода — почтенные крестьяне (noble rustics), к тому же настоящие народные удальцы (stalwarts).

Й. Добровский якобы откуда-то знал, что это слово было точным эквивалентом для дружины, для подтверждения чего Э. Кинан дает выписку из знаменитой книги Й. Добровского «Institutiones linguae slavicae dialecti veteris» (Vindobonae, 1822, p. 129): «дружина Luc. 2,44 est σινοδια (sic!), comitatus». Но к значению слова *къметь* эта выписка не имеет никакого отношения.

Э. Кинан не смог и даже не пытается доказать обратного.

Для Э. Кинана нет никакого сомнения, что именно чешская и старославянская (Slavonic) историческая семантика слова якобы заняла подобающее <?> место в первоначальном тексте, причём в сноске 159 приводится сокращённая цитата из «Institutiones» Добровского (со стр. 227): «Boh. Senecio, senior; кметове olim apud Bohemos senatores in consilio regio. Apud serbos rusticus senior consilio knezi assidens», — а также зачем-то «глосса» из письма Добровского к Ганке «senex, senior, greis… sonst sedlák»[69], где слово *кметь* отсутствует совсем.

Однако более полная цитата из «Institutiones» Й. Добровского (по имеющемуся у меня под рукой переводу М.П. Погодина): «**кметъ** у Чех. Старецъ, **кметове** прежде у Чех. Сенаторы въ Государственномъ совѣтѣ. У Сербовъ сельской старшина, сопутствующій въ совѣтѣ князю. У Кроат. Кар. kmet, у Пол. kmieć есть поселянинъ. Сличи Чешс. kmecj dwǔr имѣniе сельское (не откупное, em phythenticum, какъ неправильно толкует Томса и его послѣдователи), kmetiĕna, женщина владѣющая сельскимъ имѣniемъ»[70], — показывает, что древнерусского слова *къметь* Добровский не знал, поскольку и в России оно стало известно лишь в 1816—1819 гг. (о чём речь уже шла) после Н.М. Карамзина, обнаружившего уже к 1816 г. термины *къмети* (в «Девгениевом деянии»)*, къметьство* (в Новгородской I летописи по Синодальному списку) и колебавшегося в их определении между «слуги» и «дружина».

Небезынтересно отметить, что в декабре 1810 года на заседании Вольного общества любителей словесности, наук и художеств в Петербурге А.Х. Востоков, комментируя замечание Й. Добровского в альманахе «Slavin» (1806 г.) о том, что «древнейший русский язык отличен был от славянского», поставил в упрёк Й. Добровскому недостаточное знакомство со «Словом о полку Игореве»: «Догадка г-на Добровского совершенно справедлива. Если бы он имел пред собою «Слово о полку Игореве», то увидел бы, что язык оного ещё более удаляется от церковнославянского, нежели язык Ярославской Правды Русской: не только потому, что оно сочинено целым полувеком позже Правды Русской, но ещё, может быть, и потому, что сия последняя писана и переписываема была книжными людьми, т.е. попами или монахами, которые более наблюдали чистую славянщину»[71].

Любопытно, что ясно видевший слово *кметь* в числе 65 «богемизмов», якобы попавших, по Э. Кинану (с. 393), в текст «Слова о полку Игореве», неизвестный ранее скептик[72], а ныне известный яростный защитник подлинности «Слова о полку Игореве» А.А. Зализняк в своих опровержениях фантазий американского медиевиста одновременно беспочвенно числит это слово и по другому разряду арсенала «аргументов» Э. Кинана — по разряду «русизмов»: «*къмети, храбрый, синий, жестокий* в значении «жесткий, крепкий», *година* «пора, период времени». Во всех этих случаях в чешском всё не так — значит, как объясняет нам Кинан, здесь Добровский «отталкивался» от чешского» [73].

Итоги

Из высказывающихся ранее суждений исследователей о семантике древнерусского слова *къметь* наиболее перспективными представляются одно из толкований Н.М. Карамзина («слуга» в расширительном значении), А.С. Пушкина (*«Кметь значит вообще крестьянин, мужик»*) [74] или Б.А. Рыбакова («Как ни отрывочны наши сведения о кметях и кметстве XI—XII вв., но они объясняют нам отмеченное Б.Д. Грековым отождествление кметей со смердами в польских и Галицких источниках»)[75].

Эти соображения и догадки опираются на показательный надёжный материал других славянских языков и не связаны с ошибками типа «метких стрелков» или «лихих наездников», которые породили сомнительную военную версию семантики, приписываемую слову *къметь.*

Важной поддержкой для такого толкования древнерусского слова *къметь* является дальнейшее развитие этимологических соображений И. В. Ягича, который считал, что славянское **kъmetь* генетически связано с народным латинским *cometia* «округ, область»[76], известным ему только по его употреблению в «Chronica slavorum» Арнольда Любекского (умер около 1121—1124 г.). Это латинское слово, превратившись на славянской почве в **kъmetija*, породило у славян единственное число **kъmetь*. Этимологические соображения И. В. Ягича[77] подкрепляются тем обстоятельством, что названный им латинский источник *cometia* известен и как заимствованное слово в словенском (и сербскохорватском, диал.) в форме *kmetija* «крестьянская усадьба, ферма, хутор; хозяйство», рядом с которым появилось *kmet* «крестьянин, мужик, хозяин»[78] в результате редеривации (обратного словопроизводства).

Появлением славянского слова *kъmetь* в результате обратного словообразования из *kъmetíja* объясняются колебания в морфологическом оформлении слова *kъmetь* и *kъmetъ*, на что К. А. Максимович не обратил внимания, следуя в традиционном русле невнимания к морфологическим проблемам.

На словенское *kmetíja* как источник обратного образования для *kmèt* «крестьянин» до сих пор не обращали внимания потому, что *kmetija* рассматривалось как входящее в ряд образований на *-ija* (суффикс этот связан с немецким *-ei: Schneiderei, schusterei, schelmerei)* типа *pisaríja* «писание», *kovačíja* (наряду с *kováčnica*) «кузница», *kupčíja* «покупка», *opatíja* «аббатство», *škofíja* (=*škofijstvo*) «епископство» и т. п.[79]

Принятие доработанной здесь латинской этимологии В. И. Ягича для славянского *къметь* в несколько модифицированном виде может служить ещё одним важным аргументом в пользу гипотезы О. Н. Трубачёва о дунайской прародине славян,[80] чего не учитывал сам ученый.

Однако решающим для установления «крестьянской» семантики для славянского *къметь* явились старые заимствования от славян с сохранением ъ начального слога как *u*: румын. *cumet*, прусск. *kumetis* «крестьянин», литовск. *kùmetis* «батрак» и особенно осетинское *xumætæg* и *x°ymætæg* «простой, обыкновенный; наивный» (с наращением *-æg* суффиксального характера), а также обратные заимствования в славянские языки: болгар. редк. *кумет*, польск. *kumieć*, русск. в Литве *кумéть* «батрак»[81].

Приходится учитывать, что слово *къметь* в древнерусской письменности обычно привязано к военным контекстам, но этого одного

недостаточно, чтобы объявить его военным термином: в военных делах принимают участие не только профессиональные военные, но в них втягиваются совершенно различные слои населения, оказавшиеся в сфере боевых действий. Однозначной военной трактовке термина противятся двусмысленность всех этих контекстов, а также явно «цивильная» семантика этого слова в других славянских языках и за их пределами, а также этимология, совершенно чуждая военной сфере.

Важную роль в выведении слова *къметь* за пределы военной сферы играют такие мелкие детали как его отождествление со словом *мужи* в рассказе 1075 г. «Повести временных лет» или *курских кметей* «Слова о полку Игореве» с *черными людьми* в повествовании Ипатьевской летописи о тех же событиях 1185 года, которые описаны в «Слове о полку Игореве».

Важную роль в становлении ошибочного причисления древнерусского слова *къметь* к военной сфере играет не только отошедшая в прошлое опора на ошибочное чтение этого слова первыми издателями «Слова о полку Игореве» и на ошибочное восприятие чешского *kmeť = sedlák* как «всадник, наездник» К. Ф. Калайдовичем и его последователями, но и не вполне оправданное отожествление действительно собирательного существительного *къметьства* (с вариантами *доброименитыхъ* и *кметѣи* в формах множественного числа) и лжесобирательной формы *кметье* с *дружиной* у весьма авторитетного Н. М. Карамзина, который весьма решительно и односторонне истолковал сообщение новгородских (I, IV, V) летописей 1187 года о карательном походе новгородцев.

Лишенная военной романтики прозаическая невоенная трактовка слова *къметь* не имеет опоры на ошибочный материал и выглядит поэтому более правдоподобной, хотя и требует дальнейших разысканий в поисках уточнений.

На первый взгляд «крестьянской» семантике древнерусского термина *къметь* противоречит семантика «боярская», которая также проглядывает в собранном здесь материале, но это противоречие оказывается мнимым, если мы учтём, что эти употребления относятся к разным ступеням иерархически построенного общества при общности значения «подданный» (по отношению к сюзеренам, которые тоже находятся в отношении сюзеренитета — вассалитета). Основным смысловым элементом термина *къметь* в древнерусском языке был компонент «подчинённость, зависимость от вышестоящего в социальной иерархии», как это убедительно показано применительно к аналогичному термину в средневековье у западных славян: чеш. *kmet*, польск. *kmieć* и их латинизированный аналог *cmeto/cmetones*[82].

В заключение надо сказать, что предложенные в данном разыскании результаты смыслового анализа слова *къметь* нашли неожиданную поддержку в виде догадки, сделанной известным библиофилом, артистом Иваном Михайловичем Кудрявцевым (1898—1966) в принадлежавшем ему экземпляре первого издания «Слова о полку Игореве», где «на странице 8 он подчёркивает слово «кмети» и пишет: «подданные (см. Ист. Гос. Рос. III, с. 166, примечание 164 стр.). См. также Лавр<ентьевскую> летопись 1075 г.»[83].

Слово *къметь* явилось самым старым названием в ряду лиц крестьянского сословия, продолженных терминами *смьрдъ, крестьянин, мужик* и т. д., ждущими своего комплексного историко-лексикологического изучения и исторического осмысления.

Примечания

[1] *Настольный* энциклопедический словарь, т. IV-й (выпуски 43—56): Кальдерон-Ленский (объяснено 7264 слова). Издание с 4-го тома товарищества А. Гранат и К°, бывшее Т-ва А. Гарбель К°. М., 1892, с. 2188.

[2] Лаврентьевская летопись (ПСРЛ 1926—1928, I_2, стб. 198—199); также Новгородская IV (ПСРЛ 1915, IV_2, ч. 1, вып. 1, 133: в Академическом (XVI в.) и Голицынском (первая половина XVI в.) списках *сметье*); также Новгородская летопись по списку П. П. Дубровского (ПСРЛ 2004, XL, 60: *кметье*).

[3] ПРСЛ 1908, II_2, стб. 190, с. 15 особой пагинации разночтений, аналогично в Никоновской летописи (ПСРЛ 1862, IX, 107: *сметіе*) и Новгородской Карамзинской (ПСРЛ 2002, т. XLII, 71: *смѣтье*).

[4] ПСРЛ 1949, XXV, 147. Аналогичные чтения находим в Софийской первой (ПСРЛ 1925, V_2, вып. 1, 146) и Типографской (ПСРЛ 1921, XXIV, 68) летописях; Софийской первой летописи по списку И. Н. Царского (ПСРЛ 1994, XXXIX, 83: *и сметие*).

[5] В Густынской летописи XVII века речь немецких послов существенно переделана и сильно сокращена: *Они же отвѣща..: Яко на землѣ ничто же есть вѣчъно* (ПСРЛ 2003, XL, 59).

[6] Российская историческая библиотека, содержащая древние летописи и всякие записки, способствующие к объяснению истории и географии российской древних и средних времён, ч. I: Летопись Несторова с продолжениями по Кёнигсбергскому списку до 1206. СПб., 1767, с. 123. Русская летопись по Никонову списку, изданная под смотрением имп. Академии наук, ч. I. СПб., 1767, с. 178. Ср.: ПСРЛ 1989, XXXVIII, 81: *кметие лочше.*

[7] *Карамзин Н. М.* История государства Российского, т. II, СПб., 1816 (далее сокращенно: $Карамзин_1$ с указанием года издания и тома. Аналогично даются и ссылки на второе издание)

[8] *Vaillant A.* La chronique de Kiev et son auteur // Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, књ.20, св. 3—4, Београд, 1954, p. 177.

[9] Сходный топос есть в повествованиях об Александре Македонском, который на вопрос «… где сокровище храниши?» — дает ответ «и простеръ же руку, показа дружину рече: “В сих”.» См. об этом: *Бобров А. Т.* Существовал ли Мусин-Пушкинский

сборник со «Словом о полку Игореве»? // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana, 2007, №1/2, с. 42.

[10] *Новгородская* первая летопись старшего и младшего изводов. М.-Л., 1950, с. 38, 229.

[11] *Летописец* Новгородский, начинающийся от 6525/1017 году и кончающийся 6860/1352 годом. М., 1781, с. 49. То же в издании1819 (с. 59).

[12] *Новгородский* летописец, начинающийся от 946 и продолжающийся до 1441 // Продолжение Древней российской вивлиофики, ч. II. СПб., 1786, с.

[13] *Карамзин Н.М.* История государства Российского, т. III. СПб., 1816, с. 82, 447, прим. 84; 2 изд., 1818, с. 83—84; с. 64 пагинации примечаний.

[14] ПСРЛ 1915, IV_2 ч.1, вып. 1, 174; ср.: ПСРЛ 1917, IV_2 ч. 2, вып.1, 175, ПСРЛ 2002, XLII, 106: *избени быша пермскии и югорьскии, а другѣи паде голов о стѣ кметей.*

[15] *Духовная* великого князя Владимира Всеволодовича Мономаха детям своим, названная в Летописи Суздальской «Поученье». СПб., 1793, 44.

[16] *Калайдович К.Ф.* Нечто о славянском переводе Кормчей и древнейшем оной списке // Вестник Европы, 1820, ч. CX, №6, с. 29, прим*.

[17] *Слово* о полку Игореве. Под ред. В.П. Адриановой-Перетц. М.-Л., 1950, с. 104, 373.

[18] *Дигенис* Акрит: Перевод, статьи и комментарии А.Я. Сыркина. М., 1960.

[19] *Ricsoslovnik* (vocabolario — Wörterbuch) illiricskoga jezika s' jednom pridpostavlenom gramatikom illi pismenstvom: sve ovo sabrano i sloxeno od Jose Voltiggi istrjanina. U Becsu (Vienna), 1803, s. 174.

[20] Погодинский список цитируется с указанием страницы в скобках по изданию М.Н. Сперанского: Девгениево деяние: К истории его текста в старинной русской письменности: исслед. и тексты (= *Сборник* Отделения русского языка и словесности Академии наук, т.99, №7, Пг., 1922), осуществленному по изданию А.Н. Пыпина в его книге: *Очерк* литературной истории старинных повестей и сказок русских. СПб., 1857, причем для издания М.Н. Сперанского текст был сличен с рукописью В.В. Виноградовым. В книге К.А. Максимовича «Законъ соудьныи людьмъ» (М., 2004, с. 62, 67) дважды приведено второе употребление Погодинского списка с ложной ссылкой на издание В.Д. Кузьминой, где на указанной странице такой цитаты нет. Цитата взята тайно на самом деле или из «Словаря русского языка XI—XVII вв.» (вып. 7, М., 1980, с. 195) или из «Словаря — справочника «Слова о полку Игореве»» (вып. 3, Л., 1969, с. 43) В.Л. Виноградовой, где цитируется Погодинский список по изданию М.Н. Сперанского.

[21] Цитируется, как и далее Титовский список, по фотографическому воспроизведению рукописей в издании: Кузьмина В.Д. Девгениево деяние (Деяние прежних времён храбрых человек). М., 1962 — с указанием страницы в скобках после цитаты.

[22] *Кузьмина В.Д.* Девгениево деяние (Деяние прежних времён храбрых человек). М., 1962, с. 63. Это характерно также для слова *къметь*, которое позже 1187 года не встречается.

[23] От этого соблазна не ушёл К.А. Максимович, считающий в своей небрежной книге «Законъ соудьныи людьмъ» (М., 2004, с. 62, прим. 9) *кметей* дружинниками загадочного «среднего звена» в противоположность простым воинам (*вои*) и воеводам (*тысящники)*. Слово *кметь* переводится как «витязь» и в компиляции О.В. Творогова в рассчитанном на широкого читателя ненаучном издании Д.С. Лихачёва и Л.А. Дмитриева: «Памятники литературы Древней Руси: XIII век», М., 1981, напр.: с. 31, 33, 37 и т.д.

[24] Волки скачут не в качестве всадников! — *И.Д.*

[25] *Калайдович К.Ф.* Нечто о Славянском переводе Кормчей и древнейшем оной списке // Вестник Европы, 1820, ч. CX, №5, март, с.29—31. К.А. Максимовичу эта работа осталась неизвестной; в его книге: «Законъ соудныи людьмъ». М., 2004. В связи с этим К.А, Максимоич отдает опрометчиво пальму первенства в упоминании «Закона судного людем» В. Копитару, писавшему о памятнике в 1823 году (с. 7).

[26] *Прийма Ф.Я.* «Слово о полку Игореве» в русском историко-литературном процессе первой трети XIX века. Л., 1980, с. 88.

[27] Правомочность такого перевода подкрепляется, если отождествить *черныꙗ люди*, о которых рассуждают участники похода Игоря в Ипатьевской летописи под 1185 годом: *ѡже побѣгнемъ оутечемъ сами · а черныꙗ люди ѡставимъ · то ѿ Бга҃ ны боудетъ грѣхъ* (ПСРЛ 1908, II_2, стб. 641), — и *коуряни свѣдоми къмети* «Слова о полку Игореве», на что внимания почти не обращали.

[28] *Шишков А.С.* Rukopis kralodworský. Sebranj liriko-epickych narodnjch zpěvů. Wydan od Waklawa (sic!) Hanky w praze, u Bohumila Hase a Jos. Krause, 1819. то есть Рукопись Кралодворская. Собраніе лирико-эпических народныхъ пѣснопѣній. Издана Ваклавомъ Ганкою. В Прагѣ. У Богумила Гаса и Іос. Краусе. 1819. // Извѣстія Россійской академіи, книжка осьмая. СПб., 1820, с. 70.

[29] *Hanka W.* Igor Swatoslavič. Hrdinský zpiew o taženj proti Polowcûm. Wěrně w půwodnjm gazyku, s připogenj českého a Německého přeloženj. W Praze, 1821, s. 6, 7, 61.

[30] *Грамматин Н.Ф.* Слово о полку Игореве, историческая поэма, писанная в начале XIII века на славянском языке прозою и с оной переложенная стихами древнейшего русского размера, с присовокупленном другого буквального переложения, с историческими и критическими же рассуждениями и родословною. М., 1823, с. 127; *Дубенский Д.Н.* Слово о полку Игореве Святославля песнотворца старого времени, объяснённое по древним памятникам (= Русские достопамятности, III) М., 1844, с. 32—33; *Головин Н.Г.* Примечания на «Слово о полку Игореве». М., 1846, с. 123.

[31] Можно думать, что статьи *кметь, кметьство* в Словаре 1847 года принадлежат академику П.Г. Буткову, который, по сведениям Предисловия (т. I, с. XIV), «извлёкъ множество словъ изъ Русскихъ Лѣтописей, историческихъ актовъ, Русской правды, Слова о полку Игореве, съ присовокупленіемъ къ нимъ объясненій и примѣровъ»: из Слова и полку Игореве, Поучения Владимира Мономаха (*кметь*); из Новгородской I летописи (*кметьство* собир. «сословие кметей») и из Ипатьевской (*кметьство* «ополчение кметей»). Более осмотрительный «Словарь церковнославянского языка, составленный академиком А.Х. Востоковым» (т. I. СПб., 1858, с. 191) осторожно не соглашается с категорической опрометчивостью академического «Словарям» 1847 года и оглядывается на славянский материал: «**Къметь**, с.м. Въ стар. Русск. воинъ Сл. о п. Игор. *а мои ти куряни свѣдоми къмети.* Лавр. поуч. Влад. Мон. *и инѣхъ къметии молодыхъ* еі҃. — У другихъ Словянъ *кметь, работникъ, земледѣлецъ*, и по свидетельству Карамзина, Ист. Г. Р. III, 272 въ повѣстяхъ, помещённыхъ вмѣстѣ со Словомъ о п. Игор. *кмети* употреблено въ значеніи слугъ. — *къметьѥ* мн. ч. Лавр. 66 *сего* (т.е. богатства) *суть кметьѥ луче. мужи бо ся доищуть болше сего*».

[32] *Максимович К.А.* Моравизмы в древнерусском книжном языке: ст-сл. **къмьть,* др.-рус. *кметь* // Russian Linguistics, v.28, 2004, s.109—123; Максимович К.А. Законъ соудныи людьмъ. М., 2004, с. 240; *Максимович К.А.* Западнославянская культурная лексика в древнерусском языке: ст.-сл. *витязь* // Лингвистическая герменевтика, вып. 1: К 70-летию доктора филологических наук, профессора И.Г. Добродомова. М., 2005, с. 111—116.

[33] В древнерусском языке это слово сильно варьировалось: *комисъ, комись, кумсъ* (основа именительного падежа), *комитъ, кумит-* (основа косвенных падежей). См. «Словарь русского языка XI—XVII вв., вып. 7. М., 1980, с. 262, 263.

[34] *Истрин В.М.* Хроника Иоанна Малалы в славянском переводе. М., 1994, с. 183, 409—410, 415—416.

[35] *Горский А.В., Невоструев К.И.* Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Отдел III: Книги богослужебные (часть вторая). М., 1917, с.71.

[36] *Сводный* каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР. XI—XIII вв. М., 1984, с. 126.

[37] В изданном И.П. Сахаровым сводном «Азбуковнике и сказании о неудобь познаваемых речех» есть словарная статья: «*Кметъ*, виссонъ» (См.: Сказания русского народа, собранные И. Сахаровым, т. 2, СПб., 1849, с. 165), но к истории социального термина *къметъ* этот гапакс не относится.

[38] *Словник* староукраїнської мови XIV—XV ст. т. 1. Київ, 1977, с. 478

[39] *Vaillant A.* Le Digénis slave // Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор. Београд, 1955, књ. 21, p. 197—228; *Mazon A.* Le slovo d'Igor//Révue des études slaves, t. XXI, 1944, p.23; *Mazon A.* Chronique// Révue des études slaves, t. XXV, 1950, p. 187. Ср. критику В.Д. Кузьминой: Девгениево деяние. М., 1962, с. 10.

[40] *Сороколетов Ф.П.* История военной лексики в русском языке (XI—XIII вв.). Л., 1970, с. 66.

[41] *Воинские* повести Древней Руси. Под. ред. В.П. Адриановой-Перетц М.-Л., 1949, с. 35.

[42] *Памятники* Куликовского цикла. СПб., 1998, с. 89—90 (Кирилло-Белозерский список XV в.); 98 (Синодальный список XVII в.); 114 (список В.М. Ундольского XVII в.); 127 (список Государственного исторического музея №2060 середины XVI века).

[43] *Поведание* и сказание о побоище великого князя Димитрия Донского // Русский исторический сборник, издаваемый обществом истории и древностей российских. М., 1838, т. III, кн. 1, с.23.

[44] *Костомаров Н.И.* Севернорусские народоправства во времена удельно-вечевого уклада. СПб., 1863, т. II, с. 84. Со ссылками *Новг. I, 19* и *Новг. IV, 49* на статьи 1187 года в ПСРЛ III 1841, с. 19 и ПСРЛ IV, 1848, 17 (вм. 49), где о задиристости кметей не говорится ничего.

[45] *Прийма Ф.Я.* «А мои ти Куряни свѣдоми къмети …» (Опыт комментария) // Культурное наследие Древней Руси (Истоки. Становление. Традиции). М., 1976, с. 58—59

[46] *Максимович К.А.* Моравизмы в древнерусском книжном языке: ст.-сл. **къмьть,* др.-рус. *кметь* // Russian Linguistics, 28, 2004, с. 109—123 (ссылки на страницы даны в тексте в круглых скобках).

[47] *Максимович К.А.* Законъ соудьныи людьмъ. М., 2004, с. 62, прим. 9. На с. 61 древнерусскому *кметь* здесь придаётся также невнятное значение «военный чин, дружинник; вассал».

[48] Применительно к смутному эпитету *знатный* (воин, дружинник), читателю приходится решать загадку, аналогичную той, которую, правда, в XIX веке обсуждает заглавный герой очерка И.А. Гончарова «Иван Савич Поджабрин» по поводу услышанного им сочетания *знатная барыня*: «Знатная! — говорилъ Иванъ Савичъ Авдѣю, — что это у него значитъ?... Она можетъ быть знатная потому, что и въ самомъ дѣлѣ знатная, и потому, что можетъ быть даётъ ему знатно на водку, или знатная собой?...» (Современник, т. VI, 1848, №1, с. 66).

[49] *Потебня А.А.* Малорусская народная песня по списку XVI в. // Филологические записки. Воронеж, 1877, вып. II, с. 8—7 (разд. нагин.).

[50] *Козырев В.А.* Словарный состав «Слова о полку Игореве». Лексика современных русских народных говоров // Труды Отдела древнерусской литературы. Вып. XXXI, Л., 1976, с. 98—99.

[51] *Карамзин Н.М.* История Государства Российского, т. V. СПб., 1817, с. 586, примеч. 428.

[52] *Максимова А.Л.* Существительные с суффиксами —*ич*-, -*ищ*- и их производные в русском языке. Л., 1985, с. 31, 46, 52: автор наивно придает суффиксу только примитивное значение лица мужского рода или невзрослости, но не противопоставляет суффиксальные образования *къметищь, къметичищь* ни друг другу, ни бессуффиксному *къметь* и говорит лишь о загадочной «суффиксальной избыточности».

[53] Закон Судный людем краткой редакции: Подготовили к печати М.Н. Тихомиров, Л.В. Милов. М., 1961, с. 36. Далее ссылки на страницы этого издания в тексте.

[54] Закон Судный людем пространной и сводной редакции: Подготовили к печати Л.В. Милов и М.Н. Тихомиров. М., 1961, с. 34, 58, 85, 121, 140.

[55] *Крысько В.Б.* Исторический синтаксис русского языка. М., 1997, с. 159 со ссылкой: *Pennington A.E.* grigorij Kotošixin. O Rossii v carstvovanie Alekseja Mixajloviča: Text and Commentary. Oxford, 1980, p. 148.

[56] *Vašica J.* Zakon sudnyj ljudem // Magnae Moraviae fontes historici, t. IV. Brno 1970, s. 180—181.

[57] *Добродомов И.Г.* Ещё раз: *куряне сведоми къмети* «Слова о полку Игореве» // Вопросы языкознания, 1997, №3, с. 59.

[58] *Максимович К.А.* Моравизмы в древнерусском книжном языке: ст.-сл.**къмьть*, др.-рус. *кметь*// Russian Linguistics, v.28, 2004, s. 115. Здесь замалчиваются фонетическая реконструкция слова *къметь* у Й. Ващицы, противоречащая фантастической реконструкции К.А. Максимовича * *къмьть*, и противоречащий трактовке К.А. Максимовича перевод древнерусского *къметь* чешским *kmet* «старейшина, старец, сенатор»

[59] *Максимович К.А.* Законъ соудьныи людьмъ. М., 2004, с. 43. Есть еще более заковыристое гелертерское название для глосс: *Гайнуллина Н.И.* Метатекстовые единицы как ключ к пониманию исторического текста // Слово в языке и речи (Книга памяти проф. О.А. Султанъяева). Кокшетау, 2006, с. 119—124.

[60] *Гавликова Л.* Трансформация, рецепция и адаптация византийской военно-политической терминологии в славянской среде // Византийский временник, 50. М., 1989, с. 63; *Максимович К.А.* Законъ судьныи людьмъ. М., 2004, с. 67: Здесь обращает на себя внимание отсутствие прямой ссылки на Л. Гавликову как на источник ошибочного тезиса, что не украшает работу К.А. Максимовича.

[61] «Книги законныя», содержащие в себе, в древне-русском переводе, византийские законы земледельческие, уголовные, брачные и судебные. Издал … А. Павлов. СПб., 1885, с. 78.

[62] *Максимович К.А.* Моравизмы в древнерусском книжном языке: ст.-сл. **къмьть*, др.-рус. кметь// Russian Linguistics, 28 (2004), с. 115.

[63] В книге «Законъ соудьный людьмъ» К.А. Максимович даже поэтому не упоминает издания «Книг законных» 1885 г. А.С. Павлова, хотя весьма часто разбирает другие его труды в целом и по отдельным вопросам.

[64] *Gebauer J.* Slovník staročeský, díl II [K-N]. Praha, 1970, s. 59—60.

[65] *Vašica J.* Zakon sudnyj ljudem // Magnae Moraviae fontes historici, t. IV. Brno 1970, s. 181.

[66] В стороне остается загадочное толкование загадочной формы в «Материалах для терминологического словаря Древней России» Г.Е. Кочина (М.-Л., 1937, с. 144): “**Кметичища** — собирательное к «кметь»”

[67] Имеется в виду та легкость в мыслях необыкновенная, с которой он обходит трудные вопросы и шутя освещает их в духе своей произвольной концепции, не веря их сложности.

[68] Обзор обсуждений и появившихся рецензий см.: *Гальперин Ч.* «Подлинник? Подделка? Опять подделка!» Эдвард Кинан, Йозеф Добровский и происхождение «Слова о полку Игореве» // Studia Slavica et Balcanica Petropolitana = Петербургские славянские балканские исследования, 2007, №1/2, с. 6.

[69] *Vrťatko A.J.* Vzajemné dopisy Václ. Hanky a Jos. Dobrovského // Časopis českého muzea 44, pt. 3, 1870, s. 315.

[70] Грамматика языка славянского по древнему наречию, на коем Россияне, Сербы и другие Славяне Греческого исповедания, и Далматы Глаголиты Римского исповедания имеют церковные книги. Сочинение Аббата Иосифа Добровского, Философии Доктора, члена Чешского общества наук, и других обществ. Часть I. Перевёл с латинского М. Погодин. СПб., 1833, с. 271—272.

[71] Филологические наблюдения А.Х. Востокова. Издал И. Срезневский. СПб., 1865, с. XVIII.

[72] А.А. Зализняк писал о себе, что «давление пропаганды советского времени предрасполагало его, как и многих других, к сопротивлению подобному насильственному единомыслию и, следовательно, к некоторому недоверию». См.: *Зализняк А.А.* «Слово о полку Игореве»: Взгляд лингвиста. М., 2004, с. 13.

[73] *Зализняк А.А.* «Слово о полку Игореве»: взгляд лингвиста. М., 2004, с. 293—294. Без отсылок к соответствующим страницам книги Э. Кинана.

[74] Пушкин. Полное собрание сочинений, т. XII. М., 1949.

[75] *Рыбаков Б.А.* Смерды // История СССР, 1979, №1, с. 49—59; №2, с. 36—57.

[76] Из классического *comitia* «народное собрание» — мн. ч. к *comitium* «комиций», т.е. «место на форуме, где проходили народные собрания» (от глагола *comeo, coëo* «сходиться»).

[77] *Jagić V.* [Rez.:] Karszniewicz W. Über die Abstammung und Bedeutung des Wortes *kmet*. Agram, 1885 // Archiv für slavische Philologie, Bd. XVIII, 1896, S. 308.

[78] *Добродомов И.Г.* Происхождение и значение слова *къметь* в «Слове о полку Игореве» // Честному и грозному Ивану Васильевичу. К 70-летию Ивана Васильевича Левочкина. М., 2004, с. 17—22.

[79] *Vondrák W.* Vergleichende slavische Grammatik, I. Band. Göttingen, 1906, S. 405

[80] *Трубачёв О.Н.* Этногенез и культура древнейших славян. Лингвистические исследования. Изд. 2-е. М., 2002.

[81] *Добродомов И.Г.* Ещё раз: *куряне сведоми къмети* «Слово о полку Игореве» // Вопросы языкознания, 1997, №3, с. 59—60.

[82] *Bogucki A.* Termin “kmieć” w zródłach polskich XIII i XIV wieku // Spoleczenstwo Polski średniowiecznej, tom VIII. Warszava, 1999, s. 131—154.

[83] *Гребенюк В.П.* Экземпляры первого издания «Слова о полку Игореве» в некоторых частных московских собраниях // Альманах библиофила, вып. 21. М., 1986, с. 56.

М. В. Первушин

ОБРАЗ ЕРЕТИКА В РУССКОЙ ПОЛЕМИЧЕСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ XI—XVII вв.

Образ еретика в полемических памятниках русской литературы XI—XVII веков удивительно многообразен. Вместе с тем большинство граней этого образа вполне традиционны и предсказуемы. Большинство, но не все! Нам хотелось бы поделиться своими наблюдения за одной из черт этого образа, назовем ее гастрономической («телесная толст*о*та»). Сразу оговоримся, что всю полемическую литературу Древней Руси нельзя выделить в какой-либо отдельный жанр[1]. Полемика встречается во многих произведениях средневековой Руси, и, кроме специальных полемических посланий, она может присутствовать, например, в гомилетическом наследии, в эпистолярном творчестве, и даже в житиях. Не замахиваясь на многое, рассмотрим лишь некоторые, наверняка полемические, памятники древнерусской литературы, с целью отыскать нужный нам образ[2].

Интерес к означенной теме проявился при чтении произведений протопопа Аввакума, в котором непременной чертой никонианских портретов является их тучность. И сразу возник вопрос: действительно ли во времена Аввакума все приверженцы новых обрядов были как на подбор «толстобрюхие», или это лишь топос (общее место)? Если верно последнее, то тогда на каком основании оно формируется? Одно объяснение никонианской толст*о*ты дает в диссертации Д. С. Менделеева: это «последствие светской жизни никониан, заполненной многочисленными пирами»[3]. Да, но не все же никониане посещали пиры! Мотив никонианской «телесной толст*о*ты» чуть ранее Д. С. Менделеевой был исследован также и А. Н. Робинсоном[4], и Д. С. Лихачевым[5]. Оба именитых ученых, судя по их высказываниям, вполне доверяли описаниям Аввакума[6] и особо не задавались заинтересовавшей нас дилеммой.

Конечно, присутствие среди последователей новых реформ Никона, так скажем, людей «в теле» — бесспорно. Однако не все же его сторонники имели, выражаясь аввакумовски, «брюхо на коленях». Для иллюстрации приведем несколько цитат из произведений огнепального протопопа (отметив в скобках: уже порядком «засаленных»):

«Посмотри-тко на рожу ту, на брюхо то, никониян окаянный, — толст ведь ты! Как в дверь небесную вместитися хощешь! Узка бо есть… Н***у***жно бо есть царство небесное, и нужницы восхищают *е*, а не толстобрюхие»[7]; «плюнул бы ему в рожу ту и в брюхо то толстое пнул бы ногою!.. никониянин»[8]; «весь яко немчин брюхат и толст»[9] (т.е. как немец, который уже по определению толстый); «в карету сядет, растопырится, что пузырь в воде»[10]; «подпояшется по титькам, воздевши на себя широкий жюпан!.. что чреватая жонка, не извредить бы в брюхе робенка»[11]; «шеи у них яко у тельцов в день пира упитаны»[12]. Еще рельефнее «упитанные» никониане проступают на фоне противопоставления их с древними святителями, которых отличала «бледость лица… и тонкость благовенства сухости плоти»[13].

Итак, для решения поставленного вопроса обратимся к письменному наследию Древней Руси. Первые русские полемические произведения, которые появились еще в XI столетии, посвящены спорам с западными христианами — католиками или, по-другому, с латинянами[14]. Большинство авторов этих произведений были киевские митрополиты, возглавлявшие Русскую Церковь. Многим из них свойственен спокойный и рассудительный тон, желание согласия, а не раздора. Однако одно из произведений, принадлежащее митрополиту Георгию (1062—1079), эмоциональнее прочих[15]. Оно называется «Стязание с латиною».

В этом сочинении проглядывает чувство негодования автора на латинян, искажающих основы вероучения. В конце «Стязания» автор поместил гастрономический комментарий к обвинению латинян в употреблении их монахами сала («иже при кожи»). Отметим, что православные монахи мясо и сало не ели вовсе.

Комментарий этот оригинален[16]. Вопрос митрополита стоит просто: какая пища скорее подходит для монахов: яйца и молоко (латиняне говорили, что от одних «птицы ражаются», от другого «четвероножный скот» растет, а потому «тех бы не подобало ясти черньцом»). Или же — сало (которое, согласно латинянам, «есть житьный и травный цвет», то есть нарастает от пищи растительной). Так вот, возражая латинянам, митрополит Георгий заявляет: «…яйца кроме кръве мясныя зачинаются и ражаются и суть чиста. И молоко такоже от вымен скот четвероногых истекаяй кроме крове есть, и се есть чисто. Ваша же тучная сала процвитают с либевыми мясы (тонкими прослойками. — *М. П.*) и… вся сия тучная съквозе либевых, и та либевая сквозе тучных проходять… и суть съединена обоя, и наричутся тучная мяса, и не имуть иного… имени… Сих бо тука не повелеша Божественнии закони святых отець мнихом вкушати, яко кръви приче-

талася суть и ражають стрась…». Затем митрополит Георгий предлагает поставить гастрономический эксперимент: «Вложим яйца в один горньць и вложим сала тучная в иный горньць, и си обоя особь варимы яиця и сало, да сереблемь же мы ухо яичную; нъ елма убо вариши яиця в чистей воде, абие та, якоже есть и бывает чиста вода, ака не варена, така же и варена. Вы же пакы да сереблете ваших сал уху, да видимь убо кых (какие. — *М. П.*) завыици толъще будуть. Да разумеете, кое вздержанью есть и измъждить страсть тельсьную, или кое, утучнив тело, вздрастить на душу страсти и сквьрнить храм Божий». Таким образом, поедание «тука» (сала) и, как следствие «толщина вый», в конечном итоге стоит у митрополита Георгия в шаге от нравственного падения и ереси.

Современником эмоционального митрополита Георгия был не менее эмоциональный игумен Киево-Печерского монастыря преподобный Феодосий. Его «Слово о вере крестьянской и о латыньской»[17], как отмечали многие исследователи, дышит враждой и ненавистью к вероотступникам. Кроме обвинений в неправославности латинян, Феодосий обращается к практическому вопросу об отношении к ним всякого православного христианина. По его мнению, с латинствующими не следует иметь никаких отношений, в том числе и в жизни обыденной. Касаясь только нашего (гастрономического) интереса, скажем, что Феодосий запрещал как есть, так и пить из одного сосуда с еретиками. Но «тем же паки у нас просящим Бога ради ясти и пити дати им, но в их судех, — аще ли не буде у них судна, в своем дати; потом измывши дати молитву (т.е. освятить. — *М. П.*)»[18].

Игумену Феодосию, с его нетерпимым отношением к инаковерующим, в древнейшем периоде русской литературы подобен только лишь митрополит Никифор, живший уже в XII в.. Ему принадлежат три полемических послания, в которых образ еретика, надо признать, написан сочнее и колоритнее, чем у преподобного Феодосия.

Наиболее яркий образ у митрополита Никифора по отношению к еретикам в ключе интересующий нас темы — это образ латинян, подобных «гнилому уду» (то есть члену тела), который нельзя исцелить, «но аки уд изгнил… отвергоша и отрезавшее от себе»[19]. Причем этот образ возникает у Никифора вследствие гастрономических нарушений латинян: «чернецы их… повелевают и мяса ясти». И делают это латинские монахи, как указывает Никифор, точно следуя за своим епископом, который также «мяса ест» и, как следствие из этого, «вся прочая творит без боязни». Здесь опять наблюдается прямая зависимость еды и греха, даже ереси, в которую те самые латиняне и впали. Вывод Никифора из этого обвинения столь же строг, как и у Печер-

ского игумена: «Правоверным не достоит пити, ни ясти с ними.., но аще случится… поставити трапезу им и сосуд их».

* * *

Следующий период рассмотренных русских полемических сочинений датируется концом XIV — началом XV столетия. В основном интересующая нас литература посвящена борьбе с ересью стригольников, а также вопросам юрисдикционно-канонического характера. Среди авторов преобладают русские митрополиты (впрочем, так же, как и в первом периоде).

Один из них — Фотий (первая половина XV в.). В частности, в нескольких «Посланиях» о ереси стригольников[20] он повторяет сравнение еретиков с «съгн*и*лыя уды». Присутствует здесь также и гастрономический контекст, но, быть может, менее явно, чем у Никифора. После произведенных сравнений Фотий, как и его предшественник по кафедре, заключает: «Никако с теми соприобщайте собе в ястьи и питии, и да никако оскверните собе с таковыми». И далее дает совет: «предайте… таковых во измождение плоти»[21], словно намекая, что у того есть что поизмождать. В многочисленных грамотах и посланиях Фотий еще и еще раз повторял своей пастве: «Удаляйте собе от тех в ястьи и питьи»[22].

Но наиболее последователен и конкретен митрополит Фотий в раскрытии интересующих нас гастрономических образов в своем «Окружном послании православному духовенству и мирянам Великого княжества Литовского»[23]. Так, говоря об ушедших в канонический раскол пастырях, он подчеркивает: «Горе вам, вожди слепии, тучни суще… иже оставльшеи слово Божие и… чреву прилепистеся, им же Бог чрево… занеже млеко овец и волн*у* (то есть шерсть. — *М. П.*), и мясо поядше, ни едино же попечение створисте о них, но и себе погубисте»[24]. То есть пастыри-раскольники выступают в роли реальных пожирателей собственной паствы. И далее Фотий делает вывод: «Ниже епископы, паче же чреву рабы, понеже чреву вся таковаа и творящи и глаголющи»[25], — повторяя вновь: «Им же Бог чрево… сии же чреву угодници»[26]. Фотий раскрывает вверенной ему пастве и зависимость трапезы от спасения: «Весте колико от сластей пищножелаемых воздвизаются волны душегубныя на… многоядущих, чрево обрящеши гнуса и смрада исполнена… отригающего на помрачение души… разъжежение… Трапеза преподобных к небсемь и к ангелом возводить, а сия же трапеза многоразличнаа гееньскому огню предаеть чреволюбных насыщению»[27].

* * *

Следующий писатель-полемист, который затрагивает нашу тему, преподобный Иосиф Волоцкий, живший на рубеже XV—XVI веков. В своей книге «Просветитель», составленной против жидовствующих, о еретиках, в частности говорится, что не только «в великый пост и в вся святыя посты», но и «в среду и пяток мясо ядуще», непрестанно «пиюще и объедающеся»[28], и еще «обьядаяся и упиваася, и свиньскым житием живыи»[29], что в свою очередь подготавливает «землю сердечную възорану (т.е. подняту, перепахану. — *М. П.*) и умягчену» для «прескверного сатаны»[30], чтобы потом «изблева скверный яд свой… потонку исповедовать ереси»[31]. В отличие же от еретиков, указывает преподобный Иосиф, правоверные отличаются «телесных потреб скудостью»[32].

В XVI в. в сочинениях многих полемистов можно встретить пассажи, близкие цитированным и имеющими, безусловно, один общий источник — Священное Писание. Пожалуй, наиболее знаменитым из этих полемистов является Иван Грозный, который говорит о еретиках подобно митрополиту Фотию: «Глаголю о вразех креста Христова, имже Бог — чрево»[33].

Еще один писатель XVI в., чьи образы для нас небезынтересны, — Зиновий Отенский. В своем капитальном труде (а это тысяча страниц!) против еретика Феодосия Косого «Истины показания» он особо подчеркивает связь между принимаемой пищей и «безумием и неистовством» Косого, который не только «в посты отай ядяше млеко и мясо», но и «по вся нощи ядяше мясо»[34]. Однако, описывая законченный образ Феодосия, Зиновий не упоминает его «толстоты»: «Холоп, беглец, тать, оманщик, лжив, кос, прелаг*а*тай (лазутчик. — *М.П.*), законопреступник мног, грешник велик, лукав, чюжепосетитель»[35]. Сюда же хочется добавить и обвинение в излишней полноте, но его нет! Зиновий знал Косого, и можно предположить, что тот действительно был худ. Писать же явную неправду (уподобляясь в лживости своему герою) он не мог хотя бы по той причине, что его полемические приемы «тоньше и вернее»[36] его оппонентов. Зиновий «не ругается, не выходит из себя, не теряет самообладания»[37] и уж тем более не противоречит явной истине, как предположительная худость Косого.

Яркие гастрономические описания встречаются у Зиновия и при защите им «любостяжания монастырей», то есть стяжателей-осифлян. Набрасываясь на нестяжателей в лице Максима Грека и Вассиана Патрикеева, Зиновий подробно описывает меню заволжских

старцев: «Пшеничные хлебы чисты мягки, и икры белые и черные, и… белужие и *о*стрее (осетровые. — *М. П.*) белые рыбицы и иные, и паровые рыбы, и ухи белые и черные и красные; и овощи имут смоквы, стапиды (изюм. — *М. П.*), рожцы, сливы, вишни … (и другие блюда, сдобренные разнообразными приправами… — *М. П.*) Пияше же нестяжатель романию, бастр, мушкатель, ренское белое вино»[38]. А чтобы еще более оттенить это, он указывает и на трапезу стяжателей-осифлян, которые питались черствым хлебом из ржаных колосьев без соли и пили простую воду[39]. Все это должно, по замыслу автора, указывать на ошибочность мнения первых и правоту последних. Однако и здесь Зиновий не упоминает о телесной полноте нестяжателей, хотя мог бы. Ведь по самым ранним рисункам преподобного Максима Грека (конец XVI в.) можно сделать вывод об отсутствии у него худобы[40].

* * *

Образ, в нашем случае образ еретика-толстяка, не сводится к отдельному явлению, а выступает как обобщенное понимание писателем определенного круга явлений действительности. Авторы изображали не только качества присущие реальным лицам, но и те особенности, которые должны были бы у них быть как у представителей определенной категории (князь, епископ, святой, еретик и т.п.). Таким образом, обобщенное понимание явлений в древнерусской литературе, согласно Д. С. Лихачеву, носит нормативный, типический характер[41]. Эту мысль в ином разрезе сформулировал Лессинг[42]. Он говорил, что для нас в произведении важно «не что сделал тот или иной человек, но что сделает каждый человек с известным характером при данных условиях»[43]. И в этом смысле образ шире того явления, которое им осмысливается[44].

Из сказанного можно сделать вывод, что те или иные гастрономические отклонения (или пристрастия) героев являются доказательством отклонения их от истины. Так, например, у Зиновия Отенского чревоугодие нестяжателей влечет за собой неправое отрицание «любостяжания монастырей». И вместе с тем, Зиновий не может указать на «телесную толст*о*ту» своих оппонентов (среди которых и его учитель — Максим Грек), так как именно она является символом окончательного отпадения от истины[45]. Вспомните у Аввакума: «Яко немчин брюхат и толст». Почему «*ка́к* немчин»? Потому, что он еретик, и еретик наверняка! А уже «сами еретицы, — пишет протопоп, — возлюбиша толст*о*ту плотскую и опровергоша долу горняя»[46]. Согласно

Д. С. Лихачеву, «если автор употребляет сравнение, он не заботится о том, чтобы оно могло быть конкретно, зрительно воспринято. Для него важен внутренний смысл событий, а не его внешнее сходство»[47]. Именно поэтому для Аввакума так важн*а* была толст*о*та никонианина, чтобы подтвердить его окончательное отпадение в ересь. Ведь придраться к самому вероучению (то есть к догматике) было невозможно — и никонианин, и староверов идентичны с этой точки зрения. А раз так, то и еретиком в полном смысле этого слова ни тот, ни другой быть не может, только раскольником. А вот толстобрюхий никонианин уже наверняка еретик, «яко немчин», поскольку его Бог — чрево! Несмотря на всю догматику.

Правда, есть одно исключение, которое лишь подтверждает правило. Из просмотренных полемических текстов одно послание, датируемое концом XIV в. и принадлежащее перу святителя Стефана Пермского[48], совершенно нетрадиционно раскрывает образа еретика с гастрономических позиций — еретика постящегося. Святитель Стефан признает возможность их аскетичного вида, однако с оговоркой: «Фарисеи же таци же беша: постишася двожда на неделю, весь день не ядуща»[49]. И далее: «Таковыи же беша еретицы, постницы, молебницы, книжницы, лицемерницы… пред людми чисти творящеся: аще бо бы нечисто житье их видели люди, то кто бе веровал ереси их?». То есть здесь внешний подвиг нужен был еретику для привлечения последователей. Именно *новоначальная ересь* имеет аскетичное лицо. Стефан Пермский, ссылаясь на Священное Писание, особо указывает, как впадают в ересь, и как еретик находит последователей, будучи лицемерным. «Всяк бо, почитаа книжная писания без смирения и кротости, ища кого укорити чим, и тем впадает в ересь… а также о самопоставляющихся учетелех апостол рече…»[50] (и т. д.). Это доказывается и Зиновием Отенским, который описывая гастрономические пристрастия Феодосия Косого (нового для Руси еретика), отмечает его тайноядение («отай ядяше» или «по вся нощи ядяше»).

Образы, безусловно, важны для раскрытия той действительности, которую создает древнерусский писатель в своем произведении. Именно в образ автор вкладывает свое отношение к жизни, которое хочет передать читателю. Их изучение, в свою очередь, позволит установить авторскую картину мира, отношение автора к его структуре, то есть даст возможность определить тип, категорию литературного творчества как самую крупную область истории литератур, синтезирующую в себе идеологию, поэтику, текстологию, стилистику и т. п.

Примечания

[1] См.: *Лихачев Д. С.* Человек в культуре древней Руси. М., 1970.

[2] Под образом здесь понимается некий знак, то есть средство смысловой коммуникации в рамках данной культуры. См.: *Роднянская И. Б.* Образ // Литературная энциклопедия терминов и понятий. М., 2003. С. 670.

[3] *Менделеева Д. С.* Протопоп Аввакум: литературные облики русского раскола // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 12. М., 2005. С. 209.

[4] *Робинсон А. Н.* Жизнеописания Аввакума и Епифания: Исследование и тексты. М., 1963. С. 36—38; *Он же*. Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974. С. 280—284, 297—298.

[5] *Лихачев Д. С.* Историческая поэтика русской литературы. Смех как мировоззрение и другие работы. СПб., 2001. С. 402—403.

[6] Об этом говорят следующие пассажи уважаемых ученых: «Особенно раздражали Аввакума тучные иерархи никонианской церкви» (*Лихачев Д. С.* Историческая поэтика… С. 402), или образ инока «всегда рисуется Аввакуму как тучный, румяный и нарядный» (там же. С. 403); «Аввакуму как представителю демократического лагеря всегда бросалось в глаза, что у “богатого”, так же как и у архиерея-никонианина, “брюхо-то толстое”» (*Робинсон А. Н.* Жизнеописания Аввакума… С. 37)

[7] Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения / Под ред. Н. К. Гудзия. М.; Л., 1934. С. 217 (Беседа пятая).

[8] Там же. С. 229—230 (Беседа десятая).

[9] Там же. С. 135 (Беседа четвертая).

[10] Там же. С. 220 (Беседа седьмая).

[11] Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. М., 1960. С. 132 (Беседа третья).

[12] Цит. по: *Менделеева Д. С.* Протопоп Аввакум… С. 210.

[13] Там же. С. 211.

[14] Если быть более точным, наименование «латинян» впервые прозвучало из уст самих западных полемистов еще в IX столетии (см.: *Бармин А. В.* Полемика и схизма. М., 2006. С. 6).

[15] Сборн. Новг. Соф. библ. №522. Л. 102—106. Издано митрополитом Макариев в Истории Русской Церкви. Кн. II. М., 1995. С. 557—560.

[16] См., напр.: *Чельцов М.* Полемика между греками и латинянами по вопросу об опресноках в XI—XII веках. Опыт исторического исследования. СПб., 1879; *Попов А. Н.* Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI—XV вв.). М., 1875; *Павлов А. С.* Критические опыты по истории древнейшей Греко-русской полемики против латинян. СПб., 1878.

[17] Послание Печерского игумена не раз были предметом специального изучения: *Еремин И. П.* Из истории древнерусской публицистики XI века (Послание Феодосия Печерского к князю Изяславу Ярославичу о латинянах) // ТОДРЛ, №2. М.; Л., 1935. С. 21—38. *Его же*. Литературное наследие Феодосия Печерского // ТОДРЛ, №5. М.; Л., 1947. С. 159—184. *Кириллин В. М.* «Слово о вере христианской и латинской» Феодосия Печерского // Древнерусская литература: Восприятие Запада в XI—XIV вв. М., 1996. С. 51—93; и др.

[18] *Еремин И. П.* Литературное наследие Феодосия Печерского. С. 170 (стлб. 1).

[19] Здесь и далее «Послание Ярославу» цитируется по изданию: Творения митрополита Никифора. М., 2006. С. 153—164.

[20] Русская историческая библиотека. Т. 6. Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. Памятники XI—XV в. СПб., 1908. Стлб. 475—482.

[21] Там же. Стлб. 480.

[22] См., напр.: Там же. Стлб. 485 и др.

[23] Фотий, митрополит Киевский и всея Руси. Сочинения. Книга глаголемая Фотиос / Подг. текстов А. И. Плигузов и др. М., 2005. С. 115—130.

[24] Фотий, митрополит Киевский и всея Руси. Сочинения. С. 118.

[25] Там же. С. 121, 125.

[26] Там же. С. 125, 127.

[27] Там же. С. 299.

[28] Цит. по: *Казакова Н. А., Лурье Я. С.* Антифеодальные еретические движения на Руси. М.; Л., 1955. С. 470.

[29] Там же. С. 473.

[30] Там же. С. 471.

[31] Там же. С. 502 (Слово о благопремудростных коварствах).

[32] Там же. С. 474.

[33] Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Подг. текста Я. С. Лурье и др. Л., 1979. С. 24. Так, например, этот пассаж восходит к посланиям апостола Павла (см.: Флп. 3:19: «Их конец — погибель, их бог — чрево, и слава их — в сраме, они мыслят о земном»).

[34] *Зиновий Отенский*. Истинные показания. Казань, 1863. С. 38—39.

[35] Там же. С. 40.

[36] *Будовниц И. У.* Русская публицистика XVI века. М.; Л., 1947. С. 278.

[37] Там же.

[38] *Зиновий Отенский*. Истинные показания. С. 899—901.

[39] Там же. С. 898—899.

[40] См.: *Белоброва О. А*. К вопросу об иконографии Максима Грека // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 15. С. 301—309.

[41] *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. С. 107—126 (гл. 8).

[42] Лессинг Готхольд Эфраим (1729—1781) знаменитый немецкий писатель-драматург, один из крупнейших представителей литературы европейского Просвещения, теоретик искусства, литературный критик, основоположник немецкой классической литературы.

[43] Цит. по: *Тимофеев Л*. Образ // Литературная энциклопедия в 11 т. [М.], 1929—1939. Т. 8. М., 1934. Стлб. 183.

[44] Там же. Стлб. 182.

[45] Поэтому упрек И. У. Бодовница Зиновию о «его благоразумном» сокрытии меню монастырских старцев безосновательен (см.: *Будовниц И. У*. Русская публицистика… С. 278). Чем бы не питались монастырские старцы, они были православными, ни на йоту не отступающие от вероучительной истины.

[46] Житие протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения / Под ред. Н. К. Гудзия. М.; Л., 1934. С. 210 (Беседа четвертая).

[47] *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. С. 72—92 (гл. 4).

[48] Точно установить авторство пока не удалось. О других возможных авторах см.: *Прохоров Г. М.* Стефан // СККДР. Вып. 2. Л., 1989. Ч. 2. С. 415—416.

[49] Русская историческая библиотека. Т. 6. Памятники древнерусского канонического права. Ч. 1. Памятники XI—XV в. СПб., 1908. Стлб. 226—227. Здесь автор изменяет библейскую цитату, вероятно, для большей наглядности, яркости сравнения, усиления образа мнимого благочестия. В евангельском тексте отсутствует указание на воздержание фарисеев от пищи в течение дня (ср.: Лк. 18:10—14).

[50] Там же. Стлб. 227.

Д. С. Менделеева

ТЕМА «СВЯТОЙ ЗЕМЛИ» И «ВТОРОГО ИЕРУСАЛИМА» В «СЛОВЕ О ЗАКОНЕ И БЛАГОДАТИ» МИТРОПОЛИТА ИЛАРИОНА

Текст

Добр же зело и верен послух сын твои Георгии, его же сътвори Господь наместника по тебе твоему владычьству, не рушаща твоих устав, нъ утверждающа, ни умаляюща твоему благоверию положениа, но паче прилагающа, не казняща, нъ учиняюща. Иже недокончаная твоя наконьча, акы Соломон Давыдова, иже дом божии великыи святыи его Премудрости създа на святость и освящение граду твоему…[1]

Перевод

Доброе же и весьма верное свидетельство тому — и сын твой Георгий, которого соделал Господь преемником власти твоей по тебе, не нарушающим уставов твоих, но утверждающим, не сокращающим учреждений твоего благоверия, но более прилагающим, не разрушающим, но созидающим. Недоконченное тобою он докончил, как Соломон — предпринятое Давидом; он создал дом Божий, великий и святой, Премудрости Его, — в святость и освящение граду твоему…[2]

О тексте

Данный отрывок представляет собой часть «похвалы Ярославу», читаемой в наиболее ранней Полной редакции «Слова о Законе и Благодати» в составе т. н. Синодального списка, найденного А..Горским в 1844 году. В большинстве известных на сегодняшний день списков этого памятника, представляющих, т. н. Усечённую редакцию, «похвала Ярославу» отсутствует. Исследователи объясняют это тем, что «авторитет князя Владимира в глазах потомков был несравнимо выше, чем его…сына»[3] и, соответственно, в большинство списков, составленных после смерти князя, панегирик ему больше не включался.

Библейские цитаты и их роль в тексте

В составе данного отрывка выражение «Дом божии великыи святыи его Премудрости създа» является отчётливым парафразом на ветхозаветную Книгу Притч Соломона, где читаем: «Премудрость построила себе дом» (Синодальный перевод, Притч. 9:1) или «Премудрость созда себе храм» (Острожская библия, М., 1581, Л. 32.

Цели автора, использовавшего такой троп, представляются нам многообразными. Во-первых, с его помощью повествователю удаётся в очередной раз сблизить библейский текст с описанием происходящего на Руси, что, с одной стороны, придавало изображаемым событиям особую ценность и позволяло расставить в них смысловые акценты, а, с другой, было обычным способом восприятия «профанной» истории в средневековой историографии. [4]

Во-вторых, игра слов «Премудрость созда себе дом» — Ярослав «созда дом Премудрости» — оказывается, на наш взгляд вообще весьма созвучна авторской трактовке событий крещения Руси. Для того, чтобы раскрыть этот тезис, нам необходимо подробнее остановиться на некоторых идеях и мотивах сочинения Илариона.

Святая земля и «святая земля» в сочинении Илариона

В первую очередь, обратим внимание на то, что утверждение «Ярослав создал в Киеве храм Премудрости», является частью развёрнутой авторской метафоры, которая, с одной стороны, позволяет повествователю весьма изящно указать на Софийский собор в Киеве (т.е. действительно — *храм* Софии *Премудрости* Божией), а с другой — уподобить это строительство созданию иудейского Первого храма в Иерусалиме, возведение которого было, по версии Иллариона, начато царём Давидом и продолжено его сыном Соломоном.[5]

Таким образом, в проповеди митрополита Илариона мы наблюдаем уподобление русских князей библейским правителям, сходное которому И.Н. Данилевский отмечал в «Повести временных лет».[6] Вместе с тем, уподобление киевских князей библейским персонажам в указанном контексте влечёт за собой ещё целую цепочку аналогий, как то «Киев — новый Иерусалим» и «Русская земля — Святая земля». Эти мотивы мы и намереваемся особо рассмотреть в тексте «Слова о Законе и Благодати».

Вообще тема Святой земли занимает в проповеди Илариона весьма заметное место. Сначала автор пытается дать ей своеобразное определение, вычислить, так сказать, её «функциональные признаки», главным из которых оказывается один — Святая земля — это место, где поклоняются Богу: «И бысть тако. <…> В Иудее токмо знаемь бе Бог, и в Израили веми имя его, и в Иеросалиме славим бе Бог». (586). «Прежде бо бе в Иеросалиме едином кланятися…» (586). Столь важное культовое значение Иерусалима заставляет автора внимательно проследить его дальнейшую судьбу — сначала он дословно переносит в своё повествование два евангельских пророчества Христа о судьбе этого города (Лк. 19:42—44 и Мф. 23:37—38), а затем особо подтверждает то, что эти пророчества исполнились: «Яко же и бысть. Пришедшее бо римляне, плениша Иерусалим и разбиша и до основания его» (589).

Казалось бы, в столь пристальном внимании к судьбе иудейского культового центра со стороны автора, не являющегося иудеем, кроется некая несообразность. Однако, оно становится понятно, если проследить трансформацию идеи Святой земли в дальнейших рассуждениях Илариона. Из них мы увидим, что «земля» как некое «священное пространство» — символ принадлежности к христианству той или иной *территории* — оказывается крайне важен для автора. И, пока сама Святая земля лежала в руинах (а «Слово» Илариона писалось, как помним, ранее основания на территории Палестины первых христиано-латинских королевств), в разных частях мира, согласно представлениям киевского проповедника, возникали всё новые и новые «святые земли».

Например, не имея возможности в своём сочинении обойти исторический факт принятия Русью православия от греков, Иларион в то же время описывает это событие максимально безлично, возможно, так, чтобы не подать византам лишнего повода для вассальных или церковно-административных притязаний, описывает…с помощью понятия «святой земли»: «Паче же слышано ему (князю Владимиру — *Д. М.*) бе всегда о благоверии земли Гречьске, христолюбивее же и сильнее верою, како единаго Бога в Троици чтут и кланяются, како в них деются силы и чудеса и знамения, како церкви люди испонены, как веси и грады благоверни вси в молитвах предстоять, вси Богови престоять» (592). И вот, будучи наслышанным об этих «благоверных градах»,Владимир Святославич (единственное активно действующее лицо в этой странной безличной истории) решает не просто креститься сам, но тут

же приобщить к христианству и всю свою землю: «възгоре духом, яко бытии ему христиану и земли его» (592).

Таким образом, мы видим, что распространение христианства, по всей видимости, воспринималось и преподносилось Илларионом как своеобразная «передача святости» от одной крещаемой «земли» к другой. По крайней мере, далее, в похвале крестителю Руси Владимиру «земельные» мотивы используются проповедником постоянно. Для начала, описывая крещения самого князя, Иларион прочно закрепляет в сознании читателя образную связку «Владимир — Иерусалим» (и на сей раз вновь благополучно минуя греков): «каган нашь…имя приим вечно…Василии, им же написася в книгы животныа в вышним граде и нетленнеим Иерусалиме» (592). Получив таким образом причастность к «эстафете святости», князь тут же начинает распространять её на всю свою «землю»: «заповеда по всеи земли и креститися», «и в едино время вся земля наша въслави Христа» (592). И даже там, где непосредственного упоминания «земли»нет, авторские рассуждения всё равно оказываются построены на пространственных категориях — как описание некоего места, охватывающего не просто некоторую некоторую географическую территорию, но и воздух над ней до самого неба, по периметру, словно охраной, надёжно окружённый монастырями: «Апостольскаа труба и евангельскы гром вси грады огласи, темиан Богу въспущаем, въздух освяти, манастыреве на горах сташа» (592). Как видим, если пока не «благочестивые», то уже «оглашенные» города появляются таким образом не только у греков, но теперь и на Руси. А Владимир теперь закономерно становится «честным и славным в земленых владыках» (592).[7]

Далее в похвалах Владимиру автор неизменно подчёркивает, что тот обратил ко Христу и всю свою землю: «О, Василие,…не единого обратив человека…ни десяти, ни града, нъ всю область сию» (594)Здесь же под пером Илариона возникает и та традиция уподоблять крестителей Руси Владимира и его бабку Ольгу греческому императору Константину и его матери Елене, которая позже получит многократное воплощение в древнерусской иконописи. Однако в «Слове» этот образ оказывается тесно сплетён с темой «иерусалимской эстафеты»: «Он (Константин Великий — *Д. М.*)с материю своею Еленою крест от Иерусалима принесъша и во всему миру своему раславъша, веру утвердиста. Ты же с бабой твоею Ольгою принесъша крест от новааго Иерусалима Константина града и сего по всеи земли своеи поставиша, утвердиста веру» (594). Причём иногда мы

видим, как симпатии киевского автора с очевидной пристрастностью склоняются на сторону князя-соотечественника, и тогда он изображает дело так, как будто Владимир проявил большое личное попечение именно о распространении христианства и строительстве его форпостов-храмов, тогда как деятельность византийского императора будто бы ограничилась заседаниями Никейского Собора: «И веру его уставль, не в едином соборе, но по всеи земли сеи, и церкви Христови поставль, и служителя ему въвед» (594).

Князь Ярослав Владимирович изображается в «Слове» ревностным продолжателем дел отца — он перестраивает и украшает славный и святой город Киев («И славный град твои Кыев величьством, яко венцемь обложил, предал люди твоа и град святеи, всеславнии…» (594)), так что Иларион даже находит возможным переадресовать Киеву приветствие, некогда обращённое архангелом к самой деве Марии: «да еже целование архангел дасть Девици, будет и граду сему. К оной бо: «Радуйся, обрадованная, Господь с тобою», к граду же: «Радуися, благоверныи граде, Господь с тобою» (595). В конце концов, Киев даже превращается у Илариона в некий христианский «богопостроенный» город: «Виждь же и град, величьством сияющь, виждь церкви цветущи, виждь христианьствоо растущее, виждь град, иконами святых освещаем… И си вся видев, возрадуися и възвеселися, и похвали благааго Бога, всем сим строителя» (595). Основная же душевная забота автора отныне состоит в том, чтобы Бог не оставил Киева так, как Он некогда покинул Иерусалим:»Тем же боимся, егда створиши на нас, яко на Иеросалиме, оставлешиим тя и не ходившим в пути твоа. Нъ не сотвори нам яко и онем» (597).

Таким образом, мы видим, что представления о распространении христианства у митрополита Илариона оказываются тесно связаны со «священной топонимикой» — Киев (как ранее и Константинополь) видится проповеднику «новым Иерусалимом», а принявшая христианство «русская земля» — «святой землёй». В связи с этим князья Владимир и Ярослав приобретают в его сочинении некоторые черты ветхозаветных царей Давида и Соломона, а Софийский собор уподобляется ветхозаветному Первому храму. Сходные мотивы ранее были прослежены И. Н. Данилевским в «Повести временных лет». Подобные попытки перенесения на Русь «священной топографии» (например, строительство Золотых ворот и Софийских соборов в Киеве и других городах Древней Руси) не раз отмечалось историками архитектуры. Решение же вопроса о том, была ли идея

«Киев-второй Иерусалим» частью государственной идеологии русских правителей домонгольского периода, о том, насколько широко и в каких формах была распространена эта идея в словесном творчестве, а также вопроса о том, является ли эта идея по природе сугубо христианской или же возникла в результате христианизации некоторых языческих верований — всё это может составить основу для будущего перспективного исследования.

Примечания

[1] *Памятники* литературы Древней Руси. Вып. 12. М., 1994. С. 594—595.

[2] *Памятники* литературы Древней Руси. Вып. 12. М., 1994. С. 612. Перевод диак. Андрея Юрченко. Далее ссылки на текст памятника по этому изданию даются в скобках.

[3] *Словарь* книжников и книжности Древней Руси. Т. 1. Л., 1987. С.201.

[4] Подробнее об этом см. *Данилевский И.Н.* «Повесть временных лет». Герменевтические основы изучения летописных текстов. М., 2004. С. 139. «Для летописца Священная история — вневременная ценность, постоянно заново переживаемая в реальных, «сегодняшних» событиях. <…> Отсюда следовал и способ описания через прямое или опосредованное цитирование сакральных текстов, прежде всего, Библии» (и далее).

[5] Любопытно, что излагая такую версию событий, Иларион расходится не только с рассказом «Повести временных лет» о закладке Софийского собора Ярославом много лет спустя после смерти его отца — в 1037 году, но и с библейским повествованием о строительстве Первого храма, которое Бог не позволил начать Давиду (1 Пар. 28:2—3).

[6] *Данилевский И.Н.* «Повесть временных лет». Герменевтические основы изучения летописных текстов. М., 2004. С. 109 и далее.

[7] Справедливости ради, нужно заметить, что и до крещения Русская земля представлялась Илариону «хорошей» и довольно известной: «Не в худе бо и неведоме земли владычьствоваша, нъ в Руське, яже ведома и слышима есть всеми четырьми конци земли» (591). Любопытно также, что даже эта, ещё дохристианская по времени, похвала Русской земле по тексту оказывается весьма близка библейской похвале Богу: «По имени Твоему Боже, тако и хвала Твоя на концых земля» (Пс. 47:11, Острожская библия. М., 1581. Л. 9, об.)

А. А. Пауткин

«ПОВЕСТЬ ОБ ОСЛЕПЛЕНИИ ВАСИЛЬКА ТЕРЕБОВЛЬСКОГО» КУЛЬТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ И СТРУКТУРА ЛЕТОПИСНОЙ СТАТЬИ 6605 ГОДА

I. Историко-литературное значение так называемой «Повести об ослеплении Василька Теребовльского» признается исследователями с давних пор. Очевиден и особый дар повествователя, создавшего на рубеже XI — XII вв. это произведение, включенное под 1097 г. в состав «Повести временных лет»[1]. М. Д. Приселков справедливо полагал, что автор, поведавший о злоключениях Василька Ростиславича, «по своему художественному таланту среди своих современников — русских писателей XI в. — занимает, конечно, самое первое место… не имеет соперников среди современных ему писателей не только русских, но и европейских. Описание ослепления Василька можно смело назвать памятником мировой литературы XII в.»[2]

Автором обличения княжеской распри, возникшей сразу же после Любечского съезда, традиционно считают Василия, человека близкого к жертве политического преступления. Суждения о том, кем был этот книжник, противоречивы. Так, А. А. Шахматов, называя этот «полный жизни» рассказ одним из источников летописи, считал, что его создатель был духовником теребовльского князя. По его мнению, тезка сопровождал своего господина в Любеч, а затем был отправлен с обозом из Киева, прежде чем свершилось кровавое преступление[3]. Б. А. Рыбаков, напротив, видел Василия «одним из приближенных Святополка, но державшим руку Мономаха»[4]. Так или иначе, автора повести стали именовать «попом Василием», хотя прямых указаний на его духовный сан в тексте нет[5]. Однозначно можно лишь утверждать: обличительное произведение написано сторонником Мономаха, прекрасно осведомленным и оказавшимся в центре княжеской распри.

Главным участникам событий 1097 г. суждено было еще долгое время влиять на политический климат Руси. Василько Ростиславич прожил в слепоте более четверти века, намного пережив своих мучителей[6]. Его обидчик Давыд Игоревич умер 25 мая 1112 г., а Свято-

полк Изяславич, правивший в Киеве почти 20 лет, скончался 16 апреля 1113 г. В конце летописной статьи 6605 г. сообщается о том, что инициатор преступления Давыд Игоревич получил в держание Дорогобуж, где и умер. Сын же Святополка Изяславича Ярослав сел во Владимире Волынском. На приписку, свидетельствующую об осведомленности автора о событиях 1100 г. (съезд в Уветичах) и 1112 г. (дата смерти Давыда Игоревича), обратил внимание А.А. Шахматов. На этом основании он отнес работу Василия ко времени после мая 1112 г.

Драматичное описание самого преступления, бесспорно принадлежащее перу Василия, тоже содержит фразу, свидетельствующую о том, что перед читателем некое припоминание о минувшем: «Есть рана та Василке и ныне» (I,261)[7]. Помета «ныне», к сожалению, мало конкретна и позволяет лишь предположительно усматривать продолжительную хронологическую дистанцию между ослеплением и его описанием. Ее обычно определяют в полтора-два десятилетия. Различаясь в деталях, рассуждения медиевистов сходятся в главном: Василий работал примерно в период с 1112 г. по 1118 г. По мысли И.П. Хрущова, появление «сказания» относится к промежутку 1112—1117 гг.[8] Эту точку зрения разделял уже в XX в. А.Г. Кузьмин. Правда, он относил включение «сказания» в летопись «к более позднему времени»[9]. По А.А. Шахматову это 1112—1116 гг., М.Д. Приселков считал, что Василий трудился между 1113 и 1116 гг. и его текстом воспользовался Сильвестр, «затмив» им в ПВЛ известия, принадлежащие перу Нестора.[10] Ссылаясь на мнение предшественников[11], А.С. Демин замечает: «Повесть «со значительными поздними редакторскими изменениями вошла в ПВЛ в 1116—1118 гг. или немного позже»[12]. И.П. Хрущов и М.Д. Приселков полагали, что описание преступления было сделано со слов самого теребовльского князя.

Очевидно, рассказ об ослеплении Василька Теребовльского появился в составе ПВЛ не раньше, чем власть в Киеве перешла в руки Владимира Мономаха. А вместе с ней возникла возможность влиять на процесс летописания. Владимир был если не прямым заказчиком, то лицом, заинтересованным в определенном освещении событий. Иными словами, то, что вошло окончательно в состав летописной статьи 6605 г., не могло не получить одобрения в кругах, близких к киевскому правителю. Ко времени восшествия Владимира Всеволодовича на Киевский стол политические страсти, связанные с событиями 1097 г., постепенно улеглись, но заступничество Мономаха за теребовльского князя не утратило своей важности. Прошедшие 15 лет — срок немалый для того, чтобы забылись подробности, которы-

ми удивляет рассказ Василия. Поэтому вполне логичным представляется предположение о наличии каких-то записей, сделанных Василием по горячим следам и впоследствии обработанных во втором десятилетии XII в. Так, А. А. Шайкин говорит о «дневниковых описаниях», подобных «дневникам игумена Даниила»[13], а Б. А. Рыбаков упоминал о некой «протокольной записи злодеяний» Святополка Изяславича[14]. Тезис о неоднократном обращении к тексту, поэтапности его сложения представляется плодотворным. В недавнее время А. А. Гиппиусом с подобных позиций было проанализировано «Поучение» Владимира Мономаха, соседствующее в Лаврентьевском списке с рассматриваемым повествованием[15].

Своеобразие «Повести об ослеплении Василька Теребовльского» постоянно привлекает внимание исследователей, констатирующих, что ее создатель «не пошел по пути агиографической литературы»[16], отмечающих своеобразную «несредневековость» ее поэтики[17]. На этом пути неизбежно возникает сложный вопрос о том, может ли быть поставлен знак равенства между самой повестью, атрибутируемой Василию, и текстом всей летописной статьи 6605 г. А. А. Шахматов, а позднее М. Д. Приселков усматривали лишь фрагментарное присутствие труда Василия в составе ПВЛ. Называя разное число этих отрывков, исследователи справедливо подчеркивали сложный состав летописной статьи. О. В. Творогов в «Словаре книжников и книжности Древней Руси» лаконично сформулировал подобное утверждение, говоря о повести, «вошедшей в состав статьи 1097 г.»[18].

Попробуем дать свое объяснение феномена знаменитой древнерусской повести, обратив внимание на отдельные аспекты ее структуры и культурные импульсы, проявившиеся при ее формировании.

II. Летописная статья 6605 г. обычно рассматривается как яркий пример сюжетного повествования периода становления древнерусской литературы. При этом отмечается особый динамизм рассказа о междоусобице, ведь средневековый автор сумел извлечь из хаоса протяженной во времени распри материал для весьма убедительного произведения, получившего, судя по всему, отклик у современников. Значительно реже затрагивается еще одно существенное свойство, являющееся фактором, во многом определяющим историко-литературное значение повести, — обилие в ней прямой речи. Летописи богаты разнообразными примерами ее использования. Но в данном случае перед нами качественно иной уровень передачи устного слова, демонстрация особого мастерства в использовании диалогов и монологов участников событий.

Н. И. Либан в одной из своих лекций, характеризуя этот летописный рассказ, употребил достаточно неожиданное, но вполне уместное определение — «шекспировская страница»[19]. Кипение страстей, коварство преступников, роковые поступки князей и сегодня поражают читателя. Действительно, за пятьсот лет до великого британца Киевская Русь предложила сюжет, достойный его исторических хроник. Однако данную исследователем емкую формулу можно толковать и в несколько ином ключе. К этому фрагменту ПВЛ вполне может быть отнесено замечание В. О. Ключевского, сделанное по поводу более позднего летописного повествования середины XII в.: «Под пером летописца… все без умолку говорит: он не просто описывает события, а драматизирует их, разыгрывает перед глазами читателя»[20]. Многие эпизоды повести отразили моменты общения людей различного социального положения и возраста. Василий активно использовал устную информацию и собственные впечатления. Подчас диалоги, чередующиеся реплики замещают собой нарративный материал. Здесь нет ничего случайного, каждое высказывание важно с точки зрения общего замысла и речевого раскрытия участников междоусобицы. Вообще в рассматриваемом повествовании немного безмолвствующих персонажей. Будучи свидетелем и «послухом», памятливый обличитель владел огромной информацией, значительная часть которой вошла в его труд именно в форме прямой речи. Вот почему возникает эффект некоего драматического представления, о котором писал В. О. Ключевский. Древняя традиция чтения вслух должна была лишь усиливать подобное впечатление. Б. А. Рыбаков полагал, что повесть сначала была зачитана на Витичевском съезде князей в 1100 г. и лишь после этого оказалась достоянием летописи[21]. Возможно, столь необычная подача исторической информации закреплялась потребностью своеобразного озвучивания «по ролям» некогда услышанного. При публичном оглашении обличительного сочинения каждое слово и реплика приобретали особую цену и значимость. Устная речь превращалась под пером Василия в существенный аргумент обвинения злодеев, нарушивших крестоцелование[22]. С этой точки зрения недостаточно зафиксировать только сам поступок того или иного князя. Куда важнее напомнить его, казалось бы, уже забытые всеми слова.

В этом отношении заметно определенное сходство с летописным повествованием второй половины XII. о боголюбовском заговоре против Андрея Юрьевича. Фрагмент, связываемый исследователями с именем Кузьмищи Киянина, судя по всему, играл аналогичную роль при последующем расследовании преступления. Вовлеченность Кия-

нина в июньские события 1174 г. стала причиной проникновения и в его рассказ значительного пласта разговорной речи.

Прямая речь занимает примерно 45% объема всей пространной статьи 6605 г. Показательно, что и в миниатюрах Радзивиловской летописи сохраняется та же пропорция. Из двух десятков рисунков, относящихся к этому сюжету, половина изображает беседы тех или иных участников драмы.

Правдивые слова и ложь не раз противопоставляются в рассматриваемом повествовании: «Беша бо ему рекли яко… и солгаша ему» (I, 269); «сего есмъ не молвилъ» (I, 265). Само преступление коренится в лживом слове. Расчетливый наговор — источник кровавых событий. Обманом Святополк Изяславич и Давыд заманили свою жертву в западню, столь же неискренни их оправдания в стремлении переложить вину с себя на другого. Все повествование призвано опровергнуть, разоблачить ложные наветы и измышления. Теребовльский же князь, по мысли автора, напротив, правдив и даже прямодушен, его слова звучат вполне искренне. Любопытно, что истинные зачинщики злодейства, впервые сформулировавшие идею посягательства на Теребовльского князя, безгласны, до поры даже неведомы читателю. Эти «злые мужи» — своеобразные «внесценические персонажи», лишь в финале они обретут имена и подвергнутся жестокой каре, вызывающей осуждение у летописца.

Стремясь зафиксировать услышанное, Василий включил в свое повествование разнообразные виды речений (просьбы, уговоры, требования, приказы, упреки, порицания, клятвы, предупреждения, покаяния, оправдания, предсказания и т. д.). Все это наряду с указаниями на эмоциональное состояние говорящего (напр., «со слезами», «всплакавъ и рече», «плакастася рекуще»[23]) придает тексту дополнительную психологическую убедительность. В. В. Кусков на примере кульминационного эпизода ослепления жертвы отмечал определенную ритмизацию, которая «создается анафорическим повтором соединительного союза *и*»[24]. Модель «*и* — глагол» — излюбленная синтаксическая конструкция повествователя, десятки раз представленная в рассматриваемой летописной статье. Нередко с ее помощью бывает охарактеризована коммуникативная ситуация, зафиксирована поза, жест, телесное движение говорящего: «и седоша и нача глаголати» (I, 259); «и поседевъ Давыдъ мало рекъ» (I, 259); «и вставъ Давыдъ рече» (I, 259); «и пощюпа сорочкы и рече» (I, 261); «и всплакавъ и рече» (I, 262); «и се имъ глаголющимъ разидошася» (I, 263); «посадивъ мя и рече ми» (I, 265); «и седе со мною и нача ми глаголати» (I, 266). Внимания достоин лишь знаковый жест,

сопряженный с высказыванием. Он несет дополнительную информацию, подчеркивает важность или правдивость произносимых слов (напр., «прекрестися рекъ» — I, 259).

Летописная статья 6605 г. донесла высказывания публичные и конфиденциальные, этикетные и интимно-исповедальные. В одном повествовании сосредоточено несколько видов официальных речей. Это коллективные обращения группы князей или слова, произнесенные конкретным правителем в соответствии с традициями светского красноречия. Так, решение Любечского съезда представлено в форме обращения всех князей («глаголаше к собе рекуще…» — I, 256). Неоднократно заключаемые договоры сопровождались крестоцелованием (вскоре, впрочем, нарушаемым). Важнейшие фрагменты крестоцеловальных речей тоже вошли в летописную статью.

Слова Василька Ростиславича, вздымающего крест перед битвой на Рожни, обличающие клятвопреступников, можно оценивать как необычную воинскую речь. Обращаясь к своему противнику Святополку, Василько одновременно укрепляет веру в победу, его слышат и видят все дружинники. С другой стороны, монолог находящегося в плену теребовльского князя содержит фразу, восходящую именно к воинским речам, произносившимся князьями перед боем: «Да любо налезу собе славу а любо голову свою сложю за Русскую землю» (I, 266). Особую и наиболее многочисленную группу составляют речи дипломатические.

Нельзя не заметить, что фиксирование высказываний современников для Василия еще и прием построения произведения. В его тексте обильным словоизлияниям участников распри противостоят эпизоды, которые можно назвать «зонами безмолвия». И прежде всего, это описание самого ослепления, зловещих приготовлений к нему. Палачи не произносят ни слова, нем и Василько Ростиславич («яко и мертв»). Автор специально подчеркивает затруднения в общении с ничего не подозревающей жертвой, которое испытывают Святополк и Давыд. Они не отвечают на вопросы гостя, говорят невпопад (Давыд сидит «аки немъ»; «и не бе в Давыде гласа» — I, 259). Безусловно, подобные контрасты «велеречивости» персонажей и их зловещего молчания возникают в повествовании Василия неслучайно.

Как известно, монологическая речь в древнерусских произведениях чаще всего оказывается плодом фантазии самого книжника. Вымышленную речь выдают обязательные этикетные элементы и традиционная риторика. Ее появление в историческом повествовании продиктовано чисто литературными задачами. С особой наглядностью это прослеживается при передаче летописцем внутреннего мо-

нолога героя («рече к собе»; «рече въ сердце» и т. д.). Таковы, например, молитвенные обращения и покаянные речи. В тексте летописной статьи 6605 г. трудно обнаружить что-то подобное. Даже покаянные слова жертвы вполне реальны, они обращены к самому автору. Перед читателем раскрываются все бытовые обстоятельства, сопровождающие произнесение этого страстного монолога. Удален слуга, слепец просит тезку остаться, сесть рядом и послушать. Именно в этой части текста рассказ о событиях ведется от первого лица. Ночной монолог заточенного во Владимире Волынском теребовльского князя — яркая самохарактеристика человека конца XI в., высказывание, чудом сохранившееся, скорее вопреки законам средневековой книжности. Слова Василька Ростиславича представляют собой самую пространную и одновременно наиболее сложно организованную реплику, где отразилась целая буря чувств — от раскаяния в прежних прегрешениях и гордыне, жалобы на судьбу до твердой уверенности в собственной невиновности и правоте. Здесь заметно проявление различных речевых стратегий. «Поведаю ти поистине»; «и рекохъ в уме своем»; «реку брату своему»; «клянуся Богом».

Как уже отмечалось, в свое время высказывалось предположение о том, что создатель повести был духовником теребовльского князя. Так объяснялась его осведомленность, доверительный характер общения с ним жертвы заговора. Думается, сознательное нарушение Василием тайны исповеди (ночной разговор во Владимире Волынском), пусть даже и с благой целью, едва ли возможно. Иначе выглядит в данном случае рассказ участника дипломатической миссии, элементом которой неожиданно стала откровенная беседа с узником. Тогда использование столь важного эпизода при создании текста, претендующего на особую документальность, не только уместно, но даже необходимо. Тем более что все услышанное автором от самой жертвы одновременно подтверждало невиновность теребовльского князя и обеляло Владимира Мономаха, оклеветанного после Любечского «снема» Давыдом Игоревичем.

Ростиславичи дважды жестоко мстили обидчикам. Осадив Всеволож, они сожгли город, убивали неповинных жителей, бегущих от огня, а затем уже во Владимире казнили Василия и Лазаря — злых советчиков Святополка и Давыда. Эти поступки вызывают прямое осуждение летописца. Легко заметить очевидный контраст между оправдательной речью слепца, услышанной автором в Великий Пост, и описанием кровавой расправы, чинимой тем же человеком после Пасхи. Теребовльский князь наказан за гордыню, так он сам понимает ниспосланные ему страдания: «За мое възнесенье низложи мя Богъ и

смири» (I, 266). Спустя же несколько месяцев все выглядит иначе: «И повеле Василко исечи вся» (I, 267). Что это: простая констатация греховного несовершенства человека, противоречивости его поступков или соединение сводчиком источников, по-разному оценивавших фигуру Василька Ростиславича?[25]

Подводя промежуточный итог, заметим, что в своей заключительной части летописная статья 6605 г. постепенно утрачивает отмеченные признаки, во многом определяющие ее уникальный для своего времени облик и место в составе ПВЛ. Речевая активность многочисленных ее героев явно угасает. Последствия княжеской распри передаются в гораздо более привычной летописной манере, когда отражаются лишь сами происшествия и перемещения воюющих владетелей городов и земель. Тут прослеживаются иные соотношения прямой речи и нарратива, она оказывается лишь вспомогательным материалом при создании традиционного исторического повествования.

III. Пространственно-временные представления, отраженные в древнерусской книжности, не раз становились предметом рассмотрения в трудах медиевистов. При этом помимо выявления общих закономерностей средневекового мировоззрения предпринимаются попытки продемонстрировать специфику конкретных памятников и даже их фрагментов [26]. Хронотоп летописной повести, «порожденной самой исторической жизнью — феодальными раздорами князей» [27], заслуживает особого внимания.

Пространство, на котором разворачиваются события после Любечского съезда, огромно. В тексте упоминается около трех десятков городов и земель. Участники драмы сходятся и разъезжаются, объединяются в мимолетные коалиции, перемещаются из одного города в другой, отправляют друг другу послов и даже бегут, опасаясь врагов, в чужие пределы. Все это создает впечатление постоянного движения по просторам от Днепра до Карпат. Пространство это, «открытое» к западу, имеет своеобразные ограничения с северной, южной и восточной сторон. На левом берегу Днепра только однажды упомянуты Любеч, Чернигов и Городец. Даже Переяславль, центр, игравший столь важную роль в борьбе князей за киевский стол, отсутствует. Ряд правителей, принимавших активное участие в междоусобице, владел землями, совершенно не заинтересовавшими летописца. Так, вне зоны его внимания оказались Новгород, Смоленск, Полоцк, Муром, Рязань, Суздальская земля и Тмутаракань, хотя владетели этих территорий не были изолированы от конфликта. Полнее всего представлены западные города, не входившие в границы традиционно понимае-

мой Русской земли[28]. Это же можно сказать о реках, изредка упоминаемых летописцем (напр., Буг, Вагр, Сан).

Чаще других упоминается Владимир Волынский (около двух десятков раз), тогда как Киев — всего восемь. В числе «лидеров» оказались Луческ (6 упоминаний) и Берестье (5). Спорная же вотчина Василька Ростиславича — Теребовль упомянута лишь трижды, столько же, сколько Перемышль и Пинск. Куда настойчивей летописец говорит о земле Польской (6). А вот словосочетание «Русская земля» весьма частотно (более полутора десятков упоминаний), хотя больше всего военных столкновений, порожденных преступлением, произошло за ее пределами. При этом о Русской земле практически всегда говорится в официальных речах самих князей и их дипломатических посланцев. Это понятие — этикетное, предмет высокой риторики и самооправданий удельных владетелей.

Повесть не дает информации (за исключением, конечно, исповеди самой жертвы) о том, имелись ли реальные основания у Святополка Изяславича и Давыда Игоревича бояться послелюбечского сговора Василька Теребовльского с Владимиром Мономахом. Некоторые историки выражали сомнения по поводу абсолютной беспочвенности подобных опасений[29]. В связи с этим обращает на себя внимание довольно странный путь теребовльского князя, возвращающегося восвояси из Любеча. С одной стороны, он спешит домой, опасаясь войны с поляками, но при этом все-таки оказывается в Киеве. Более того, Святополк и Давыд вместе быстро вернулись в Киев, тогда как Василько двинулся другим путем, по левому берегу Днепра, и переправился уже около Выдубицкого монастыря. На Днепре напротив обители находился остров, что облегчало переправу, особенно в осеннюю пору. Скорее всего, он уходил со съезда вместе с Мономахом, возвращавшимся в Переяславль, и покинул его чуть южнее Киева. Такой крюк на пути в свою вотчину на Волыни теребовльский князь мог сделать не только движимый желанием помолиться в Михайловском монастыре, бывшем «семейным монастырем Мономаха»[30]. Заметим, что Владимир Всеволодович в этой части повести вообще не упоминается. Его перемещения после съезда остаются «за кадром».

О том, что история злоключений Василька написана не киевлянином и не в Поднепровье, можно заключить на основании двух следующих моментов. Автор счел необходимым пояснить, где находится Белгород, в котором совершилась сама расправа (это город в десяти верстах от Киева). Но в то же время читателю должно быть само собой ведомо, где помещается «двор Вакеев» — место заточения ослепленного князя после его доставки во Владимир Волынский. Что

это за усадьба, почему она так именуется и в связи с чем избрана в качестве темницы, — автор не сообщает. Судя по всему, его земляки не нуждались в дополнительных комментариях.

Таким образом, Владимир Волынский — своеобразный центр притяжения в рассматриваемом повествовании. Там оказывается в заточении ослепленный князь, там же одновременно с ним находится и сам автор, неожиданно заговоривший с читателем от первого лица.

«Повествовательная карта» летописной статьи 6605 г. не имеет единого масштаба. Эта величина оказывается переменной. Если путь страдальца показан во всех деталях (по дням и пунктам), в ряде случаев даже можно установить примерную скорость перемещения обоза, доставившего жертву заговора во Владимир, то в дальнейшем, когда фигура Василька отступает на второй план, развитие многолетней междоусобицы дается в обычной летописной манере. Перед нами всего лишь добротная регистрация коловращений князей и их дружин, фиксация сути споров о городах и решений по дележу уделов («на межи своеи стати» — I,270). Горизонты повествования значительно расширяются, но вместе с тем утрачивается живость описаний, из текста уходят лишние подробности. Более крупный масштаб запечатления событий присущ рассказу свидетеля и «послуха», каковым и был поп Василий.

Рассматриваемую летописную статью можно назвать повествованием замкнутых пространств. Сюжет здесь выстраивается как движение от одного подобного локуса к другому. Если применительно к судьбе Василька Ростиславича это, прежде всего, арест в горнице Святополка, оковы, истязание в белгородском застенке и заточение на Вакеевом дворе, то дальнейшая распря — цепь осад, князья «затворяются» в Бужске, Владимире, Дорогобуже, Луческе и т. д. Перед читательским взором «затворы» всех видов: от малого помещения, где томится узник, до осажденного из-за княжеской распри города; от сбитых в кучу в результате половецкой военной хитрости венгров, до беспечно спящей дружины, зажатой между двух огней. Словом, мотив замкнутости, пространственной несвободы, заточенности присутствует здесь постоянно, усиливая впечатление от изобличения невиданного дотоле злодеяния.

Летописная статья 6605 г. охватывает период между двумя княжескими съездами. Ее содержание значительно шире самого рассказа о преступлении. Это почти три года, а если точнее, описываются события, имевшие место с начала ноября 1097 г. по 30 августа 1100 г. То есть под одним годом уместились происшествия двух лет и десяти месяцев. Но время здесь «течет» неравномерно. Ноябрь 1097 г.,

или, лучше сказать, первая половина ноября, показана настолько подробно, что возникает ощущение ознакомления с некими дневниковыми записями участника событий. Иногда имеются указания на время суток («вечеру же бывшю» — I,258; «наутрия» — I, 258, 259, 263, 271; «а заоутра по зори» — I, 268; «онем обедующим» — I, 261; «и оужина ту» — I, 258). Интересно, что значительное число событий происходит ночью, включая саму беседу автора с Васильком. Ночь в повествовании о злодействе играет особую роль («на ночь»- I, 259; «и на ту ночь» — I, 260, 272; «в едину нощь» — I, 265; «си ночи» — I, 265; «и яко бысть полунощи» — I, 270). Главный злодей, Давыд Игоревич, тоже совещается с дружиной среди ночи (ср. с ночной беседой Святополка Окаянного со своими единомышленниками в Вышгороде).

С четвертого ноября, когда Василько пришел поклониться в Выдубицкий монастырь, по тринадцатое (заточение во Владимире) можно проследить судьбу несчастного во всех деталях. День за днем нарастает напряжение, автор не преминул указать и на то, что жертву привезли во Владимир на шестой день. Здесь используется редкое в книжной традиции древнеславянское название последнего осеннего месяца — грудень[31]. От него же образовано и прилагательное, характеризующее условия, в которых перевозили Василька целую неделю (сначала из Киева в Белгород, а затем — во Владимир). «Грудный путь» был, конечно, мучителен для истерзанной жертвы. Снег еще не выпал, а осенняя грязь замерзла. Движение повозки было тряским. Стража, да и сам Давыд Игоревич перемещались верхом, и потому их поездка была вполне комфортной.

Для заговорщиков был особенно важен день именин киевского князя Святополка-Михаила — 8 ноября. Ему отводилась роль наиболее существенного довода для того, чтобы заманить Василька в западню. Многократно звучат призывы злодеев к ничего не подозревающей жертве задержаться в Киеве до этой даты. В конце концов, настойчивый Святополк передает с послами новое приглашение: «Да аще не хощешь остати до именинъ моихъ да приди ныне целуеши мя и поседим вси с Давыдомъ» (I, 258). Собор Архангела Михаила и прочих небесных сил бесплотных первоначально должен был стать днем циничного преступления. Темные силы буквально противопоставлены предводителю небесного воинства. Недаром летописец, говоря о всеобщей радости после любечского съезда князей, замечает: «Но токмо дьяволъ печаленъ бяше о любви сеи и влезе сотона въ сердце некоторым мужем»(I,257)[32]. Так вполне традиционное для средневековой книжности объяснение злодейства приобретает здесь

дополнительные смысловые оттенки, придавая всему повествованию особую разоблачительность.

Объясняя причины включения повести попа Василия во вторую редакцию ПВЛ, исследователи обычно вслед за А. А. Шахматовым акцентируют внимание на мотивах политических. Они, безусловно, важны и являются основными. Однако можно предположить, что у игумена Михайлова Выдубицкого монастыря были и иные причины воспользоваться текстом попа Василия. Если теребовльский князь (а христианское имя его отца — Михаил) сразу же после заключения любечского договора приходит поклониться к святому Михаилу и ужинает в монастыре, тем самым выказывая свою особую приверженность к обители и как следствие подчеркивая ее значение в соблюдении мира между князьями, то два нарушителя крестоцелования ведут себя кощунственно. В день, столь значимый для монастырской братии, они планируют захват невинной жертвы. Едва ли Сильвестр, спустя годы, не придал значения подобной информации, содержавшейся в произведении волынского книжника[33]. Тем более что Василий специально подчеркнул настойчивые, но, увы, безуспешные попытки киевских игуменов защитить теребовльского князя: «И увеша игумени и начаша молитися о Василке Святополку»(I, 260).

Преступление свершилось. Воздвигнута новая распря. И вот тут время как будто начинает уплотняться[34], его неспешное течение становится скачкообразным. События с калейдоскопической быстротой сменяют друг друга. Их так много, что повествователь едва успевает за ними. Появляются упоминания значительных временных периодов (напр., «и стоя Святополкъ около града 7 недель» — I, 269), обычные хронологические привязки («яко приближися постъ великыи» — I, 265; «посем же приходящю Велику дни» — I, 267; « и наставши весне» — I, 267; «вниде в градъ в великую суботу» — I, 269).У всего этого имеется вполне житейское объяснение. Необходимо немалое время для перемещения множества послов, переходов дружин и т. д. Ведь обычное известие князья получали в лучшем случае спустя несколько дней. Уследить за хронологией всеобщей распри, охватившей многие земли, в отличие от хронологии одного преступления, современнику просто невозможно. Да и характер летописного повествования в пределах одной погодной статьи постепенно меняется: так «местное» волынское летописное время превращается в общерусское[35].

Автор осознает связь описываемой распри с давно минувшими временами. Прошлое в его изложении должно хоть как-то мотивировать поступки князей, но с другой стороны, это эпоха, когда византийские по своему цинизму преступления еще не потрясали Русь.

Одиннадцать лет назад, 22 ноября 1086 г., Нерадец заколол отдыхавшего на возу Ярополка Изяславича. Убийца, как отмечает ПВЛ, бежал в Перемышль к Рюрику, старшему из трех братьев Ростиславичей. Рюрик не дожил до Любечского съезда (ум. в 1092 г.), но именно это убийство брата великого князя стало оправданием коварного замысла Давыда Игоревича, сумевшего склонить на свою сторону Святополка Изяславича. Теперь, спустя многие годы, давние подозрения толкают их на преступление против Василька Ростиславича («Яко Василко брата ти оубилъ Ярополка и тебе хоче оубити и заяти волость твою» — I, 263)[36].

Прошлое предстает перед читателем и в форме прямой речи. Исповедь Василька знакомит с былыми горделивыми замыслами энергичного князя. Четырежды в летописной статье звучат печальные слова о пагубности междоусобиц. Мономах характеризует уникальность произошедшего формулой: «Ни при дедехъ наших ни при отцихъ нашихъ» (I, 262). Ему вторят Давыд и Олег Святославичи: «Сего не было в роде нашемь»(I, 262). О Русской земле, «иже беша стяжали отци ваши и деди ваши трудом великим и храборьствомь» (I, 263), говорят посланные киевлянами митрополит Николай и вдова князя Всеволода. В ответ Мономах вновь выступает хранителем достижений отцов и дедов, собиравших русские земли. Так с помощью прошлого дается моральная оценка настоящего.

Казалось бы, летописная статья, столь богатая всевозможными хронологическими сведениями, способна дать ответ на вопрос: когда создавалось обличительное повествование Василия? Тем более что в тексте можно заметить не только обращения к героическому прошлому, но и попытки «заглянуть» в ближайшее будущее. Увы, здесь нас ждет разочарование. Летописная статья, в которой отразилось выдающееся произведение, созданное Василием, явно неоднородна. Это своеобразный плод коллективного труда. Василию, скорее всего, принадлежит оговорка о том, что шрам на лице теребовльского князя виден до сего дня. Значит, автор недавно общался со слепцом. Но сколько минуло времени с той роковой осени 1097 г., мы не знаем. Из этого уточнения можно лишь сделать вывод о том, что лет прошло немало. Василько Ростиславич, как уже отмечалось, намного пережил своих обидчиков. Важнее другая обмолвка, но принадлежит ли она самому Василию или ее сделал последующий редактор? В конце летописной статьи читаем о том, как главный виновник преступления Давыд Игоревич, подвергшийся порицанию на съезде князей в Уветичах (1100 г.), получил в держание Дорогобуж («в немже и оумре» — I, 273). Выходит, что о Давыдовой кончине летописец уже зна-

ет, а о дальнейших событиях в рамках рассматриваемой погодной статьи ничего не говорится. Последующие дублировки ряда известий подтверждают мнение о редакторской правке исходных материалов, связанных с 1097 г. Скорее всего, это осуществил Сильвестр, создававший в стенах Выдубицкого монастыря так называемую вторую редакцию ПВЛ. Думается, пространственно-временные приметы повествовательной манеры Василия и Сильвестра различны, тогда как в идейном плане они единомышленники.

Характеризуя летописную манеру Василия, М.Д. Приселков справедливо усматривал в этом «самом раннем памятнике исторического повествования, сложившегося на территории будущего Галицко-Волынского княжества»[37], ростки местной манеры говорить о событиях без погодной сетки. Блистательный образец подобного повествования, когда искусный автор то забегает вперед, то мысленно возвращается в прошлое, даст Галицкая летопись уже в середине XIII в. Правда, в летописной статье 6605 г. Галич не упомянут ни разу. Важно отметить, что к XIII в. волынское летописание, ориентируясь на богатую киевскую традицию, пошло по пути обычного погодного выстраивания материала, а вот в другом центре книжности югозападной Руси — Галиче творчески использовали и развили манеру исторического повествования Василия, труд которого, хоть и в неполном объеме, сохранила ПВЛ.

IV. Уникальность летописной статьи 6605 г. в значительной мере определяется взаимодействием различных культурных традиций, связанных с конкретными аспектами ее содержания. Здесь обнаруживаются книжные и устно-поэтические влияния, а наряду с официальными христианскими представлениями проявились и следы языческой обрядности. Известно, что в летописных повествованиях об убийствах князей присутствуют элементы агиографического стиля. Это наводит исследователей на мысль о некоторой генетической зависимости подобных фрагментов от житийной традиции. Д.С. Лихачев даже писал о постепенной «эмансипации» повестей о княжеских преступлениях (жанровое определение приобрело впоследствии терминологический характер) от житийного жанра[38]. Но написанная на рубеже XI — XII вв. и практически лишенная агиографических черт «Повесть об ослеплении Василька Теребовльского» — одна из наиболее известных в этом ряду и рассказывающая, безусловно, о княжеском преступлении, — не может тем не менее служить аргументом в пользу данного утверждения.

Сама жизненная коллизия предопределила своеобразие формы этого повествования, ведь в 1097 г. на Руси впервые возникла ситуа-

ция, издревле многократно повторявшаяся в политической жизни Византийской империи[39]. Неизвестно, сами ли Давыд и Святополк решили использовать «греческий опыт» или им подсказали это нечестивые советники, однако преступление потрясло русских князей. Обидчики Василька Теребовльского, применив методы византийской династической борьбы[40], видимо, полагали, что совершают меньшее по сравнению с убийством преступление и никак не ожидали такой реакции в княжеской среде.

В окружении Владимира Мономаха, наполовину грека, носившего имя своего деда-императора, князя весьма просвещенного и литературно одаренного, выходцы из Византии занимали не последнее место. Достаточно вспомнить киевского митрополита — грека Никифора — автора поучений и посланий к князю, прибывшего на Русь в 1104 г. в сопровождении достойной его сана свиты[41]. Все это греческое общество было, конечно, книжно образованным и в то же время еще не утратило живых связей со своей родиной. На основании текстов самого Никифора, уроженца малоазиатской Ликии, исследователи делают вывод о том, что митрополит плохо знал древнерусский язык, затруднялся проповедовать и писал по-гречески.

Вспомним также о семейной традиции, выражавшейся в особом внимании к Византии. Отец Владимира Всеволод Ярославич, знавший пять языков, был «горячим грекофилом»[42], что, безусловно, сказывалось на характере межкультурного взаимодействия. М.Д. Приселков полагал, что «в пору разрыва Святослава с Византией и изгнания митрополии из Киева… Всеволод приютил митрополию в Переяславле»[43]. Недавние события придворной жизни Византии имели некоторое сходство с происшествием осени 1097 г.

В 1071 г. византийский император Роман IV Диоген (правил с 1068 г.), потерпевший поражение в битве с сельджуками при Манцикерте[44], оказался в плену у Али — Арслана и утратил власть. Отпущенный вскоре турками, Роман пытался вернуть себе прежнее положение, но был ослеплен и вскоре умер. Эта трагедия не могла быть незамеченной в Киеве. Владимир и Роман Диоген были сватами: русский князь выдал свою дочь за сына Романа, Леона Диогена. Личность последнего вызывала сильное смущение у греков, объявивших его самозванцем. Заметим, жизнь родственников Мономаха постоянно остается в поле зрения самого князя и летописцев. Даже после смерти Владимира в 1125 г. в Суздальской летописи читаются известия о его дочери Марице (под 1146 г.) и о смерти ее сына, Мономахова внука (под 1136 г.)[45]. Именно в 1116 г., когда Сильвестр работал над второй редакцией ПВЛ, в Доростоле был предательски умерщв-

лен зять Мономаха Леон («Диогеневич»). Это событие стало причиной военной активности Руси в низовьях Дуная. Неизвестно, чего больше хотел, посылая туда войска, Мономах — отомстить за смерть сына Романа Диогена или сохранить для своего внука тамошние города. Но так или иначе семейные печали 1116 г. вполне могли оживить в памяти византийские события осени 1071 г., подтолкнуть к их сопоставлению с историей ослепления Василька Теребовльского, которая воспринималась при дворе Владимира Всеволодовича болезненно и остро. К сказанному следует добавить: Мономах не только оказывал покровительство братьям Ростиславичам — уже через несколько месяцев после своего вступления на киевский стол он женил своего сына Романа на дочери Володаря Ростиславича, заступника за ослепленного брата, а перемышльский князь Володарь в свою очередь еще в 1104 г. выдал свою дочь за сына византийского императора: «Ведена дщи Володарева за цесаревичь за Олексиничь Цесарюгороду» (I, 280).

Судьба Романа Диогена, его злоключения изложены с разной степенью подробности в «Хронографии» Михаила Пселла, видного ученого и сановника, расцвет карьеры которого пришелся на период правления деда русского князя — Константина Мономаха, и в «Истории» Михаила Атталиата, известного византийского юриста и чиновника, служившего как при самом Романе, так и при его гонителе Михаиле VII Дуке. Оба исторических труда современников по праву считаются выдающимися образцами «византийской художественной историографии»[46], правда, их изученность и популярность различны.

Как известно, Русь не восприняла многих произведений и жанров византийской литературы эпохи расцвета, обратившись к более раннему периоду[47]. Печерские летописцы опирались в своей работе на переводы всемирных монашеских хроник. У нас нет документальных свидетельств того, что в окружении Владимира Мономаха читались сочинения придворных византийских историографов второй половины XI в., но можно с достаточной степенью уверенности предположить это. В среде образованных греков вполне современные, не утратившие своей актуальности произведения константинопольских политиков первого ряда должны были вызывать интерес. К тому же мемуары Пселла и Атталиата обладали бесспорными литературными достоинствами.

Михаил Пселл, человек непосредственно замешанный в интригу, стоившую жизни Роману Диогену, по понятным причинам не оставил подробного описания расправы над сватом Владимира Мономаха. Напротив, известность приобрело циничное послание Пселла к уже

ослепленному Роману, которое должно было отвести от изворотливого политика подозрение, сокрыть его личную вину. Сочинение Пселла могло быть интересно на Руси иным — идеей рассказать о политическом преступлении от первого лица[48] (ср. ночные сцены во Владимире Волынском из древнерусского повествования), особым характером документальности (ср. с подробным отсчетом времени, обозначением места действия, скрупулезной передачей деталей, переменчивых душевных состояний участников драмы в древнерусском тексте). Словом, человек, причастный к созданию рассказа о печальной судьбе теребовльского князя, вполне мог подпасть под влияние византийских аналогий и сочинений придворных мемуаристов — «мастеров трудного искусства писать портреты и оживлять образы»[49], умевших передать «красочную конкретность личных наблюдений»[50].

В отличие от «Хронографии» Пселла, «История» Михаила Атталиата, которого византологи называют автором «по преимуществу трудов по церковному и монастырского законодательству»[51], дает богатый и достаточно неожиданный материал для сопоставления с летописным рассказом о злодеянии русских князей. Атталиат был близок к императору Роману, сопровождал его в походах, поэтому его описание не просто сочувственно к жертве коварных интриг, а исполнено осуждения жестокосердных заговорщиков.

Какие же моменты двух исторических повествований о событиях осени 1071 и осени 1097 гг. позволяют говорить о возможной генетической связи этих текстовых фрагментов? И византийский, и древнерусский авторы подчеркивают нарушение клятвы, циничный обман доверчивой жертвы (Роман не только отказался от власти, он отрекся от всего земного, приняв постриг)[52]. Это исходный момент двух интересующих нас фрагментов. Далее отмечается заступничество представителей духовенства. Архиереи Калхедонии и Гераклии просят за Романа. Так же ведут себя и киевские игумены: «начаша молитися о Василке Святополку» (I, 260). В отличие от них бояре киевского князя занимают позицию, выдающую полное нежелание брать на себя какую бы то ни было ответственность. Оба автора сообщают о том, как и на чем везут жертву на казнь и после нее (у Атталиата это сначала мул, а затем простая повозка). Страдальцы закованы и запираются в небольшом помещении, им приходится пережить мучительное ожидание экзекуции. Поняв свою участь, и Роман, и Василько плачут и стенают («възпи к Богу плачем великим и стенаньем» — I, 260). Несмотря на некоторое различие «технологии» ослепления в Византии и на Руси, поражает близость обстоятельств и подробностей казни, на которых сочли необходимым сосредоточиться авторы. В роли палача

выступает представитель иного народа и веры: у Атталиата — иудей, а у русского летописца — торчин. Оба они выполняют свою миссию неумело. Атталиат прямо пишет о неопытности иудея в подобных делах, палач трижды погружает железо в глаза своей жертвы (ср. с троекратным упоминанием ударов торчина, совершившего промах, следы которого, по словам летописца, видны на лице слепого князя «и ныне»). Сопротивляющуюся жертву мучители обездвиживают, придавив грудь щитом (у Атталиата) и доской (ПВЛ). Аналогичным образом охарактеризованы и последствия казни: Роман, перевозимый на телеге, похож на разложившийся труп, а Василько «бысть яко и мертвъ… и яко мертва повезоша и» (I, 261). Кроме того заметим, что византийский и древнерусский повествователи акцентируют внимание читателя на одежде жертвы, моменте переодевания.

Черты сходства в построении двух рассказов о преступлении, их близость по узловым моментам, выделяемым при показе аналогичных событий, следует воспринимать с известной долей осторожности. В данном случае правомерно говорить не о буквальном использовании древнерусским книжником текста Михаила Атталиата[53], прямом заимствовании, а о некоем творческом импульсе, известном подражании, ориентации на византийский образец при выборе формы обличительного сочинения, способа изображения преступного деяния[54]. Все это продиктовано конситуативностью и своеобразием культурного пространства рассматриваемой эпохи.

У нас нет возможности определить, на каком этапе формирования нынешнего облика летописного повествования о Васильке Теребовльском мог возникнуть интерес к византийскому образцу. То есть, произошло ли это еще на юго-западе Руси или уже во время редакторской работы Сильвестра в Киеве[55]. Нельзя исключать оба варианта. В первом случае могла сказаться географическая близость к Византии[56], а во втором — «грекофильские» традиции семьи Мономаха и братии ктиторского Выдубицкого монастыря, созданного Всеволодом Ярославичем в 1070 г. Ответить на этот вопрос тем более сложно, что очевидна не только политическая связка Владимир Мономах — Василько Ростиславич, но и близость самого пострадавшего князя к Выдубицкому монастырю.

За невиданное дотоле злодеяние поплатились советники Давыда, их выдал сам князь, жертвуя подданными ради собственной безопасности. Скорые на расправу мстители повесили Лазаря и Василя, а тела их расстреляли стрелами. Только Туряку удалось избежать «двойной» казни. Он скрылся в Киеве. По мысли древнерусского автора, эта месть столь же неоправданна и чрезмерна, сколь и преступление,

ее породившее. Сообщение о том, что люди, дождавшись ухода «Васильковичей», сняли и похоронили казненных (ср.: Втор. XXI, 22—23), можно принять за сочувствие книжника к подстрекателям расправы над Васильком Ростиславичем. Однако это не так. Дело тут в разительном несоответствии поведения пострадавшей стороны нормам христианской морали. Верный стремлению документально показать события, автор не смог опустить информацию о поступках мстителей. Реальность противоречит традиционной форме библейской трактовки кары за преступление. Сторонники теребовльского князя не только не пожелали возложить правосудие на Бога, но и осуществили некий кровавый ритуал. Христианская и языческая культуры оказываются противопоставлены друг другу. Вот почему в тексте появилось грозное напоминание: «Вздамъ месть врагомъ и ненавидящим мя въздамъ…» (I, 268). Перед нами единственная в статье 6605 г. прямая библейская цитата (Втор. XXXII, 41, 43)[57], вводимая традиционной формулой «яко рече пророкъ». Вообще, несмотря на большой объем летописной статьи и многоплановость ее содержания, отсылок к авторитетным христианским источникам тут на удивление мало. Как следствие — почти полное отсутствие книжно-дидактических рассуждений. Правда, были предприняты попытки выявить в тексте статьи неявные библеизмы. Так, А.М. Ранчин, полемизируя с Д.С. Лихачевым, указывает на фразу: «Ни бе в Давыде гласа ни послушанья», в которой видит «реминисценцию» из Библии (3 Цар. XVIII, 26; Цар. IV, 31)[58]. Однако в данном случае можно говорить лишь о стилистической функции этого выражения. В недавнее время дискуссию вызвала и трактовка словосочетания «въ едино сердце» из постановления Любечского «снема». Мнение И.Н. Данилевского о том, что оборот «не выдуман летописцем, а заимствован из Библии»[59], вызвало у исследователей аргументированные возражения[60].

У нас нет сведений о том, на чем повесили Василя и Лазаря, то есть была ли это виселица, дерево или что-то иное. В ПВЛ имеется сообщение о расправе Яна Вышатича над волхвами: в целях устрашения их тела были повешены «на дубе» (I, 178). Едва ли такая казнь вызывала у христианских книжников воспоминания о поражении и гибели библейского Авессалома (2 Цар. XVIII, 9—17), повисшего на ветвях дуба и пронзенного стрелами. Скорее всего, в летописи отразились элементы древних верований, которые не следует сводить к мерам простого устрашения. Много позже так поступали татарские баскаки, запугивая жителей. Они вешали трупы бояр-спорщиков по деревьям, «отимая голову и правую руку» (I, 481). А.В. Майоров, усматривавший в борьбе 1097 г. конфликт волостных общин, высказал

мысль о том, что в жестоком поведении Ростиславичей следует видеть «не обычное наказание преступников, а какой-то древний языческий ритуал (или его пережиток)»[61]. По мнению исследователя, данный эпизод пронизан языческими мотивами, а сама расправа носит публичный характер, что указывает на ее «ритуально-разоблачительную сущность».

Современные историки вынуждены рассматривать обстоятельства суда и казни над убийцами Андрея Боголюбского на основании поздних преданий и сведений В. Н. Татищева. Историк XVIII в., располагавший сводами, не сохранившимися до наших дней, точно охарактеризовал способ, которым были казнены люди из окружения владимирского князя: «Михалко велел перво Кучковых и Анбала повеся, расстрелять, потом 15 головы секли…»[62]. Не исключено, что повешенье с последующим расстрелом из луков было особой казнью, применявшейся по отношению к лицам некняжеского рода, поднявшим руку на правителя. Если же здесь, действительно, кроется пережиток каких-то дохристианских ритуальных представлений, то следует полагать, что подобный языческий обычай, давший о себе знать через много десятилетий уже на северо-востоке Руси, либо происходил из Галицко-Волынской земли, либо представлял собой некий всеобщий элемент архаического миропонимания, свидетельство двоеверческого отношения к силам зла.

В летописной статье 6605 г. говорится о представителях многих народов. Здесь действуют поляки, венгры и половцы; упоминаются берендеи, печенеги, торки, дунайские болгары. На рубеже XI — XII вв. подобное межнациональное взаимодействие носило не только военный характер. Заключались скоротечные политические союзы, подкрепляемые династическими браками. Так, в самом начале XII в. дочь Святополка Изяславича стала женой Болеслава Кривоустого. По сведениям В. Н. Татищева, Ростислав (Михаил) Владимирович Тмутараканский, отец Василька Теребовльского, был женат на венгерке, которая после смерти мужа (1067 г.) хотела уехать вместе с детьми к своему отцу[63]. Но особенно богатый материал рассматриваемая летописная статья дает исследователям русско-половецких связей. Это время, когда этнические и культурные контакты с куманами находятся еще на ранней стадии. В 1094 г. заключен первый известный нам брачный союз русского князя с половчанкой — Святополк Изяславич женится на дочери хана Тугоркана[64]. В 1107 г. сразу два влиятельных князя — Владимир Мономах и Олег Святославич — женят своих сыновей на половчанках. Еще в 1092 г. Василько Ростиславич в союзе с половцами ходил на поля-

ков, а половецкие ханы Боняк и Тугоркан в свою очередь помогли в апреле 1091 г. Алексею Комнину разгромить печенегов («Алексиада», VIII кн.). Некоторые историки, правда, без серьезных доказательств, писали об участии в этом походе на помощь византийцам и теребовльского князя Василька Ростиславича[65]. Так или иначе, многие разноязыкие участники событий рубежа XI — XII вв. были связаны между собой, а их судьбы и интересы пересекались.

Если пережитки славянского язычества могут лишь гипотетически реконструироваться на основании беглого упоминания о жестокой акции Ростиславичей, то реалии степной культуры представлены на удивление подробно. Ценнейшая информация сосредоточена в той части летописной статьи, где повествуется о союзной победе Давыда Игоревича и хана Боняка над венграми. Источником этого фрагмента принято считать половецкую песню. В свое время М.Д. Приселков подробно рассмотрел этот отрывок, отмечая его неоцененность исследователями[66]. Использование половецкой песни об Алтунопе историк в частности объяснял отсутствием у Василия иных сведений о разгроме венгров под Перемышлем. Следы несохранившегося половецкого эпоса в русском летописании привлекли внимание историков еще в 40-е гг. XX. в.[67] Впоследствии к вопросам русско-половецких эпических контактов обращался А.Н. Робинсон[68]. Исследователи справедливо связывают следы половецкого эпоса в древнерусской книжности с юго-западной летописной традицией. Сюжет о Боняке и молодом удальце Алтунопе находится в одном ряду с позднейшим рассказом Галицкой летописи XIII в. о ханах Сырчане и Отроке (легенда о емшане). Более столетия разделяет эти письменные отклики на тюркские устно-поэтические произведения, но, тем не менее, оба сюжета порождены одной эпохой рубежа XI — XII вв., ознаменованной деятельностью Владимира Мономаха.

Возможно, интерес галицко-волынских книжников к эпическому творчеству степных соседей объясняется особой ролью светского песнетворчества в культуре этих земель[69], ведь именно Галицкая летопись донесла до нас имена «словутного» гордеца Митусы и половецкого певца Оря. Благодаря любознательности древнерусского автора («глаголяху бо яко…»), отнесшегося к обычаям кочевников без особого предубеждения, современные медиевисты располагают сведениями этнографического характера, позволяющими делать выводы о возможном совмещении функций хана и жреца (Боняк)[70], о характере тотемизма (связь орды Боняка с тотемом «волк»), а также о тактике степняков в сражении («сбиша Оугры акы в мячь яко се соколъ сбиваеть галице» — I, 271).

Вообще в летописной статье 6605 г. половцы упоминаются шесть раз. В первых трех случаях мы не обнаруживаем ничего необычного. Здесь степняки оцениваются как грозные враги, радующиеся междоусобицам на Руси, готовые воспользоваться княжеской рознью. Близкие не только по смыслу, но и по форме характеристики половецкой угрозы содержатся в коллективном высказывании участников Любечского съезда, в обращении Мономаха, узнавшего о преступлении, к князьям, а также в призывах митрополита и вдовы Всеволода Ярославича к миру. Все эти вполне традиционные суждения, безусловно, отражают официальную позицию киевского центра. Иначе показаны половцы в связи с действиями правителей юго-запада Руси. Негативные оценки отсутствуют, нет даже обычного определения «поганые», несмотря на подробное описание волхвования[71]. Союзники Давыда Игоревича, главного виновника распри, предстают перед читателем хитрыми и удачливыми воинами, отбившими нашествие венгров Коломана. В сражении командует половецкий хан, которому принадлежат победные решения, а соотношение сил показано с использованием явной гиперболы. Давыд дважды прибегает к помощи половцев, отправляясь на встречу с Боняком. Начало совместных действий обозначено повторяющейся фразой: «И оусрете и Бонякъ» (I, 270; 272). Зловещая фигура Боняка, многократно упоминающегося в «Поучении» Мономаха, лишена в этом летописном фрагменте отрицательных черт. Смертельный враг Руси явно оценивается с местных позиций, ведь половецкая опасность в галицко-волынских городах воспринималась менее остро, чем в Поднепровье.

Таким образом, в рамках одной летописной статьи обнаруживаются проявления взаимодействия различных культур, христианские и языческие элементы, влияние письменных и устных источников. Более того, можно заметить ряд противоречивых свидетельств даже в пределах одного содержательного пласта, как это было показано на примере восприятия половцев и их эпического наследия.

V. Подведем некоторые итоги. Рассмотренные аспекты повествования о событиях, произошедших между двумя княжескими съездами (1097 и 1100 гг.), позволяют подтвердить существующее в медиевистике мнение о сводном характере летописной статьи 6605 г. Она несет на себе следы различных источников, редакторских обработок и ряда культурных влияний. Сохранившийся текст, обычно именуемый «Повестью об ослеплении Василька Теребовльского», — явление комплексное, возникшее на пересечении ряда традиций (причем не только книжных). Сочетание нескольких элемен-

тов и определило уникальный литературный облик этого произведения, композиционным ядром которого стал рассказ волынянина Василия. Судя по всему, летописная статья донесла лишь часть этого обличительного сочинения. Постепенная трансформация пространственно-темпоральной и речевой структуры текста свидетельствует о вмешательстве летописца, стремившегося придать сведениям Василия общерусское звучание.

Содержание летописной статьи значительно шире самого рассказа о преступлении. Поэтому только созданное отдельно от летописи[72] сочинение Василия соответствует предложенному Д.С. Лихачевым жанровому определению «повесть о княжеском преступлении». Сама же летописная статья в целом синтезировала различные жанровые элементы, одним из которых стала воинская повесть, находящаяся в ПВЛ еще на стадии своего формирования.

Обосновывая гипотезу о редакциях ПВЛ, А.А. Шахматов говорил о том, что в числе источников Сильвестровской редакции оказалась и «летопись попа Василия», а сам Василий был знаком с основной редакцией ПВЛ. В итоге всех рассуждений выходило, что к сохранившемуся тексту летописной статьи 6605 г. в разной мере причастны три человека — Нестор, Василий и Сильвестр[73]. Данная точка зрения представляется достаточно убедительной. Характерно, что у каждого из книжников была своя «роль»[74]. Один выступал как создатель лояльного Святополку погодного, вполне традиционного повествования, другой писал детализированное документально-обличительное сочинение без разбивки на годы, а третий выступал в качестве редактора-сводчика, дополняющего своих «соавторов»[75]. М.Д. Приселков упоминал о возможном знакомстве Василия и Сильвестра[76]. Нельзя полностью исключать личное знакомство и всех трех древних книжников.

Затрудняясь обозначить точные границы труда Василия в рамках статьи 6605 г., М.Д. Приселков полагал, что Сильвестр «приводит повествование Василия с некоторыми вставками»[77]. Конец первой вставки исследователь обозначил фразой: «Василкови же сущу Володимери на преже реченемь». Вторая вставка, по его мнению, сообщает об изгнании Давыда («Святопълку же обещавъшеюся се сътворити…» — «Давыдъ бежа въ Ляхы»). Действительно, если признать, что Сильвестр заменял выгодный Святополку Изяславичу рассказ Нестора на разоблачение Василия, то возникает вопрос: в какой мере сохранился исходный материал Нестора.

Скорее всего, начало и финал статьи (сообщения о Любечском и Витичевском съездах) достаточно спокойные по тону, представляют

собой наиболее ранний пласт повествования. Мономах здесь всего лишь упоминается в ряду других князей, тогда как хорошо известна ведущая роль Владимира Всеволодовича в истории Любечского съезда и последующих событиях. Однако сколько-нибудь заметной его фигура становится только в центральной части летописной статьи (это первая вставка Сильвестра, по М,Д,Приселкову). Фигура Мономаха выходит на первый план только после того, как совершено злодейство. Он — заступник, организатор достойного отпора преступникам, сумевший разрушить союз Святополка и Давыда. Здесь же подчеркивается его кротость. Владимир не хочет мстить. Сорокапятилетний, опытнейший политик слушается мачехи и митрополита, останавливает военные приготовления. Он ведет себя именно так, как писал в примирительном письме Олегу Святославичу по поводу гибели собственного сына.

В границах этой же вставки читается похвала Мономаху, носящая явно церковный характер. Завершается она словами: «…Не осудяше но вся на любовь прекладаше и оутешаше» (I, 264). Легко заметить контраст поведения Владимира и Василька, совершившего грех и подвергнувшего жестокой каре даже невиновных. О неслучайности отмеченного противопоставления характеристик двух союзников[78] говорит появление в тексте после слов «и идоша от града» (I, 268) единственного библеизма, подкрепляющего вполне традиционные дидактические рассуждения. Они выглядят здесь чужеродными, не очень соответствующими стилю окружающего повествования. Описание самого преступления и последовавшей за тем распри лишено специальных отсылок к авторитетным источникам, да и откровенного морализирования. Прямому осуждению со стороны летописца подвергается только сама жертва заговора. Нельзя исключать, что перед нами результат деятельности редактора, стремившегося не только восславить Мономаха, но и подчеркнуть различие поступков и политики Василька и его мудрого покровителя, по-своему «отдалить» Владимира от мятежных Ростиславичей.

Трудно судить о том, в какой мере сообщения о сомнениях Святополка Изяславича, о его стремлении переложить решение судьбы теребовльского князя на киевскую знать и даже о его желании отпустить Василька являются отголоском записей Нестора, лояльного к великому князю. Дело в том, что значимая для всего повествования оппозиция правда — ложь, слово истинное и лукавое, присутствует также в речах самого Святополка Изяславича. Обращаясь к Давыду, он говорит: «Да аще право глаголеши Богъ ти буди послухъ да аще ли завистью молвишь Богъ будеть за темъ» (I, 257).

Таким образом, опираясь на построение А.А. Шахматова и М.Д. Приселкова, следует признать: летописная статья 6605 г. — результат некоего «сотворчества» трех книжников, перед которыми стояли разные задачи. Использованное будущим переяславским епископом Сильвестром талантливое сочинение выходца из юго-западной Руси, которое сохранило элементы языческих представлений его земляков и отголоски половецкого эпоса, побуждает усомниться в принадлежности Василия к духовенству. В заключение отметим: читаемая в центральной части характеристика Владимира Мономаха по своей форме, безусловно, являет традиционный пример некрологической похвалы[79]. В данном случае ее создатель, оставив в стороне воинские и государственные заслуги правителя, сделал акцент на взаимоотношениях князя с духовенством. При этом предложена некая иерархическая последовательность тех, кого почитал Владимир Всеволодович. Исследователями давно уже подмечено, что похвала Мономаху как бы привнесена из будущего. Она говорит о прошлых заслугах князя («бяше любезнивъ» и т.д. — I, 264), все в его жизни уже свершилось[80]. Владимир пережил Сильвестра (ум. в 1123 г.), так что скорее всего перед нами элемент некрологической характеристики, инкорпорированной в летописный текст уже после 1125 г. По всей видимости, это еще одно и самое позднее по времени вкрапление, которое можно заметить в составе летописной статьи 6605 г.

Примечания

[1] Далее ПВЛ.

[2] *Приселков М.Д.* История русского летописания XI — XV вв. СПб.-1996. С.287.

[3] См.: *Шахматов А.А.* Повесть временных лет. Вводная часть. Текст. Примечания. Пг.- 1916. С. XXXI — XXXVI.

[4] *Рыбаков Б.А.* Киевская Русь и русские княжества XII — XIII вв. Изд. 2-е, доп. М.- 1993. С. 461.

[5] О «безосновательности» подобного наименования Василия писал Д.С. Лихачев. См.: *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. М.-1979, С.155. В настоящее время в рамках пересмотра шахматовской концепции о начальных этапах летописания вновь заговорили о Василие-духовнике. При этом фигура Василия в истории создания ПВЛ приобретает иное значение. Напр., С.М. Михеев пишет: «После смерти игумена Никона, в 1090-е годы в стенах Печерского монастыря был составлен так называемый Начальный свод. Его автор (возможно, это был духовник князя Василька Теребовльского Василий), вероятно, начал работать вскоре после вокняжения Святополка Изяславича в Киеве (в 1093 г.). Он внес в текст свода Никона десятки характерных вставок». (*Михеев С.М.* Кто писал «Повесть временных лет»? / Славяно-германские исследования. Т.6. М., 2011. С.155). В.В. Кусков, называя известных по именам книжников-монахов киевского периода, не упоминал Василия (см.: *Кусков В.В.* Характер средневекового миросозерцания и система жанров древнерусской литературы XI —

первой половины XIII в.// Вестник Московского университета. Сер.9. Филология. 1981, №1. С.5.). Т.В. Гимон, перечисляя имена известных и предполагаемых летописцев XI — XII вв., справедливо отмечает, что, за исключением Петра Бориславича, они «принадлежат исключительно к духовенству». При этом исследователь не указывает прямо статус Василия (см.: *Гимон Т.В.* Историописание раннесредневековой Англии и Древней Руси: Сравнительное исследование. М.- 2012. С.166.).

[6] Василько Ростиславич умер в 1124 г. (II, 288). О.М. Рапов указывал более точную дату — 28 февраля 1124 г. (см.: *Рапов О.М.* Княжеские владения на Руси в X — первой половине XIII в. М. — 1977. С.72)

[7] Здесь и далее летопись цитируется по изданию: Полное собрание русских летописей. Том первый. Лаврентьевская летопись. М.-1997. Том и столбец указ. в тексте в скобках.

[8] См.: *Хрущов И.П.* Сказание о Васильке Ростиславиче // Чтения в историческом обществе Нестора летописца. Кн. I, Киев- 1879, С.58—61.

[9] *Кузьмин А.Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. М.-1977. С.79.

[10] *Приселков М.Д.* История русского летописания. С.285. Современные историки летописания полагают, что в Выдубицком монастыре действовал скрипторий, а игумен Сильвестр, «безусловно, обладал при Владимире Мономахе статусом главного историографа, так как мог свободно перемещать любые рукописи начальной летописи» (Михеев С.М. Кто писал «Повесть временных лет»? С.153). И более того, высказывается мнение, что именно «игумен Сильвестр был автором ПВЛ» (там же. С.159).

[11] См. напр.: *Алешковский М.Х.* Повесть временных лет: судьба литературного произведения в Древней Руси. М.-1971.С.50—52.

[12] *Демин А.С.* Поэтика древнерусской литературы (XI — XIII вв.). М. 2009, С.107.

[13] *Шайкин А.А.* Повесть временных лет: история и поэтика. М.-2011. С.215.

[14] *Рыбаков Б.А.* Киевская Русь и русские княжества XII — XIII вв. С.461.

[15] См.: *Гиппиус А.А.* Сочинения Владимира Мономаха: опыт текстологической реконструкции. I // Русский язык в научной освещении. 2003, №2 (6), С.60—99.

[16] *Кусков В.В.* История древнерусской литературы. М.-1998. С.65.

[17] См. напр.: *Еремин И.П.* Лекции и статьи по истории древней русской литературы. Л.-1987. С. 60—61. Исследователь вспоминает дискуссию об элементах реалистичности, когда он на примере рассказа о Васильке Теребовльском ошибочно «пытался дать историко-литературное определение» реализму «средневекового типа». А.А. Шайкин не раз указывает на черты повести, которые не укладываются в «системность средневековой литературы» (Шайкин А.А. Повесть временных лет: история и поэтика. С. 211).

[18] *Творогов О.В.* Василий // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып.I (XI — первая половина XIV в.). Л. — 1987. С.91.

[19] *Либан Н.И.* Литература Древней Руси. Лекции-очерки. М. 2000. С.29.

[20] *Ключевский В.О.* Сочинения в восьми томах. Т. I. М.-1956. С. 98.

[21] *Рыбаков Б.А.* Миниатюры Радзивиловской летописи и русские лицевые рукописи X — XII вв. // Рыбаков Б.А. Из истории культуры Древней Руси. Исследования и заметки. М. — 1984, С. 212.

[22] Помимо решения Любечского съезда летописная статья зафиксировала несколько договоров князей, заключенных в ходе междоусобицы и сопровождавшихся крестоцелованием. Все они были вскоре нарушены Святополком и Давыдом.

[23] А.С. Демин назвал «Повесть об ослеплении Василька Теребовльского» «самым слезным повествованием летописи» (Демин А.С. Поэтика древнерусской литературы (XI — XIII в.). С.107).

[24] *Кусков В.В.* История древнерусской литературы. С.65.

[25] Вспомним, что И.П. Еремин писал о «князьях-хамелеонах», «расщеплении» летописных образов князей. См.: *Еремин И.П.* Повесть временных лет. Проблемы ее историко-литературного изучения. Л. — 1946.

[26] См. напр.: *Шайкин А.А.* Функции времени в «Повести временных лет» // *Шайкин А.А.* Поэтика и история. На материале памятников русской литературы XI — XVI веков. М. 2005. С.129—143; *Ранчин А.М.* Пространственная структура в летописных повестях 1015 и 1019 годов и в житиях святых Бориса и Глеба // Ранчин А.М. Вертоград златословный. Древнерусская книжность в интерпретациях, разборах и комментариях. М., 2007. С. 75—85.

[27] *Прокофьев Н.И.* О преемственной связи в историческом развитии жанров и жанровых систем // Литература Древней Руси. Межвузовский сборник научных трудов. М.- 1996. С. 16..

[28] Детальный обзор точек зрения по поводу границ Русской земли см.: *Данилевский И.Н.* Древняя Русь глазами современников и потомков (IX — XII вв.). Курс лекций. М.-1999. С. 170—181.

[29] См. напр.: *Рыбаков Б.А.* Киевская Русь и русские княжества XII — XIII вв. С. 460.

[30] *Приселков М.Д.* История русского летописания XI — XV вв. СПб., С. 283.

[31] «Словарь древнерусского языка (XI — XIV вв.)» фиксирует только три случая письменного употребления этой лексемы и производного от нее прилагательного «грудный». Из них два примера — в рассматриваемой погодной статье. См.: *Словарь* древнерусского языка (XI — XIV вв.). М.-1989, Т. II, С.396.

[32] Своеобразная поэтапность зарождения преступного замысла запечатлена в миниатюре Радзивиловской летописи (Л. 138 об.). Дьявол нашептывает некоему мужу, тот — Давыду Игоревичу, который, в свою очередь, обращается к великому князю.

[33] Конец 80-х гг. XI в. в ПВЛ отмечен вниманием к церковному устроению при Всеволоде Ярославиче. Об освящении церкви Св. Михаила Всеволодова монастыря митрополитом Иоанном и епископами Лукой, Исаем и Иваном сообщается под 1088 г. Игуменом тогда был Лазарь. На следующий год (1089) освящена церковь Св. Михаила в Переяславле. Ее освятил митрополит Ефрем, приведенный из Царьграда Янкой, дочерью Всеволода. Этот храм обрушился 10 мая 1123 г., через месяц после смерти переяславского епископа Сильвестра, некогда игуменствовавшего в Выдубицком монастыре Св. Михаила.

[34] Исследователи уже давно отмечали стремление древних авторов показать преступное деяние в «замедленном» ключе, акцентируя внимание на поступках злодеев.

[35] *Лихачев Д.С.* Поэтика древнерусской литературы. С. 268.

[36] В какой мере был замешан в убийстве Ярополка младший из братьев — Василько — не известно. Историк О.М. Рапов писал о среднем Ростиславиче: «Вполне возможно, что Володарь был также замешан в убийстве Ярополка Изяславича в 1086 г.» (Рапов О.М. Княжеские владения на Руси в X — первой половине XIII в. С. 71).

[37] *Приселков М.Д.* История русского летописания. С. 283.

[38] *Лихачев Д.С.* Система литературных жанров Древней Руси // Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе. Л.-1986. С.66.

[39] Ослепление как способ ликвидации соперника применялось в Византии даже в отношении ближайших родственников. Так императрица Ирина в 797 г. ослепила собственного сына Константина VI, а во время возвращения к власти порфирородной Зои (1042 г.) такому же истязанию подверглись ее приемный сын Михаил V Калафат и его дядя Константин.

[40] В первой книге «Алексиады» Анна Комнина даже пишет об использовании приема ложного ослепления, как о проявлении ее отцом политической мудрости, приводящей народ к покорности.

[41] Никифор, которого Н.М. Карамзин называл «мужем знаменитым сведениями» («*История* государства Российского». Книга первая. Т. II. М.-1988, Стб.99), оставался на митрополичьей кафедре до своей кончины в 1121 г. М.Н. Громов и В.В. Мильков высказывали предположение, что одним из наставников Никифора был Михаил Пселл (см.: *Громов М.Н., Мильков В.В.* Идейные течения древнерусской мысли. СПб.- 2001. С. 344). О литературной деятельности Никифора см.: *Баранкова Г.С.* Творчество киевского митрополита Никифора: Проблемы авторства и перевода его произведений // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 12. М.-2005. С. 318—339.

[42] *Приселков М.Д.* Нестор летописец. Опыт историко-литературной характеристики // Символ, №19. Июнь 1988. С.121.

[43] *Приселков М.Д.* Там же. Вопрос о пребывании митрополии в Переяславле активно обсуждается историками. См. напр.: *Назаренко А.В.* Митрополии Ярославичей во второй половине XI в. // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2007, №1 (27), С.85—103.

[44] Историки считают, что в походе к стенам Манцикерта участвовали воины многих национальностей, в том числе и русичи. См. *История* Византии в трех томах. Т.2. М.-1967, С. 286.

[45] Внука Мономаха (Маринича) тоже звали Василием. Вспомним, что небесным покровителем Мономаха был Василий Кесарийский.

[46] *Фрейберг Л.А., Попова Т.В.* Византийская литература эпохи расцвета. IX — XV вв. М.-1978. С. 132.

[47] О дискуссионных проблемах рецепции византийской культуры см.: *Живов В.М.* Особенности рецепции византийской культуры в Древней Руси // Живов В.М. Разыскания в области истории и предыстории русской культуры. М.-2002. С. 73—115.

[48] Напр.: «Я сам свидетель, как часто проливал царь слезы о Диогене» (цит. по: *Пселл Михаил*: Хронография / Пер. Я.Н. Любарского. М.-1978. С.186) или об ослеплении Михаила V: «Вошедшая в храм толпа со всех сторон окружила обоих мужей и, как стая диких зверей, готова была их растерзать. Я же остановился у правой алтарной преграды и зарыдал» (С. 65). Заметим, что Пселл постоянно говорит о себе, подчеркивает свою роль в событиях, в то время как древнерусский автор говорит от первого лица лишь там, где его понуждают к этому обстоятельства.

[49] *Диль Шарль.* Византийские портреты. М.-1994. С. 165.

[50] *Аверинцев С.С.* Византийская литература // История всемирной литературы. М.-1984, Т.2, С. 355.

[51] *Фрейберг Л.А., Попова Т.В.* Византийская литература эпохи расцвета. С. 131.

[52] См.: *Michaelis* Attaliotae. Historia. Corpus scriptorum historiae bizantinae. Bonnae.-1853. P.178 (5—23), P.179 (1—9). Выражаю глубокую признательность И.М. Пиковой и Т.Ф. Теперик за ценные замечания, сделанные ими в связи с «Историей» Михаила Атталиата.

[53] Приведем отрывок из «Истории» Михаила Атталиата по указанному изданию: ἆπαρῆαν γαρ ἐκεῖσε ὃ τε Καλχηδόνος ὁ ῏Ηρακλείυς καὶ ὁ Κολωνείας, τὰς σπονδὰς αὐτῷ συντελ˚έαντες. ὑπεμίμνησκε δὲ αὐτοὺς και ὃρκων καὶ τῶν ἐν τοῦ. Θείον νεμέσεον. οἱ δέ, καί περ βονθῆσαι τούτῳ βουλύμενοι ὃμως, ἀσθενῶς ἔσχον ἀνδρῶν ἀπηνῶν ἅμα καὶ ἀμηστῶν ἀναρπασάντον αὐτὸν και ὡς ἱερεῖον ἀγόντων ἐπὶ τὸ σφάγιον. καὶ εἰς τὸ κάστρον ἐγκλείσαντες, θαμὰ πρὸς πάντας ἐπιστρεφόμενον καί τὴν τῶν ἀρχιερέων κατόπιν παρρησίαν ἰδεῖν διηνεκῶς ἐπευχόμενον, οἰκίσκῳ τινὶ παραπέμπουσι, καί τινα ᾿Ιουδαῖον ἀμαθῆ τὰ τοιαῦτα τὴν τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ διυχείρισιν ἐπιτρέπουσι. δήσαντες αὐτον ἐκ τεσσάρων, καί τῷ στήθει καί τῆ κοιλίᾳ πολλοὺς δἳ ἀσπίδος

ἐπιστηρίξαντες, φέρουσι τὸν Ἰουδαῖον περιωδύνως ἄγαν καὶ ἀπηνῶς σιδήρῳ τοὺς ὀφθαλμὺς αὐτοῦ ἐκταράττοντα, βρυχωμένου κάτωθεν καί ταύρειον μυκωμένων καί μηδένα τὸν οἰκτείροντα ἔχοντος. οὐ μὴν ἅπαξ τοῦτο παθὼν ἀφείθη τῆς τιμωρίας, ἀλλά τριχῇ τὸν σίδηρον τοῖς τούτου κατέβαψεν ὄμμασιν ὁ τῆς θεοκτόνου τυγχάνων σειρῦς. ἓως και πληροφορίαν δί ὅρκου κείμενος ἔθετο πᾶσαν τὴν οἰκονομίαν ἐκχυθῆναι καὶ ἀπορρεῦσαι τῶν ἑαυτοῦ ὀφταλμῶν. ἐγερθεὶς οὐν αἵματι διαβρόχους ἒχων τούς ὀφθαλμοὺς, θέαμα δί οἰκτρὸκ καὶ ἐλεεινὸν καὶ θρῆνον ἐπιφέρον τοῖς ὁρῶσιν ἀκάθεκτον, ἡμιθνὴς ἒκειτο, προκατειργασμένος μὲν τῆ νόσῳ, τότε δὲ τοῖς ὅλοις ἀπαγορεύων καὶ τῆς βασιλικῆς ἐκείνης λαμπρότητος καὶ τῆς μέχρις οὐρανοῦ φθανούσης δόξης, μῦλλον. δὲ τῆς ὑπὲρ τῶν Ῥωμαίων ἁνδραγαθίας τοιαῦτα κομισάμενος τὰ ἐπιξειρα. προαξθεὶς οὖν ἐν εὐτελεῖ τῷ ὑποζυγίῳ μέχρι τῆς Προποντίδος αὐτῆς, ὥσπερ πτῶμα σεσηπὸς εἵλκετο, τοὺς μὲν ὀφταλμοὺς κατορωρυγμένους ἔχον, τὴν δὲ κεφαλὴν σὺν τοῖς προσώποις ἔξῳδηκυῖαν, καὶ σκώληκας ἐκεῖθεν δεικνὺς ἀποπίπτοντας. ἡμέρας δ᾽ ὀλίγας διαλιπὼν ἐπωδύνως τὸν βιον, καὶ πρὸ τῆς τελευτῆς ὀδωδώς, ἀπολείπει, τῇ νήσῳ τῇ Πρώτῃ τὸν χοῦν ἀποθέμενος κατὰ τὴν ταύτης ἀκρώρειαν, ἔνθα νέον ἐκεῖνος ἐδείματο φροντιστήριον, κηδευθεὶς μὲν πολιτελῶς παρὰ τῆς πρὶν βασιλίδος καὶ ὁμευνὲτιδος Εὐδοκίας, τῆς τοῦ κρατοῦντος μητρὸς (ἐκείνη γὰρ αἰτησαμένη τὸν υἱὸν τὴν νῆσον ταύτην καταλαβεῖν τούτῳ τὰ τῆς ὁσίας φιλοφρόνως ἐτέλεσε), μνήμην δὲ καταλιπὼν τοῖς μετέπειτα τῶν τοῦ Ἰὼβ ἐκείνου δυστυχημάτων ὑπερβαίνουσαν τὴν ἀκρόασιν. τοῦτο δὲ θαυμασιώτατον ἅμα καὶ γενναιότατον τοῖς πᾶσι διήγημα καταλέλοιπεν, ὅτὶ ἐπὶ τοῖς τηλικούτοις πειρασμοῖς καὶ ἀπαραμίλλοις κακοῖς οὐδὲν βλάσφημον ἢ μικρόψυχον ἀπεφθέγξατο, ἀλλ᾽ εὐχαριστῶν διετέλει καὶ χρόνων προσθήκην ἐπιζητῶν ἐν κακοῖς, ἵνα εὐαρεστήσῃ, φησίν, τῷ ποιήσαντι, τὸν τῆς ἀσκήσεως δρόμον διανύων ἐπιπονώτερον.

Ἀλλ᾽ ὁ μὲν ἐν τοσούτοις ἀνιαρῶς τὸ ζῆν καταστρέψας

(«Были там и понтифики из Калхедона, Гераклеи и Колон, они заключили с ним договор. Он напомнил им и о клятве, и о божественной каре. Те же, хотя помощь ему предоставить хотели, однако были бессильны, когда жестокие и озверевшие люди схватили его и вели, словно животное на алтарь жертвоприношений. И заключили в крепостцу его, многократно на всех оглядывающегося и беспрестанно умоляющего, в отдельную комнату, чтобы подвергнуть испытаниям. И подписали некоему иудею, неопытному в таких делах, ослепить его, и связав его давили на грудь и живот щитом многие. Говорят, что иудей этот плохо очень и жестоко железом выколол глаза ему, вопящему всеми глубинами своей души и наподобие быка мычащему, не имеющему ни одного сострадальца. И однако ни на шаг не был освобожден от мести, но трижды железо в его глаза вкладывал этот приспешник жестокого союза богов, до тех пор, пока он то ли не выкрикнул клятву верности и тогда давление было ослаблено и глаза его вытекли. И воспрянувший с кровавыми глазами явил зрелище плачевное и рыдание несчастное, для видевших невыносимое, полумертвый лежал; то ли до того уже ослабленный болезнью истинно от всего отрекся, ибо принял от греков в награду и пышное царство свое, и славу, вознесшуюся до небес, и даже имущество свое. Увезенный на простой повозке до Пропонтиды, словно труп истлевший, был вывезен, с вырытыми глазами, с вздутой головой и ртом и являя червей, оседших там, и по истечении нескольких дней жалко, зловонный, перед смертью испустил дух. Переправила умирающего на остров Прота, который был под ее началом, где она основала монастырь, и впоследствии заботилась о нем, царица и жена его Евдокия, мать императора (сын ее просил, чтобы остров этот она заняла, и дела религиозные здесь совершала). И так оставил потомкам память, которая изгладила славу злодеяний его. Это удивительнейшее и вместе с тем знаменательное для всех доказательство оставил, что в таких испытаниях и неслыханных бедах ничего гнусного или прозрачного не сказал, но продолжал просить милости и искал прибавления времени в бедах, и говорил, что счастлив будет, если дойдет до конца в муках.

Но так он после этого закончил жизнь жалко…»)

[54] Подробнее об изображении преступного деяния в раннем летописании см.: *Пауткин А.А.* Беседы с летописцем. Поэтика раннего русского летописания. М.-2002. С. 163—182.

[55] Неизвестно, находился ли в стенах Выдубицкого монастыря осенью 1097 г. его будущий настоятель Сильвестр.

[56] На юго-западе Руси в дальнейшем сложатся особые культурные и политические контакты с Византией. Так, в 40-е гг. XII в. Галич окажется в союзе с империей, в 1154 г. гонимый наследник византийского престола Андроник Комнин будет укрываться в Галиче, а в начале XIII в. там же станет прятаться от преследований Алексей Ангел.

[57] На эту цитату указывает И.Н. Данилевский. См.: *Данилевский И.Н.* Повесть временных лет: герменевтические основы изучения летописных текстов. М.-2004. С. 101.

[58] См.: *Ранчин А.М.* Вертоград златословный С. 279.

[59] *Данилевский И.Н.* Древняя Русь глазами современников и потомков (XI — XII вв.). Курс лекций. М.,-1999. С. 179.

[60] См.: *Лаушкин А.В., Ранчин А.М.* Еще раз о библеизмах в древнерусском летописании // Ранчин А.М. Вертоград златословный. С. 28—29.

[61] См.: *Майоров А.В.* Галицко-Волынская Русь. Очерки социально-политических отношений в домонгольский период: Князь, бояре и городская община. СПб.-2001. С. 142—148.

[62] *Татищев В.Н.* История Российская. М. — Л.- 1964. Т. III, С. 113.

[63] *Татищев В.Н.* История Российская. М. — Л.- 1963, Т. II, С. 83—84.

[64] Тугоркан будет убит в сражении с русскими дружинами в июле 1096 г. на реке Трубеж.

[65] В.Г. Васильевский предположительно говорил о неких русских князьях, участвовавших вместе с половецкими ханами в походе по призыву византийцев. (См.: *Васильевский В.Г.* Печенеги и Византия // Васильевский В.Г. Труды. СПб.-1908, Т. 1, С. 10—102). Б.Д. Греков уже прямо называл имя Василька Ростиславича. В учебнике Н.В. Водовозова участие Василька в этой экспедиции, приведшей к истреблению печенегов, утверждается вполне однозначно, правда, без каких-либо ссылок на источники (см.: *Водовозов Н.В.* История древнерусской литературы. М.-1962. С.48).

[66] См.: *Приселков М.Д.* Летописание западной Украины и Белоруссии // Приселков М.Д. История русского летописания XI — XV вв. С.287—289.

[67] См.: *Пархоменко В.А.* Следы половецкого эпоса в летописях // Проблемы источниковедения. Сборник третий. М.-Л.-1940.

[68] См.: *Робинсон А.Н.* Литература Древней Руси в литературном процессе средневековья XI — XIII вв. Очерки литературно-исторической типологии. М.-1980. С. 42—313.

[69] *Орлов А.С.* «Слово о полку Игореве». М.- Л. — 1946. С. 198.

[70] *Плетнева С.А.* Половецкая земля // Древнерусские княжества X — XIII вв. М., 1975. С.288; Толочко П.П. Кочевые народы степей и Киевская Русь. СПб., 2003. С. 95.

[71] Н.М. Карамзин в связи с этим фрагментом летописи записал: «Суеверие бывает иногда счастливо». История государства Российского. Кн. 1, Т. II, гл. VI, Стб.77.

[72] На безусловно внелетописный характер повести Василия указывал, в частности, М.Д. Приселков (История русского летописания. С.81). Однако сегодня эта утвердившаяся в XX в. классическая точка зрения разделяется не всеми исследователями (напр. А.А. Гиппиус и С.М. Михеев).

[73] *Шахматов А.А.* Повесть временных лет. Пг. — 1916, С. XXXV.

[74] А.Г. Кузьмин писал о естественном «стремлении распределить имеющийся материал между ними». Но при этом предостерегал от «соблазна» распределить «анонимный материал между почему-либо известными лицами» (*Кузьмин А.Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. С. 132). И тем не менее стратификация летописно-

го текста неизбежно требует от исследователей применения методики, которую Т.В. Гимон удачно назвал «разграничением анонимов» (см.: *Гимон Т.В.* Историописание раннесредневековой Англии и Древней Руси: Сравнительное исследование. С.163.

[75] Ряд исследователей более скромно оценивал деятельность Сильвестра. Так, С. Бугославский полагал, «что Сильвестр был не редактором свода, а его переписчиком» (*Бугославский С.* Повесть временных лет (списки, редакции, первоначальный текст) // Старинная русская повесть. Статьи и исследования. М. — Л.- 1941, С.35). В этом смысле С. Бугославский идет вслед за В.М. Истриным, считавшим, что сам Сильвестр не вносил изменений в переписываемый текст.

[76] *Приселков М.Д.* Летописание западной Украины и Белоруссии // Приселков М.Д. История русского летописания. XI — XV вв. С. 286.

[77] Там же. С.284.

[78] Политический альянс Василька Теребовльского и Владимира Мономаха для современников совершенно очевиден: «… А Василко сего не ведаше и Володимеръ» (I, 258).

[79] В характеристике имеется явное сходство с более пространным некрологом отцу Мономаха Всеволоду Ярославичу (под 1093 г.). Подробнее о типологии и структуре летописных некрологов см.: *Пауткин А.А.* Характеристика личности в летописных княжеских некрологах // Герменевтика древнерусской литературы XI — XVI века. Сборник I. М., 1989. С. 231—246.

[80] Это противоречие в дальнейшем устранялось переписчиками. Так, в Ипатьевской летописи читаем: «Так есть любезнивъ» и т.д. (II, 238). На иные различия рассматриваемого текста в Лаврентьевской и Ипатьевской летописях указывает В.А. Кучкин. (См.: *Письменные* памятники истории Древней Руси. Летописи. Повести. Хождения. Поучения. Жития. Послания: аннотированный каталог — справочник / под ред. Я.Н. Щапова. СПб., 2003. С. 61. А.А. Гиппиус, разделяющий взгляды М.Х. Алешковского и А. Тимберлейка, в связи с критикой шахматовской гипотезы о редакциях ПВЛ, предложил свою стратификацию статьи 6605 г., отличную от точки зрения А.А. Шахматова и его последователя М.Д. Приселкова. Панегирик Мономаху исследователь предположительно относит к так называемой «постсильвестровской» редакции ПВЛ (по Шахматову — третья редакция). Подобная локализация похвалы оправдана, но не дает объяснения явного ее сходства с традиционными летописными некрологами (см.: *Гиппиус А.А.* «Повесть об ослеплении Василька Теребовльского» в составе Повести временных лет: к стратификации текста // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2005, №3, С.15—16).

Н. В. Трофимова

«ТАКО ЛИ МНѢ ЧАСТИ НѢТУ В РУСКОИ ЗЕМЛИ?»
(Из истории летописной повести о междоусобной войне 1149 г.)

Летописи сохранили множество повестей о битвах русских князей за власть в Киеве в XII веке. Эти тексты то более, то менее подробны, одни приводят факты, не объясняя их причин, другие дают подробные мотивировки. Летописцы могут характеризовать исторических лиц, действующих в тех или иных конфликтах, а могут лишь упоминать их, иногда прямо высказывают свою точку зрения, в других случаях стремятся быть объективными. На примере повести, рассказывающей о войне киевского князя Изяслава Мстиславича против Юрия Долгорукого в 1149 г., прослеживаются разные типы работы книжников.

В Ипатьевской летописи текст представляет собой пространную воинскую повесть событийного типа[1]. Первая часть ее рассказывает о причине конфликта, которой послужило изгнание оклеветанного киевлянами Ростислава Юрьевича из волостей, данных ему Изяславом Мстиславичем, в результате чего Юрий выступил против киевского князя. Это повествование строится на передаче речей персонажей, прежде всего документальных, представленных в сообщениях о посольствах. Этикет посольских речей был изучен Д. С. Лихачевым, который отметил устную традицию их передачи, устойчивость форм и высокую культуру[2]. Эти речи не только «значительны по содержанию, существенны для понимания исторических событий»[3], но, как и другие типы речей в рассматриваемой повести, имеют сюжетное и характеристическое значение.

Первая из посольских речей — слова Изяслава, который поверил людям, обвинявшим Ростислава в желании захватить власть в Киеве в случае поражения Изяслава, пошедшего против Юрия. Киевский князь укорил Ростислава в предательстве, напоминая, что он доверил ему Киев на время своего отсутствия. В его словах есть элемент иллюстративной речи: Изяслав напоминает о событиях, происшедших ранее и известных читателю по летописной статье 1148 г. Тогда Ростислав, которому отец не дал волости в Суздальской земле, пришел в Киев и получил города от Изяслава. Речь подчеркивает доверчивость киевского князя и выражает его гнев и обиду.

Ответ Ростислава, переданный также через посла, раскрывает чувства говорящего: обиду на несправедливые упреки и стремление установить истину на княжеском суде, в котором Изяслав отказывает ему, требуя, чтобы Ростислав покинул Киев.

В этой части использованы и сюжетные речи, мотивирующие развитие повествования и раскрывающие побуждения действующих лиц. Например, слова Ростислава, адресованные отцу по возвращении из Киева, содержат призыв к Юрию идти на Изяслава не только за обиду сына, но и потому, «оже хощеть тебе вся Руская земля и черныи клобукъ» (373)[4]. Это дополнение говорит о Ростиславе как о человеке умном и дальновидном, который понимает, что, возможно, отец не захочет вступиться за ослушавшегося его сына, но непременно выполнит его просьбу, если будет надеяться на захват Киева. В сюжетном отношении эта речь мотивирует решение Юрия и способствует дальнейшему развитию действия.

Центральная часть повести содержит подробный рассказ о походе и решающей битве. Повествование о сборе союзников Изяславом и Юрием, отражающее сложные отношения князей, в значительной мере ведется через речи послов и изображение княжеских советов. Все реплики способствуют развитию действия и одновременно ярко характеризуют героев. Владимир Давидович, помня крестное целование, данное Изяславу, предупреждает его о начавшемся походе Юрия, а затем дает согласие присоединиться к его войску, подтверждая тем самым верность данному слову и преданность сюзерену.

Иначе ведет себя Святослав Ольгович, также связанный клятвой, данной киевскому князю. Он не дает сразу ответа послам Изяслава и держит их у себя неделю, охраняя, чтобы они ни с кем не сообщались, а сам отправляет посла к Юрию, чтобы узнать, действительно ли он вышел в поход, и просит не губить его земли. Получив утвердительный ответ, Святослав наконец отпускает послов Изяслава, ставя ему условие: «А вороти ми товара брата моего со што любо, а я с тобою буду» (375). Эта речь свидетельствует о хитрости князя, якобы желающего получить имущество убитого в Киеве брата Игоря, а на самом деле стремящегося найти повод не помогать Изяславу.

Уловка Святослава не достигает цели: посол не только передает киевскому князю его речь, но и сообщает о его переговорах с Юрием. При этом он приводит слова последнего, произнесенные в ответ на посольство Святослава, которые летописец ранее не поместил: «Како хощю не въ правду ити? Сыновець мои Зяславъ на мя пришедъ волость мою повоевалъ и пожеглъ и еще и сына моего выгналъ из Руськои земли и волости ему не далъ и соромъ на мя возложилъ. А любо

соромъ сложю и земли своеи мьщю, любо честь свою налезу, пакы ли а голову свою сложю» (375—376). Не случайно эта речь приведена не в момент ее произнесения, а значительно позже: она не имеет существенного сюжетного значения, потому что читателю уже известно о неколебимости решения Юрия выступить в поход. Но привести ее летописцу было необходимо, чтобы подчеркнуть побуждения Юрия, обиженного Изяславом и желающего восстановить свою честь.

Посольство Юрия и Святослава к Владимиру и Изяславу Давидовичам с призывом идти против Изяслава Мстиславича не увенчалось успехом. Князья Давидовичи сослались на крестное целование, данное киевскому князю, но, между прочим, припомнили Юрию, что он не помог им, как обещал, когда Изяслав напал на их земли и сжег города. И, хотя они добавили, что «душею не можеве играти» (377), имея в виду данную клятву, читателю ясно, что руководило ими не только чувство долга, но и обида на Юрия. Таким образом, ряд посольских речей служит мотивации событий, раскрывая перед читателем все хитросплетения княжеских отношений и представляя личности персонажей.

Речь, переданная послами Юрия Изяславу, в основном иллюстративная: князь перечисляет беды, принесенные ему противником («се, брате, на мя еси приходил, и землю повоевалъ, и старѣишиньство с мене снялъ»), но затем содержит просьбу отдать Ростиславу Переяславль, чтобы предотвратить начинающуюся усобицу: «Ныне же, брате и сыну, Рускыя дѣля земля и християнъ дѣля не пролѣиве крови христьянскы, но даи ми Переяславль, атъ посажу сына своего у Переяславли, а ты сѣди царьствуя в Киевѣ. Не хощеши ли того створити, за всимъ Богъ» (380). Юрий выступает в роли миротворца, желающего восстановить справедливость, при этом не претендуя на Киевское княжество.

Последняя из посольских речей во время сбора войск, обращенная Изяславом к брату Ростиславу и содержащая просьбу о помощи, имеет сюжетное значение: Ростислав в ответ приводит своих воинов.

Сюжетную роль и одновременно функцию детализации повествования выполняют речи бояр и князей, обращенные к Изяславу, которые приведены в двух эпизодах во время военных действий. На первом совете с союзниками, в ходе которого решался вопрос о переправе через Трубеж навстречу войску Юрия, часть дружины и бояр говорила: «Княже, не ѣзди по немъ. Отъяти перешелъ земли а трудился, а сдѣ пришедъ не успѣлъ ничтоже, а то уже поворотися прочь, а на ночь отидеть, а ты, княже, не ѣзди по немъ» (380—381). Другие же советовали вступить в бой. Изяслав выбрал битву, несмотря на аргументы, приведенные противниками этого решения.

Во втором случае мнения князей-союзников Изяслава вновь разделились: одни советовали отпустить Юрия к обозам и не преследовать его, другие же требовали идти на врага. Изяслав вновь выбрал битву, в которой потерпел поражение. В данном случае речи княжеских советников непосредственно готовят кульминацию событий, создавая дополнительное напряжение в сюжетном развитии, поскольку дважды ставят героя в ситуацию выбора.

Сюжетное значение имеют и речи второстепенных персонажей. Пленный половец сообщает Изяславу о плане Юрия раньше него подойти к Переяславлю, поэтому киевский князь срочно посылает вперед младших князей и войско черных клобуков. Святослав Ольгович говорит Юрию: «Брате, то намъ ворогъ всимъ Изяславъ. Брата нашего убилъ» (376), побуждая союзника к активным действиям, и в тот же день Юрий выступает с войском.

Благодаря передаче многообразных речей автор достигает последовательности и обоснованности развития действия. Те же черты заметны в центральном эпизоде — рассказе собственно о военных событиях. Передвижение войск, возникавшие перестрелки описываются с подробностями и мотивирующими деталями. Пространно описана решающая битва: показана расстановка сил, само сражение и бегство дружин князей-союзников Изяслава. В описании боя использована формула «и бысть сѣча зла», в сцене разгрома войска-формула судьбы побежденных «и многы избиша, а другия руками изоимаша» (382).

В последней части описывается судьба победителей и побежденных: Юрий вошел в Переяславль, а затем в Киев, откуда вынужден был уйти Изяслав, вернувшийся в свой город «сам третии» «месяца августа в 23 день» (383).

Окончательно судьбу Изяслава и исход событий решил диалог князя с киевлянами, в котором он спрашивал, будут ли горожане сражаться за него и его союзников. Жители Киева ответили ему пространной речью, в которой соединяются иллюстративные и сюжетные элементы: «Господина наю князя, не погубите нас до конца. Се ныне отци наши и братья наша и сынови наши на полку ови изоимани, а друзии избьени, и оружие снято, а ныне ать не возмуть насъ на полонъ. Поедита въ свои волости, а вы вѣдаета, оже намъ с Гюргемъ не ужити. Аже по сихъ днехъ где узримъ стягы ваю, ту мы готовы ваю есмы» (383). Перечисляя последствия поражения, уже известные Изяславу и читателю, киевляне мотивируют ими свой отказ сражаться за князя, обещая ему помощь в дальнейшем. Речь их определяет развязку сюжета — уход Изяслава из Киева и вокняжение Юрия.

На протяжении всей повести речи способствуют сюжетному развитию и ярко характеризуют персонажей, объясняя причины их поступков, не лежащие на поверхности, связанные с предыдущими событиями и княжескими отношениями.

Каждый из героев предстает перед читателями со своими характерными качествами. Изяслав доверчив и даже легковерен, часто неспособен предвидеть развитие событий, обидчив, склонен в гневе поступать необдуманно. Юрий рисуется человеком чести, не прощающим обид и отстаивающим права своего сына. Ростислав Юрьевич — молодой, но дипломатичный князь, способный принимать и выполнять решения. Поведением эпизодических персонажей чаще всего руководят либо корыстные побуждения, либо верность данной сюзерену клятве.

Повесть, вошедшая в Ипатьевскую летопись, написана современником и свидетелем событий, киевлянином, явно стремившимся предельно подробно передать их ход[5]. При этом автор не выказывает определенных династических пристрастий, достаточно объективно характеризуя князей через их поступки и речи.

Аналогичная повесть в Лаврентьевской летописи по содержанию повторяет южнорусскую, но по литературным особенностям резко отличается от нее. В ней отсутствуют не только детальное описание хода событий, но и значительное количество диалогов и реплик, мотивирующих происходящее. Начало распре, согласно версии летописца, положили козни дьявола, который заставил бояр Изяслава клеветать на Ростислава. По этой причине становятся ненужными речи, которые в Ипатьевской летописи произносили Изяслав, обвиняющий Ростислава в измене, и Ростислав, пытающийся оправдаться. Только в дальнейшем автор начинает мотивировать события побуждениями персонажей: битва становится неизбежной, когда Изяслав узнает, что Юрий привел против него дружины не только своих сыновей, но и половцев. Его обида на Юрия оказывается двигателем дальнейших событий.

В повести по Лаврентьевской летописи в три раза меньше речей персонажей, чем в аналогичной киевской (9 вместо 32), причем все речи первой есть во второй. Некоторые из них совпадают почти полностью, как, например, речь Юрия, узнавшего об изгнании Ростислава. Другие одинаковы по смыслу, но в Ипатьевской летописи более развернуты. Такова речь киевлян, клевещущих на Ростислава: в южной повести она содержит перечисление тех несчастий, которые принесет городу и его князю выполнение коварного замысла. Совпадающие речи носят сюжетный характер: передают намерения

персонажей, воплощающиеся затем в развитии действия, и в то же время характеризуют героев, в первую очередь Изяслава, который предстает перед читателем как легковерный, действующий под влиянием чувств человек. Несмотря на требование киевлян примириться с Юрием и уговоры епископа, Изяслав стоит на своем, утверждая право в битве отстаивать земли: «Добылъ есмъ головою своею Кыева и Переяславля» (Лавр. лет., 322[6]; Ипат. лет., 380). Сюжетна и речь Юрия, дальновидного воина, предлагающего союзникам идти прежде всего на Переяславль, рассчитывая опередить войска противника.

Исключение составляет реплика епископа Евфимия, уговаривавшего Изяслава примириться с Юрием, обещавшего ему награду от Бога и избавление земли от беды. Эта речь не имеет сюжетного значения, поскольку князь не слушает совета духовного наставника. Она помогает подчеркнуть твердость намерения Изяслава отстоять свою власть в Киеве. В то же время в речи епископа содержится продолжение мысли о дьявольском происхождении княжеских распрей. Киевский князь оказывается в характерной для летописного повествования ситуации выбора: епископ рекомендует ему путь Божий, но Изяслав отвергает его, поддерживая тем самым дьявольский замысел, вследствие чего терпит поражение.

Таким образом, владимиро-суздальский летописец избрал для повествования только тот тип прямой речи, который традиционно был непосредственно связан с сюжетным построением текста и воплощением религиозно-символической идеи. Полностью отсутствуют посольские речи, игравшие важную роль в точной передаче хода событий и попутно характеризовавшие действующих лиц в Ипатьевской летописи, поэтому личности героев намечены отдельными штрихами: в Изяславе главными оказываются доверчивость и властолюбие, в Юрии — стремление восстановить справедливость и уверенность опытного полководца. Практически не раскрыты образы второстепенных персонажей, союзников Изяслава и Юрия. Реплика Святослава Всеволодовича и Святослава Ольговича сохранена в тексте и говорит об их сочувствии и готовности помогать брату Юрию. История же переговоров Святослава Ольговича с Изяславом в повести отсутствует, соответственно исчезла характеристика князя как коварного и корыстного человека. Нет речей и соответственно характеристики князей Давидовичей. Летописца интересовал главным образом ход событий, изначально имевших религиозно-символическую мотивировку, действующие лица в которых выступали преимущественно как статисты.

Все речи персонажей сосредоточены в первой части повести, поэтому ход событий в ней мотивирован и последователен. Описание битвы характерно для владимирской традиции: оно кратко и отмечает лишь основные этапы сражения. Упоминаются позиции, с которых выступали противники, описательно названо время начала битвы («яко солнцю заходящю» —322), в описании сражения использованы те же две формулы, что и в Ипатьевской летописи.

Третья часть лаконично и точно сообщает о продвижениях войск побежденных и победителей и вокняжении Юрия в Киеве и Ростислава в Переяславле. Герои в последних двух частях не характеризуются, но в их судьбах получает завершение провиденциальный мотив: князь, последовавший дьявольскому умыслу, наказан поражением, а Юрий, чей сын пострадал невинно, приходит в Переяславль, а затем в Киев, «хваля и славя Бога» (322), причем эти слова сопровождают сообщения о приходе князя в оба города.

Повествование, как и в аналогичном тексте Ипатьевской летописи, слагается из цепи эпизодов, но явно относится к информативному типу. Рассказ о событиях заменяется краткими сообщениями, главные герои лишаются многих важных черт, облик их маловыразителен, изображение битвы дано в сочетании воинских формул и отдельных конкретных деталей. Благодаря религиозно-символическим мотивировкам событий особенно ясно выступает дидактический замысел летописца и его несомненная симпатия к Юрию, князю Владимиро-Суздальской земли, где составлялась эта часть летописи.

В более поздних летописях обнаруживаются новые черты по сравнению с двумя древнейшими текстами. В Московском своде конца XV в. текст повести ориентирован на вариант Лаврентьевской летописи, внесены лишь отдельные изменения, причем сокращения преобладают над вставками. Дополнение обнаруживается лишь в речи Изяслава и внесено оно, очевидно, с целью подчеркнуть причину нежелания князя мириться с Юрием. В Лаврентьевской летописи князь говорил: «Добылъ есмь головою своею Кыева и Переяславля» (322), в тексте Московского свода добавлено: «а ныне ли ми ихъ отступитися?» (66)[7].

Сокращения коснулись прежде всего начала повести. Редактор опустил слова о том, что клевета киевлян на Ростислава была вызвана дьявольским наущением. Вероятно, летописцу религиозно-символическая мотивировка показалась излишней, поскольку в повести оставалось объяснение дальнейших событий умыслом «злых людей».

В описании битвы сняты рассказ о бегстве полков с поля боя и формула судьбы побежденных. В этом, видимо, сказалось стремление избежать излишних подробностей.

Проведенная работа сделала текст более сдержанным и объективным, что в целом соответствовало манере московских летописцев этой эпохи.

Вариант Тверского сборника также сходен с вошедшим в Лаврентьевскую летопись, но изменения здесь довольно значительны. Редактор дал повести название: «О брани Юриевѣ съ Изяславомъ». Начинается она оригинальным вступлением — рассуждением о дьявольских кознях, заставляющих злых людей подстрекать князей к междоусобным битвам: «Въ то же время Юрий прииде обычаемъ таковымъ: злыи человѣци, диаволомь подгнѣщаеми, яко огнь сѣно зжагаютъ, тако и сии, въздвигнувши вражду въ государехъ ихъ, въ грѣхъ и срамъ въводять, а сами погыбаютъ злѣ, якоже речено в писаниихь: злии злѣ погыбоша» (213)[8](ср. Пс 33:22). Летописец, варьируя многократно встречавшееся в летописях объяснение междоусобных войн дьявольскими кознями, дает резкую оценку зачинщикам усобиц с помощью яркого сравнения и библейской аллюзии.

Завязка действия — наветы бояр и изгнание Изяславом Ростислава — переданы более кратко, чем в ранней повести. Сокращение достигается отсечением части прямой речи, в которой сохранено только главное обвинение, выдвинутое против Ростислава: «хотѣлъ сѣсти вь Киевѣ» (213); более кратким определением действий Изяслава, наделенным в то же время отсутствующей в раннем тексте отрицательной оценкой: «ограби Ростислава» (213)(в Лаврентьевской летописи — «отима у него имѣнье и оружье и конѣ и дружину его исковавъ расточи» — 320).

Речь Юрия по приезде сына расширена дополнительной репликой: горестно вопрошая, ужели ему и его детям нет части в Русской земле, он добавляет: «или не отецъ мнѣ былъ князь великий Владимир Манамахъ?» (213). Дальше автор последовательно сократил повествовательные элементы, снял переговоры Изяслава с киевлянами, говоря об их нежелании помогать князю. Сокращена до одной реплики речь епископа Евфимия. Сохранена в полном объеме только речь Изяслава о его обиде на Юрия за то, что тот привел Ольговичей и половцев, и так же, как в Московском летописном своде конца XV в., распространяется слегка видоизмененная реплика в ответ на слова Евфимия: «*добыли есми своимь потомь* Киева и Переяславля, **а нынѣ ли ми ся отступити**?» (214). В таком виде эта реплика более определенно выражает мысли героя и обосновывает его намерение биться с Юрием.

Все описание битвы сведено к двум формулам: начала боя, вариант которой был и в древней редакции, и введенной автором Тверско-

го свода формуле Божьей помощи. В последней части все сообщения тоже сокращены, но появляется новый элемент: чудо у некоего неизвестного «града высока», у которого были побиты половцы, шедшие с Юрием. Автор поясняет: «бѢ же то не градъ, но село святыа Богородица Печерскаа, а града николи же не бывало» (214). Можно предполагать, что этот эпизод помогает летописцу, в целом сочувствующему Юрию, выразить свое несогласие с приглашением половцев против русского же князя.

Таким образом, летописец, перерабатывая древний текст, изымает детали, мало интересные для его современников, придавая в то же время рассказу ярко выраженный дидактический характер за счет введения рассуждения в начале и чуда в конце повествования.

В передаче событий Никоновской летописью также заметны новые черты. Как и в редакции Московского летописного свода, в начале повести снята религиозно-символическая мотивировка событий умыслом дьявола, замененная оценкой летописцем клеветников: «злии человѣци» (179)[9].

В дальнейшем переработка повести приобретает определенную направленность. Во-первых, автор стремится четко выявлять связь событий. Об этом говорят два эпизода. В рассказе о сборе войск Юрием летописец передает самому князю реплику, ранее приписанную летописцами Святославу Всеволодовичу и Святославу Ольговичу, с призывом идти на Изяслава — убийцу Игоря Ольговича. Если в древней редакции повести приход этих князей на помощь Юрию не был мотивирован его призывом, то редактор Никоновской летописи объясняет появление у Юрия союзников его речью о том, что Изяслав враг им всем, в первую очередь Ольговичам.

Для того чтобы подчеркнуть могущество войска Юрия и объяснить дальнейшую остановку в пути на месяц в ожидании союзных половцев, автор добавляет: «И сице совокупившеся послаша по половци, и по угры, и по чяхи, и по ляхи…» (180).

Эпизод, в котором автор меняет последовательность фрагментов, — рассказ о том, как Изяслав принял весть о выступлении Юрия и собирал союзников. В Лаврентьевской летописи он помещен после повествования о передвижении войск Юрия и перестрелке между ними и засадой брата Изяслава Владимира. В Никоновской летописи сообщения о передвижении войск и сборе союзников Изяславом перенесены и стоят вслед за фрагментом, рассказывающим о решении Изяслава биться с Юрием. Редактор дважды упоминает о том, что Юрий с союзниками ожидали «покорениа» от Изяслава: сначала у Белой Вежи, куда должны были подойти половцы,

а потом у Переяславля, но он «ни единаго слова не даде им» (180) (фраза повторена в обеих ситуациях). Затем помещены слова Изяслава, пересказывающие реплику, данную в древней редакции, о готовности мириться с Юрием, если бы он не взял в союзники Ольговичей и половцев. Вслед за этим автор рассуждает о том, что Изяслав надеялся на свою силу, «а помощь отъ Бога есть» (180), и далее приводит библейские цитаты, подтверждающие эту мысль: «егоже хощетъ, смиряеть, а егоже хощеть, высить, возставляетъ отъ земля нища, и отъ гноища воздвизаетъ убога, посадитъ его съ силными людми и на престолѣ славы наслѣдствуя его; смиреннымь бо благодать даеть Господь Богъ, гордымъ же противляется» (180)(ср.: 1Цар.2:7,8; Пс.112:7, 146:6, Иак. 4:6 или 1 Петра 5:5). Таким образом, дальнейший ход событий мотивируется упорным нежеланием закончить дело миром, выраженным словами Изяслава, и предсказывается авторским отступлением, при этом киевский князь представлен гордым своей силой.

Внесены изменения и в повествование о подготовке войска в Переяславле. Редактор приводит не одну, а две речи епископа Евфимия Переяславского к Изяславу, в разных вариантах передающие мысль о необходимости примирения с Юрием. Первая из реплик заменяет собой слова киевлян в Лаврентьевской летописи, которые говорили о нежелании вступать в битву с Юрием и уговаривали мириться. В Никоновской летописи реплику киевлян автор опускает, поскольку ранее уже было сказано о приходе Изяслава в Переяславль, а возможно, и потому, что в своде, связанном с централизованной великокняжеской властью, редактору казалось неуместным ссылаться на мнение горожан. Роль же епископа как духовного наставника в XVI в. осознавалась как непреложная. Двукратное обращение епископа к князю создавало дополнительное сюжетное напряжение и подчеркивало гордость и нежелание мириться Изяслава. Примечательно, что после второй речи епископа автор распространил реплику Изяслава: «добылъ есми великое княжение Киевское и Переаславское великимъ трудомъ и потомъ» словами: «а нынѣ ми ся велите оставити таковыа державы» (180), а затем комментирует ее: «Еуфимей же епископъ Переаславский глаголаше ему о любви и о мирѣ, а не о оставлении великого княжениа Киевскаго» (180). Такое дополнение текста ранней летописи служит более детальной характеристике героя и выражению позиции летописца-редактора.

Все существенные изменения, внесенные в текст повести, таким образом, направлены на мотивировку сюжетных ходов, придание

прагматической последовательности повествованию, создание образов князей и четкое выражение взгляда летописца на события.

Второе направление работы редактора — приспособление стиля к нормам эпохи. Так, в абсолютном большинстве случаев князья именуются по отцу, а Юрий даже с прозвищем «Мономашь». Кроме этого, повествование тяготеет к распространению, детализации. В этом отношении очень характерен эпизод изгнания Ростислава. В Лаврентьевской летописи он краток и передает лишь основные действия персонажей. В Никоновской летописи изложение тех же событий гораздо более пространно.

Лаврентьевская летопись	Никоновская летопись
«Изяславъ же послушавъ ихъ, отъима у него имѣнье и оружье и конѣ и дружину его исковавъ расточи, а Ростислава всади в ладью толико самого ли четверта пусти и къ отцю»(320).	«**Князь велики же Киевский** Изяславъ Мстиславичь **оскорбися зѣло, и советовавъ з бояры своими,** и отъя отъ него **грады вся, и власти, и богатство,** и имѣние и оружие и кони, **а бояре его и слуги его переимавъ всѣхъ, и овѣхъ скова оковы желѣзными, и въ темницахъ каменныхъ затвори и стражие крѣпци пристави, овѣхъ же, по инымъ градомъ разведъ, въ темницахъ затвори; а князя** Ростислава **Юрьевичя ограби,** и всади въ лодью, и посла ко отцу **его въ Суждаль къ великому князю Юрью Владимеричю Маномашу** токмо самого четверта» (179).

Редактор Никоновской летописи из краткого сообщения о событии создал пространную и выразительную картину расправы с мнимым предателем Ростиславом и его окружением за счет использования большого количества деталей, составляющих перечислительные ряды и оформленных яркими эпитетами. Этот фрагмент подчеркивает несправедливость Изяслава, которую не акцентировали предшествующие летописцы.

В результате изменений, внесенных в повествование, отчетливо проявляются симпатии летописца к Юрию и его сыну и осуждение Изяслава. Такая позиция редактора не случайна: ведь Юрий Владимирович был предком московских князей, а к их роду авторы XVI в. проявляли особое внимание.

Итак, в истории текста о событиях 1149 г. наблюдаем две основных разновидности воинской повести. Событийная характеризуется подробной передачей хода событий, детализацией, вниманием к историческим лицам, выражающимся в использовании большого количества речей героев, выполняющих сюжетную и характерологиче-

скую функции. Позиция редакторов проявляется через отдельные реплики, а также структурные изменения и распространение текста в позднем своде. К этой разновидности принадлежат редакции Ипатьевской и Никоновской летописи, разделенные значительным промежутком времени, но близкие по тем установкам, которые были у авторов. Первый из них ставил цель как можно подробнее передать ход современных ему событий и зафиксировать роль каждого из князей в них. В Никоновской летописи, самой далекой по времени от произошедших событий, проявились общие черты стиля, свойственные историческому повествованию эпохи: внимание к изображению исторических личностей, стремление к детализации, использование экспрессивных средств.

Информативная разновидность повести открыто дидактична, летописцы используют провиденциальную мотивировку событий, уделяют значительно меньшее внимание их ходу и изображению исторических персонажей. Не случайно изначальным образцом для всех вариантов этой разновидности послужило повествование Лаврентьевской летописи, авторы которой в целом не склонны были в подробностях изображать военные события, зато очень большое внимание уделяли нравственным урокам, которые можно извлечь из повествований о междоусобных войнах. Последующие редакторы прибегли к дополнительным объяснениям и ввели новые элементы в повествование, развивая дидактическую идею первоначального текста.

Примечания

[1] О типологии летописных воинских повестей см.: *Трофимова Н.В.* Древнерусская литература. Воинская повесть XI—XVII веков. М.: «Флинта»:«Наука», 2000. С. 10—12.

[2] *Лихачев Д.С.* Русский посольский обычай XI — XIII вв. // Лихачев Д.С. Исследования по древнерусской литературе. — Л.: «Наука», 1986. — С.140—153.

[3] Истоки русской беллетристики: Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе. — Л.: «Наука», 1970. С.55

[4] Здесь и далее текст цит. по изд.: Ипатьевская летопись/ ПСРЛ. — М.: «Языки русской культуры», 1998. — Т.2. — с указанием столбца в скобках

[5] Б.А. Рыбаков доказывал принадлежность данного текста «летописи Изяслава Мстиславича», написанной Петром Бориславичем. См., например: *Петр Бориславич.* Поиск автора «Слова о полку Игореве». — М.: «Молодая гвардия», 1991. — С.207—232.

[6] Здесь и далее текст цит. по изд.: Лаврентьевская летопись / ПСРЛ. — М.: «Языки русской культуры», 1997. — Т.1. — с указанием столбца в скобках

[7] Здесь и далее текст цит. по изд.: Московский летописный свод конца XV века / Русские летописи. — Рязань: «Узорочье», 2000. — Т.8. — с указанием страниц в скобках

[8] Здесь и далее текст цит. по изд.: Тверской сборник // ПСРЛ. — М.: «Языки русской культуры», 2000. — Т.15. — с указанием столбца в скобках

[9] Здесь и далее текст цит. по изд.: Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью / ПСРЛ.- М.: «Языки русской культуры», 2000. — Т.9. — с указанием страниц в скобках

А. А. Шайкин

ПЛОТЬ И ТЕЛО В ИХ СООТНОШЕНИЯХ С ДУШОЙ В РАННИХ ДРЕВНЕРУССКИХ ТЕКСТАХ

Интерес к ментальности древнерусского человека подогревается не всегда ясно осознаваемым стремлением опознать свои общности и отличия с предком. Поэтому отбор фактов, уж не говоря об их интерпретации, несомненно, окрашивается современным интересом. Иного пути у обозревателя, наверно, нет: позиции человека XI — начала XII веков нам доступны только с площадки нашего времени.

Для обследования означенных в заглавии понятий[1] надо бы взять все оригинальные тексты указанного периода, но жанр статьи требует ограничения. Мотивируем выбор следующих текстов: Изборник 1076 является своеобразной православной энциклопедией, Повесть временных лет — итог самосознания русской государственной жизни до рубежа XI — XII веков, Слово о законе и благодати митрополита Илариона — религиозно-идеологический манифест той же эпохи, Сказание о Борисе и Глебе — признанная вершина её агиографии.[2]

«Тело» и «плоть» в указанных текстах часто синонимичны, но есть и несомненные коннотативные их различия. Кроме того, и то, и другое понятие, составляя устойчивую оппозицию с понятиями «души», «неба», «божества», находятся с ними в непростых отношениях.

---

[1] Есть статья, рассматривающие указанные понятия на материале русского языка в его современном состоянии: Шмелев А.Д. Дух, душа и тело в свете данных русского языка // Зализняк Анна А., Левонтина И.Б., Шмелев А.Д. Ключевые идеи русской языковой картины мира. М., 2005. С. 133—152. В работе Т.И. Вендиной «Средневековый человек в зеркале старославянского языка» (М., 2002) присутствуют некоторые из интересующих нас понятий, но рассматриваются они на материале словарей, а не конкретных произведений; аспекты тела и плоти не вошли в поле обзора.

[2] Тексты цитируем по следующим изданиям: *Изборник* 1076 года. 2-е изд., под ред. А.М. Молдована. Т. I, М., 2009 (далее: Избор); *Повесть* временных лет.ч. 1. Текст и перевод / Подготовка текста Д.С. Лихачева и Б.А. Романова. Под ред. чл.-корр. АН СССР В.П. Адриановой-Перетц. М.; Л., 1950 (далее: ПВЛ); *Слово* о законе и благодати митрополита киевского Илариона // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. XI — XII века. СПб., 1997. С. 26—61 (далее Илар); Сказание о Борисе и Глебе // Там же. С. 328—351 (далее СкБГ). Сноски на эти издания по сокращенными их названиями даем в статье в скобках; для Избор. перед номером страницы даем номера листа и строк рукописи, приводящихся в издании).

Средневековый христианский человек ясно осознавал, что обречен на «скоро падоуюштюю плоть» (Избор. Л 10, 11—13. С. 175), плоть от века греховна, и «отъ плътьнааго грѣха» (Избор. Л. 210, 10—11. С. 575) уберечься очень трудно. Есть, конечно, и «малы нѣкыа и плътьскыя» грехи, и они «оудобь простимы» (Избор. Л. 208 об., 11—13 — Л. 209, 1. С. 572—573), но по существу плоть заслоняет человеку Бога: Бог всё строит на пользу нам, но «мы плътьнии не вѣмы» (Избор. Л. 50 об., 7—8. С. 256). Не ведаем потому, что у плотского человека ограниченные мыслительные возможности: «чьто ино мошьтьнъ еси помыслити плътьнъ сы» (Избор. Л. 55 об., 8—10. С. 266.), явно иронически вопрошает средневековый автор.

Плоть, точнее плотская похоть, — «источникъ безаконья и мятежь» (ПВЛ. С. 140), и потому следует «боротися съ врагъмь въ изнеможении плъти» (Избор. Л. 107, 3—4. С. 477). Плотолюбивые помыслы не только «тьлять … душу», но и «плоть осквьрняють» (Избор. Л. 75 об., 9—12. С. 306). «Отъ плътьскыихъ и любосластьныихъ вештии (вещей)» надлежит «бѣгати» (Избор. Л. 102, 5—7. С. 467). Во время Потопа погибала именно «плоть»: «наведе Богъ потопъ на землю, потопе всяка плоть» (ПВЛ. С. 64).

Однако ситуация не безнадежна: человек сам способен трансформировать плоть: «Исповѣданиемь» душевные «струпья» исцеляют и «врѣдъ бо плътьныи обавляемь врачьмь ицѣлѣеть» (Избор. Л. 242, 2—6. С. 639). Самый верный способ обуздать плоть — труд: «съпоноу»[3] плоти обретают «въ благыихъ троудѣхъ» (Избор. Л. 65 об. 7—8. С. 286); «толико троужаися елико мошти начьнеши въсхластити[4] плътьскыя похоти…» (Избор. Л. 67, 1—4. С. 289) и т. п.

Явление Бога в человеческой плоти изменило ситуацию: «Къ живущиимъ бо на земли человѣкомъ въ плоть одѣвься приде…» (Илар. С. 26). Плотскость, во-площенность осуществляется в акте непорочного зачатия: «не отлучивъся Отца, и ***въплотися*** отъ Дѣвицѣ чисты» (Илар. С. 34. Курсив наш. — АШ). Духовная сущность оплотнилась: «плоть приимъ, изиде, яко же и въниде» (Илар. С. 34). Воплощение Бога позволило создать «плоть съдушну[5], словесну же и умну», и это деяние осознается как новаторское: «не преже бывшю»[6] (ПВЛ. С. 78).

---

[3] Помеха, препятствие.

[4] Обуздать, укротить.

[5] Прилагательное ‘съдушьныи’ присутствует в Изборнике 1073 г. в значении «одушевленный». — См.: *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка по письменным памятникам. Т. 3. СПб., 1912. С. 700.

[6] Всё выражение является частью Символа веры при наставлении Владимира.

Но у Бога есть и своя особая плоть, ее обрел Иисус Христос после воскресения из мертвых: «въскресъ въ своей плоти, не видѣвши истлѣнья на небеса взиде» (ПВЛ. С. 78).

«Явитися человѣкомъ плотью» было необходимо для того, чтобы получить возможность «пострадати за Адамово преступленье» (ПВЛ. С. 70) и, в конечном счете, спасти человеческий род: «пострадавъ за ны плотию… съ собою въскрѣсив ны» (Илар. С. 26). Хотя плоть с самого начала специфическая, только человеку принадлежащая,[7] тем не менее, она не отгорожена от плоти вочеловечившегося Господа, плоти, спасающей людей: «нъ тако приимѣмъ плъть тоу яко же приникъше къ ребру Господню оусты своими и пиюште иж него; тако приимѣмъ плъть тоу и кръвь его» (Избор. Л. 261 об., 12—13 — Л. 262, 1—5. С. 678—679). Вслед за пророками, Иларион считает, что плоть может быть спасена: «явится слава Господня, и всяка плоть узрить спасение Бога нашего[8]» (Илар. С. 42).

Через таинство крещения человек начинает преодолевать свою земную плоть: в святой купели люди, осененные Святым Духом, становятся сынами Божьими («сынове Богу»), человек уже «не отъ кръве ни отъ похоти плотьскы, ни отъ похоти мужескы», но «отъ Бога родишася», через крещение и благие дела «человѣци плотьнии … причастници Христу бываютъ» (Илар. С. 32—34)[9]. Человек с Божьей помощью способен к самоочищению: «очистимъ собе, братья, от всякоя крови плотьскыя и душевныя» (ПВЛ. С. 155). Очищенная человеческая *плоть* становится жилищем Бога: «плъть свою жилиште Божие соуште» (Избор. Л. 120 об., 1—2. С. 504). Плоть способна преодолеть свою земную природу и проникнуть в духовно-небесную сферу. О людях, причисляемых к лику святых, говорится как о «въ плоти ангела быста» (ПВЛ. С. 93), ангелосущностные, они «плътьскы на земли пожила еста въ чловѣчьствѣ» (СкБГ. С. 348); отшельники, устранившиеся от мира сего и посвятившие себя Богу единому, именуются «плътьныи ангелы» (Избор. Л. 23, 3—6. С. 201). Сами же ангелы могут быть изображены не просто телесными, а поистине богатырской стати: «…и лядвия его припоясани златомъ чистомъ, и тѣло его, аки фарсисъ, и лице ему, аки молнья, и очи ему, яко свѣщи огненѣи,

[7] Видимо, слово «плътьныи» можно считать синонимом «человека», ср.: «плътьныи ангелы» — святые люди.
[8] Ср.: Ис 40, 4—5.
[9] Иларион использует новозаветные выражения: см.: Иоан 1, 12—13; Евр 3, 14.

и мышци ему плещи подобни мѣди чистѣ, и глагола его, аки народа многа»» (ПВЛ. С. 194).

Можно предположить, что плоть — это некая универсалия, тогда как тело индивидуализировано, плоть — всеобща, тело — чье-то. Когда речь идет о множестве, возможно выражение «плътьныи ангелы», но когда речь заходит об одном отдельно взятом ангеле, то говорится о «тѣлѣ его». Разумеется, указанное разграничение не абсолютно.[10]

Кроме того, в текстах присутствует малоразработанная идея бестелесности. В характеристике Троицы бестелесность подчеркивается только для Святого Духа: «Духъ Святый безъ времене и бес тѣла» (ПВЛ С. 77). Впрочем, и Святой Дух участвует в непорочном зачатии и, следовательно, также причастен к «воплощению». Бог явился людям *во плоти*, однако на Тайной вечери Иисус Христос вручает людям уже не *плоть* свою, а *тело*: «Се есть тѣло мое, ломимое за вы...» (ПВЛ С. 61). В формулах причастия обычно употребляется слово *тело*: «Таинамъ Божиямъ вѣроуи, тѣлоу и кръви его…» (Избор. Л. 44, 6—7. С. 243). Трепетное отношение распространяется и на тех, кто осуществляет таинство причащения, правда, означаются они сомнительным на современный слух выражением «дробители тела»: «Прозвутеры, иерея Христовы, прѣдъстателя таинѣи его, и дробителя тѣлоу его, всякою чьстью почьсти и съ страхъмь възираи на ня» (Избор. Л. 59, 7—12. С. 273). Новообращенным советуют отбросить сомнения и не задаваться вопросом, как хлеб может быть телом, а вино — кровью: «Невѣрьство же отъмѣтаи, не рьци, как хлѣбъ — тѣло и вино — кръвь…» (Избор. Л. 44, 11—13. С. 243).

В ходе причащения надлежит заботиться о чистоте рук своих, ибо руками «подъемлеши тѣло Христово» (Избор. Л. 253 об., 3—6. С. 662), и не осквернять уста, вкушающие тело Бога: «како тѣло Христово съмѣеши приятии скверньны оусты» (Избор. Л. 261 об., 9—11. С. 678).

У Илариона, передающего идею жертвенности Бога, присутствует понятие «тельца»: «сътвори Богъ гоститву и пиръ великъ тельцемь упитѣныим от вѣка, възлюбленыимъ Сыномъ своимъ Исусом Христомь, съзвавъ на едино веселие небесныа и земныа, съвокупивъ въ едино ангелы и человѣкы» (Илар. С. 30). В евангельской Притче о

[10] Так, например, в СкБГ русские определяются через свою телесность: «Тако же и въ молитвахъ вьсегда молитася о нась, да не придеть на ны зъло, и рана да не приступить къ телеси рабъ ваю» (СкБГ С. 348). Под «телеси рабъ ваю» имеются в виду тела соотечественников Бориса и Глеба. Впрочем, и здесь, хотя речь идет о множестве, но о множестве дискретном, состоящем из индивидуумов.

блудном сыне отец велит пожертвовать *тельца* для пира по случаю возвращения блудного сына[11], парафраз притчи «Словом о законе и благодати» подключается к традиции, отождествляющей и самого Христа с таким тельцом: параллелью к божественным персонажам у Илариона становятся фигуры Авраама и Исаака, т.е. отца, готового «закласть» своего любимого сына.[12]

Выше мы отмечали, что плоть может стать жилищем Бога, но когда та же идея обращена к отдельному человеку, то появляется слово *тело* (причем с интересной параллелью князя и Бога): как призывающие князя очищают свои «храмы», так «и ты, аще желаеши Бога своего в домъ тѣлесьныи въселити на свѣтъ жизни твоеи, очисти тѣло постъмь» (Избор. Л., 35 об., 1—5. С. 226). При некоторых условиях тело может стать «церковью телесной»: «Безълобие твори серьдцьмъ, а чистотоу тѣлъмь — то бо обое сътворить тя Божию церкъвь тѣлесьноую» (Избор. Л. 69 об., 8—11. С. 294).

Индивидуализируясь, плоть становится телом; вероятно, и душа может быть осмыслена как индивидуализация духа.[13] Именно душа вступает в диалектические отношения с телом.

С одной стороны, душа и тело находятся в антиномических отношениях, внимание к одному предполагает отрицание другого. Тот, кто любит свое тело, благодати Божией не получит, в «блудолюбное» тело «разоумъ Божии не въселяеться» (Избор. Л. 99 об., 4—8. С. 462). Поэтому «елико бо пакость тѣлу твориши, души благодѣть зиждеши[14]» (Избор. Л. 49, 12,13 — Л. 49об, 1. С. 253—254). Укрощение тела оказывается ощутимым движением к культуре, цивилизации, разумному устроению общества даже по отношению к дохристианским временам, что со всей очевидностью демонстрируется противопоставлением умеренных во всем полян телесной необузданности прочих славянских племен, живущих «звѣриньскимъ образомъ» (ПВЛ С. 14—15).

У Илариона антиномия души и тела сменяется дополнением одного другим: «Видѣ же, аще и не тѣломъ, нъ духомъ показаеть ти Господь вся си, о нихъже радуйся и веселися» (Илар. С. 50), а дополнение переходит в гармонию: «…вся помилуи, вся утѣши, вся обрадуи, ра-

[11] Лк 15, 22—24.
[12] См.: Илар. С. 28.
[13] В особых случаях дух может выступить в качестве души, если, например, это душа святого: «мученикъ буду Господу моему, а духъ мой прииметь Владыка»» (СкБГ С. 332).
[14] В общем виде это было сформулировано апостолом Павлом: «плоть желает противного духу, а дух — противного плоти» — Гал 5, 17.

дость творя имъ и тѣлесную и душевную!» (Илар. С. 56).То же встречаем и в летописи: княгиня Ольга в крещении «радовашеся душею и тѣломъ» (ПВЛ С. 44), Владимир, зрящий на крещающихся киевлян, «радовашеся душею и тѣлом»[15] (ПВЛ С. 85)

Сопряженная с телом душа нуждается в пище. «Изборник» советует: насыщая свое тело, часть трапезы отдели для души своей, ибо «та чьстьнѣиши тѣла есть» — (Избор. Л. 40 об., 4—8. С. 236). В то же время чрезмерно насыщающий утробу свою, испорченным дыханием своим прогоняет «святааго духа» (Избор. Л. 255. 9—12. С. 665). Согрешающий губит не только душу: в связи с таинством причастия возникает вопрос, как в свое оскверненное тело «тѣло Владычьне приимемъ»? (Избор. Л. 87, 4—6, 10—11. С. 437). Утаенные грехи и душу, и «тѣло оумаряють» (Избор. Л. 242, 9—10. С. 639), во лжи, пьянстве и блуде «душа погыбаеть и тѣло» (ПВЛ С. 157).

У души есть и особая пища — молитвы; подобно тому, как тело, «пиштя лишаемо», «отънемагаеть», так и душа, «молитвьныя сладости лишаема, на расслабление и оумьртвие оумьное приближаеться» (Избор. Л. 49 об., 7—13 — Л. 50, 1—2. С. 254—255). При этом «чистая душа» почти автоматически предполагает «тѣлеси худу» (ПВЛ. С. 154).

Дуализм человека признавали и язычники, но они давали свою трактовку двусоставности: «И створи дьяволъ человѣка, а Богь душю во нь вложи. Тѣм же, аще умреть человѣкъ, в землю идеть тѣло, а душа к Богу» (ПВЛ. С. 118). Христианский взгляд на посмертную судьбу волхва корректирует позицию язычников. Так, о волхве убитом князем Глебом сообщается: «Он же погибе тѣломь, и душею предавъся дьяволу» (ПВЛ С. 121). Христианин, разумеется, предает свою душу «в руцѣ Божии», а тело отдают земле (ПВЛ С. 126). Но не всякое тело переходит в прах земной, тела святых остаются нетленными. Так, об Ольге сказано: «Се бо вси человѣци прославляють, видяще лежащю в тѣлѣ на многа лѣта…» (ПВЛ С. 49); нетленным много лет пребывало тело Глеба: «Се же пречюдьно бысть и дивьно и памяти достойно; како и колико лѣтъ лежавъ тѣло святаго, то же не врежено пребысть, ни отъ коегоже плътоядьца, ни бѣаше почьрнѣло, яко же обычай имуть телеса мьртвыхъ, нъ свѣтьло и красьно и цѣло и благу воню имущю. Тако Богу съхранивъшю своего страстотьрпьца тѣло» (СкБГ С. 346). Более того, в некоторых случа-

[15] Единство формулы может предполагать единого автора для эпизодов с Ольгой и Владимиром.

ях не только души, но и тела способны сохраняться в небесной сфере. Так о Борисе и Глебе сообщается: «И съвкуплена тѣлома, паче же душама, у Въладыкы Всецесаря пребывающа в радости бесконечнѣй, во свѣтѣ неиздреченьнѣмь, подающа ицѣлебныя дары Русьстѣй земли» (ПВЛ С. 93).

Каждый из составов человека имеет свои органы. В храме надлежит смотреть и видеть «тѣлесьныима очима и доушевьныма» (Избор. Л. 55, 13 — Л. 55об., 1—2. С. 265—266); «очи сьрдьца» нужны, чтобы ощутить глубокое горе (СкБГ С. 332). Совесть — не только свойство души, но и тела: советуйся с «чистою съвѣстью тѣлесьною» (Избор. Л. 110, 10—11. С. 483). Духовная эманация способна отрываться от тела и присутствовать далеко за пределами своего носителя. Так, по одному из летописных утверждений, на Руси «тѣломъ апостоли не суть *сдѣ* были, но ученья ихъ аки трубы гласять по вселенѣй в церквахъ» (ПВЛ С. 59).

Тело значимо и само по себе, в частности, оно может становиться своеобразной характеристикой. Так, летописные обры были «тѣломъ велици и умомь горди» (ПВЛ С. 14). Контрастным маркером оказывается среднее тело, каковым обладал отрок, одолевший печенежина: «бѣ бо середний тѣломь» (ПВЛ С. 84). Однако «большое тело» сопряжено не только с отрицательными коннотациями, в некрологических характеристиках русских князей большое тело упоминается в коннотациях идеального: «Бѣ же Мьстиславъ дебелъ тѣломь» (ПВЛ С. 101), Изяслав «тѣломъ великъ, незлобивъ нравомъ» (ПВЛ С. 134).

Трогательно изображая страдания тела, книжник XI века создает художественный образ в духе будущего Даниила Заточника: ты, сидящий зимой в теплом доме и без боязни обнажающийся, вспомни об убогих, «како клячять надъ малъмь огньцьмь, съкърчивъшеся, большу же бѣдоу очима оть дыма имоуште, роуцѣ же тъкмо сьгрѣвающе, плешти же и вьсе тѣло морозъмь измьрзъше»[16] (Избор. Л. 42 об., 5—13. С. 240). Телесные страдания изображает летописец, рассказывая об угоняемых половцами в плен: «стражюще, печални, мучими, зимою оцѣпляеми, *въ* алчи и в жажи и в бѣдѣ, опустнѣвше лици, почернѣвше телесы; незнаемою страною, языкомъ испаленым, нази ходяще и боси, ногы имуще сбодены терньем» (ПВЛ С. 147).

[16] Возможно, что Даниил Заточник, когда писал: «мене помяни, под единым платом лежаща и зимою умирающа, и каплями дождевыми, аки стрѣлами, сердце пронизающе» (БЛДР, Т. 4: XII век. СПб., 1997. С. 274), помнил строки «Изборника».

Тело требует заботы и внимания: «тѣло свое чисто съблюди…» (Избор. Л. 253, 10. С. 661); о «въздержаньи тѣла чиста» напоминал греческий патриарх новокрещенной Ольге (ПВЛ С. 44). Тело можно сравнить с ризой, и, подобно тому, как забота о ризе продлевает ее служение, а небрежение губит, так и тело, лишенное заботы, «изниеть», а потому, «потребоу даи телеси противу силѣ его» (Избор. Л. 237, 3—8. С. 629).

Борис, предчувствуя свою погибель, сокрушается о «о красотѣ и о доброте телесе своего» так, что «сльзами разливаашеся вьсь». Люди, видя скорбь Бориса, «плакаашеся о добродьнѣмь[17] тѣлѣ» его. (СкБГ С. 332). В ситуации смертельной опасности тело слабеет, «утьрпываеть», как это случается в мученических кончинах святых братьев: Борис «начать тѣлъмь утьрпывати», (СкГБ С. 330), Глеб «тѣлъмъ утьрпая» (СкГБ С. 340).

Убивая Бориса, пронзают «чьстьное и многомилостивое тѣло святаго», отрок Георгий, стремясь защитить Бориса, «вьржеся на тѣло блаженааго», он не хочет быть свидетелем того, как «красота тѣла» его господина «увядаеть» (СкБГ С. 336).

По смерти душа покидает не плоть, а тело: «душа изидеть от тѣла» (Избор. Л. 244 об., 4—6. С. 644). В редких случаях говорится, что по смерти тело покидает не душа, а дух: распятый на кресте, «испусти духъ Иисусъ» (ПВЛ С. 72); печерский монах Демьян, «сомжаривъ очи, предасть духъ в руцѣ Божии» (ПВЛ С. 126). Такое исключение делается, видимо, для высоких духовных сущностей.

Тело даже и без души несомненная ценность: встретив умершего, проводи его, ибо «тѣло его помиловавъ и гробу предавъ, помилованъ боудеши» (Избор. Л. 52 об. 1—4. С. 260; см. также: Л. 153 об., 6—9. С. 414)[18]. Борис сокрушается, что не смог хоронить «чьстьное… тѣло» отца, мертвое тело для него по-прежнему исполнено «красоты мужьства»(СкБГ С. 330), а тело самого Бориса, хранимое в церкви — «съкровище мъногоцѣньно» (СкБГ С. 348).

В останках предков в дохристианские времена видели охранную силу, о чем свидетельствует обычай выставления на межевых столбах

[17] Добродьдныи — происходящий из знатного рода, благородный. — Словарь древнерусского языка (XI — XIV): В 10 т. / Т. 3. М.: 1990. С. 12. В переводе в БЛДР опущено это значение: люди оплакивают «красоту телесную и духовную» Бориса (СкБГ С. 333).

[18] В том же наставлял Мономах в своем Поучении: «надъ мертвеця идѣте, яко вси мертвени есмы» (ПВЛ С. 158).

сосудов с прахом кремированных мертвецов (ПВЛ С. 15); несомненно, ритуальным было захоронение «на горѣ» Аскольда и Дира (ПВЛ С. 20), а затем и самого Олега (ПВЛ С. 30), предавшего их смерти: на горе хоронили сакральных персонажей.[19] О том, что даже могильный прах человека сохранял связь с его бессмертной сущностью, свидетельствует инициатива Ярослава, приказавшего в 1044 г. окрестить останки своих предков, Ярополка и Олега Святославичей, и захоронить их в церкви Святой Богородицы (ПВЛ С. 104).

Мертвое тело святого не трогают даже звери-«плътоядьцы», оно не чернеет, как это свойственно «телесамъ мьртвыхъ», оно продолжает быть «свѣтьло и красьно и цѣло и благу воню имущю» (СкБГ С. 346). Однако оно не сразу открывается людям: «И не вѣдяху мнози ту лежащю святою страстотьрпьцю телесу.» (СкБГ С. 346).

Святые проницают границу того и этого света, телом они могут покинуть мир, «идеже пожила еста въ тели» (СкБГ С. 348), но «нъ благодатию жива еста»: Борис и Глеб откликаются на призыв брата, «молитвою помозѣта ми!» (СкБГ С. 344)[20].

Некрологический портрет и вовсе размывает границу миров, и мертвый описывается в своей телесной красоте: «Тѣлъмь бяше красьнъ, высокъ, лицьмь круглъмь, плечи велицѣ, тънъкъ въ чресла, очима добраама, веселъ лицьмь, борода мала и усь — младъ бо бѣ еще. Свѣтяся цесарьскы, крѣпъкъ тѣлъмь, вьсячьскы украшенъ акы цвѣтъ цвьтый въ уности своей, в ратьхъ хръбъръ, въ съвѣтѣхъ мудръ и разумьнъ при вьсемь и благодать Божия цвьтяаше на немь» (СкБГ С. 350)

Сознание древнерусского человека, по текстам XI — начала XII вв., не отступало перед очевидными апориями и находило из них выходы. Разумеется, выходы эти подсказывались традицией иудеохристианской религии, древнерусские книжники усваивали уроки так, что они становились их собственным знанием.

Важнейшая апория: плоть и дух. Бытийствуя во плоти, человек находил в себе присутствие иной субстанции, которая противоречила требованиям плоти, ограничивала их. Казалось бы, примирение невозможно: «елико бо пакость тѣлу твориши, души благодѣть зиждеши»[21]. Но оказывается, трудами на пределе возможностей человек

[19] *Русанова И.П., Тимощук Б.А.* Языческие святилища древних славян. — М., 1993. С. 68.
[20] А позже в телах, видимых простым человеческим глазом, они спешат на помощь «сроднику своему князю Александру», упоминаются даже «чървленые» одежды. — Житие Александра Невского // Библиотека литературы Древней Руси. Т.5. XIII век. СПб.: 1997. С. 360.
[21] Ссылки на издания и страницы этого и нижеследующих текстов приводились выше.

может обуздать, «въсхластити плътьскыя похоти…», «исповѣданиемь» «врѣдъ бо плътьныи» исцеляют. Противопоставленность элементов не безусловна; божественным усилием противоречие было преодолено: возникла «плоть съдушна, словесна же и умна». Между божественной и человеческой плотью размываются границы в таинстве причащения: «приимѣмъ плъть тоу и кръвь его». Более того, через крещение человек перестает быть капризом «похоти плотьскы», но становится существом «отъ Бога родишася». И вот уже человек способен обратить свою плоть в «жилиште Божие». В таком понятии как «плътьныи ангелы» межа между духом и плотью исчезает вовсе.

При оговорках, приведенных выше, «тело» можно считать индивидуализацией понятия «плоти», а «душу» — индивидуализацией понятия «духа». Идея двусоставности человека не была чужда уже древнерусским волхвам, с христианскими коррективами она была усвоена и книжками Руси. Тело и душа не только соперничают друг с другом, но способны к гармоническим отношениям: у них могут быть общие радости — «радовашеся душею и тѣлом», и общие печали — грехи «оумаряють» не только душу, но и тело.

Душа, как будто, не столь уж бестелесна: кроме специфической «пишти» — молитв, душе потребна и пища обычная: «насыштяяи тѣло свое, дажь чясть отъ тряпезы ты твоея души своеи» (Избор. Л. 40 об., 4—8. С. 236). С другой стороны, не всякое тело подлежит тлению: тела святых сохраняются и даже поднимаются на небеса, как это было с телами Бориса и Глеба; в теле они могут впоследствии являться на земле.

О теле надлежит заботиться, держать в чистоте. Тело страдает, «надъ малъмь огньцьмь, съкърчивъшеся» и «морозъмь измьрзъше». Смерть приходит, когда пронзают тело. Наконец, как мы указывали, в некрологическом портрете мертвое тело описывается как живое и прекрасное.

Нашей целью было представить материал в его, так сказать, ментальном аспекте. Следующим этапом может стать изучение означенных понятий в структуре отдельных произведений.

А. Н. Ужанков

К ИНТЕРПРЕТАЦИИ АВТОРСКОЙ ИДЕИ «СЛОВА О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»

«Бог гордым противится, а смиренным дает благодать.»
(Ап. Павел, 1 посл.,гл.5,5)

...Всемилостивый Господь Богъ гордымъ противиться и светы (планы, замыслы) ихъ раздруши...»
(«Ипатьевская летопись» под 1184 г.)

Полностью разделяю мнение известного медиевиста Рикардо Пиккио: «Если мы действительно сможем поместить «Слово о полку Игореве» в его естественный религиозный контекст, мы будем способствовать преодолению вековых предубеждений»[1]. Под вековыми предубеждениями следует понимать мнения о «Слове» как языческом произведении, или же подделке XVIII века.

Ведущей темой всей древнерусской литературы была тема спасения души человека. Она пронизывает Новый Завет и находит воплощение во многих (если не во всех) евангельских притчах, но наиболее известная из них — притча о блудном сыне (Лука,15;11—32).

Своеобразной ее интерпретацией предстает и «Слово о полку Игореве». Но чтобы предпринять герменевтическое толкование этого остающегося до сих пор загадочным древнерусского творения, нужно отыскать ключи к раскрытию многочисленных авторских загадок «Слова».

Рассмотрим первую из них.

Когда было написано «Слово о полку Игореве»?

Время написания древнерусского произведения позволяет правильно определить его *идею*. Только ли «суть поэмы — призыв русских князей к единению как раз перед нашествием собственно монгольских полчищ», — как полагал Карл Маркс[2] и как вторят ему многие учебники?

Исходя из этого утверждения К. Маркса, можно подумать, что русские князья уже знали или догадывались о будущем монголо-татарском нашествии, и они, а не автор, призывали самих себя к единению …

Обратимся к самому произведению.

При датировке «Слова о полку Игореве» исследователи исходили из посыла (по умолчанию), что «внутреннее время», т.е. «художественное время» произведения, неукоснительно совпадает со временем реальным, т.е. «внешним», когда работал сам автор. «Слово о полку Игореве», таким образом, воспринимали, чуть ли не как репортаж, во всяком случае, как произведение, написанное «по горячим следам»: или после бегства князя Игоря из плена (1185 г.); или после возвращения Владимира Игоревича с Кончаковной и ребенком (1187 г.) на Русь. Правда, высказывалось мнение, что «Слово» могло быть написано и немногим позднее, но еще при жизни основных участников похода — Святославичей — Игоря и Всеволода, т.е. до 1196 г., года смерти Всеволода, умершего раньше брата; или же после смерти в 1198 г. Ярослава Черниговского, к которому «Слово» относилось явно недоброжелательно и т.д.[3].

Как мне представляется, выявить время работы автора над произведением помогают авторские экскурсы за пределы 1185 года — «внутреннего» времени произведения — в современное ему «внешнее» время. Попросту говоря, необходимо определить круг событий, отразившихся в «Слове», но произошедших уже после похода Игоря Святославича в 1185 году.

Верхняя граница знаний автора выявляется довольно легко, уже в самом начале «Слова»: «Почнем же, братие, повесть сию от стараго Владимера до *нынешняго Игоря…*»

Поскольку герой «Слова» Игорь Святославич умер 29 декабря 1201 года, то, стало быть, произведение написано до этой даты, ибо Игорь назван «нынешим» князем, т.е. еще живым.

А далее мы сталкиваемся с целым рядом художественных отражений событий, выходящих за рамки 1185 г.

Так, в диалоге Гзака и Кончака содержится явный намек на потерю половцами «сокольца и красной девицы», т.е. на возвращение из плена Владимира Игоревича и Кончаковны в 1187 г.

Во «сне Святослава», как его тонко интерпретировала Н.С. Демкова, чувствуется знание автором о смерти Киевского князя 27 июля 1194 г. О том же говорят и авторские слова: «Того стараго Владимира нельзе бе пригвоздити къ горамъ Киевьскымъ: сего бо ныне сташа стязи Рюриковы, а друзии — Давидовы».

Рюрик Ростиславич стал киевским князем после смерти Святослава в июле 1194 г. и правил Русской землей со своим братом Давыдом по лето 1201 г. При жизни Святослава следовало бы говорить о другом дуумвирате — Рюрика и Святослава[4].

Б. А. Рыбаков обратил внимание, как на датирующий признак, на поход Всеволода Большое Гнездо в 1183 г. на Волгу во фразе: «Великый княже Всеволоде!.. Ты бо можеши Волгу веслы раскропити», но оставил без внимания ее продолжение, «а Дон шеломы выльяти». Поход Всеволода Суздальского на Дон состоялся в 1198 г. (Лавр. лет. 1199), возвратился он 6 июня в субботу.

Странной кажется фраза в конце «Слова»: «Игореви князю Бог путь кажет из земли Половецкой на землю Рускую, к отню злату столу». «Слово» заканчивается тем, что «Игорь едетъ по Боричеву къ Святей Богородици Пирогощей», но это — не «отчий престол».

По Ипатьевской летописи Игорь бежит в Путивль, где его ожидала жена, а затем в Новгород-Северский. Но и это — не «отчий престол».

Фраза станет понятной, если учесть основную идею произведения — наказание князя Игоря за гордыню и его прощение после покаяния. По смерти Ярослава Всеволодовича в 1198 г. Господь посылает Игорю, по его смирению, отцов Черниговский престол.

И, наконец, Роман Галицкий, упоминаемый в «Слове» как покоритель половцев, не мог ходить на них ранее 1198 г. (по Н. Ф. Котляру) или 1200—1201 гг. по Н. Г. Бережкову и М. С. Грушевскому[5].

Таким образом, в «Слове о полку Игореве» отразились события, современные автору вплоть до 1199—1200 гг.

Следовательно, можно заключить, что «Слово» было написано между 1200 — летом 1201 гг. Тогда открывается и еще один смысл произведения. На него указывают экскурсы автора в прошлое, столетней давности, и современные ему события: от начала вражды в 1078 г. двух княжеских ветвей — Ольговичей (князей черниговских) и Мономаховичей (князей переяславльских и киевских) — и ее окончания в 1198 г., когда произошло примирение главы Мономаховичей — Рюрика Ростиславича Киевского и главы Ольговичей — Игоря Святославича, князя Черниговского. Об этом свидетельствует и «Слово о князьях», написанное в это же время.

«От старого Владимира до нынешнего Игоря»

Уже в самом начале своего повествования, выражая желание изложить «повесть сию отъ *стараго Владимера до нынешняго Игоря*, иже истягну умь крепостию своею и поостри сердца своего мужествомъ; наплънився ратнаго духа, наведе своя храбрыя плъкы на землю Половецькую за землю Руськую»[6], — автор «Слова» ставит перед нынешним читателем сложную проблему — разгадать, кого он имел ввиду, называя «старым Владимиром»: Владимира Святославича,

крестителя Руси, или Владимира Всеволодовича Мономаха, неоднократно бившего половцев?

Медиевисты до сих пор не пришли к единому мнению по этому поводу. Первые издатели отдали предпочтение Владимиру Святославичу. Позднее этой точки зрения придерживались Д.Н. Дубенский, А.В. Соловьев, Д.С. Лихачев, В.И. Стеллецкий, Л.А. Дмитриев, Н.А. Мещерский, О.В. Творогов, В.В. Кусков.

Первым признал в «старом Владимире» Владимира Мономаха Н. Головин. Его мнение разделили С.М. Соловьев, В.Ф. Ржига, С.К. Шамбинаго, Б.Д. Греков, Н.К. Гудзий, А.С. Орлов, М.Н. Тихомиров, Б.А. Рыбаков[7].

Но так ли это важно, какого именно князя подразумевал автор «Слова»? Несомнено, поскольку, как увидим ниже, это не просто указание на временные границы повествования, а ретроспективное сопоставление (точнее даже противопоставление) двух древнерусских князей!

Загадкой начал «Слово», ею же и закончил: «Солнце светится на небесе — Игорь князь въ Руской земли... Игорь едетъ по Боричеву къ святей Богородици Пирогощей. Страны ради, гради весели» (С.30–31).

Почему это вдруг князь оказался не в стольном граде своего княжества -Новгород-Северске, и даже не в Чернигове, а в Киеве, и направляется не куда-нибудь, а в Богородичную церковь Мономаховичей — своих врагов?! И почему «страны и гради» веселятся по этому поводу?

Чтобы ответить на поставленные вопросы, нам придется воспользоваться приемом ретроспективной исторической аналогии и рассмотреть два временных пласта — XI и XII вв. — в «Слове о полку Игореве».

Сосредоточим наше внимание пока на двух центральных темах «Слова»: княжеских междоусобицах и набегах половцев на Русскую землю.

Начинаются они почти одновременно и оказываются тесно взаимосвязанными на протяжении XI—XII вв.

Впервые половцы совершают набег на Русскую землю в 1061 году: «В лето 6569. Придоша Половци первое на Русьскую землю воевать. Всеволодъ же изиде противу имъ…И бившимъся имъ. победиша Всеволода. и воевавше отидоша. се бысть первое зло от поганых и безбожныхъ врагъ»[8].

Хочу обратить внимание, что первым от половцев пострадал Всеволод Ярославич, отец Владимира Мономаха, князь Переяславльский и его княжество.

Первым приводит «поганых на Руськую землю» Олег *Святославич* (с Борисом Тмутораканским) против Всеволода Ярославича и одерживает над ним победу 25 августа 1078 г.

Вторым — в 1079 г. Роман *Святославич* из Тмуторакани — и опять против Всеволода Ярославича.

В третий раз — опять Олег *Святославич* в июле 1094 г. против сына Всеволода Ярославича — Владимира Мономаха, и отбирает у него Чернигов.

Обращает на себя внимание тот факт, что половцы выступают союзниками черниговских князей — Святославичей (в последствии — Ольговичей), а Всеволод Ярославич и Мономаховичи воюют постоянно против половцев, и часто — с Ольговичами. Академик Д.С. Лихачев даже назвал Олега Святославича — «Гориславича» «Слова о полку Игореве» — «заклятым врагом» Владимира Мономаха[9].

Но это — далеко не так. Точнее — совершенно не так.

При жизни Святослава Ярославича, отца Олега, князя Черниговского, а затем и Киевского (с 1073 по1076 гг.) двоюродные братья Олег и Владимир были очень дружны. Они ходили в совместный поход против Чехов (как союзники поляков). По возвращении из похода Владимир узнает о рождении своего первенца — Мстислава (Гарольда), крестным отцом которого становится Олег.

Однако после смерти Святослава Ярославича в Киев возвращается, изгнанный им и Всеволодом, старший Ярославич — Изяслав. Всеволод Ярославич перебирается из Переяславля южного в Чернигов. При этом он ограничивает свободу его истинного хозяина — Олега и отдает свою вотчину — Переяславль — сыну Владимиру Мономаху.

Олег же оказывается без княжеского удела в Русской земле и в последующие годы силой пытается установить справедливость, становясь на защиту интересов всех Святославичей, оказавшись после гибели в 1078 г. Глеба Святославича старшим среди них.

Прежде, однако, он подводит Владимира Мономаха, поручившегося за него перед отцом на Пасхальной неделе, 8 апреля 1078 г., когда Владимир посетил отца и пригласил на праздничный обед своего кума. Олег Святославич через день бежит из Чернигова в Тмутаракань, а в августе возвращается с половцами... Выиграв первую битву 25 августа, во второй, на «Нежатиной ниве», терпит поражение. В ней погибает и князь киевский Изяслав Ярославич. В этой битве уже единым фронтом с отцом выступает и Владимир Мономах — против двоюродного брата и кума.

Олег опять бежит в Тмутаракань, откуда его выкрали греки (хазары) и заточили на острове Родос[10]. Вернулся он только спустя четыре

года, в 1083 г., сидит в Тмутаракани, а в 1094 г. появляется с половцами под Черниговом.[11]

За время его отсутствия полноправным правителем в Русской земле становится Всеволод Ярославич. Как заметил В.В. Кусков, при странных обстоятельствах в 1078 г. убивают старшего Святославича — Глеба, и в том же году, на «Нежатиной ниве», союзника Святославичей и двоюродного брата Бориса Вячеславича. Смертельный удар в спину копьем получает стоявший вдалеке от сражения киевский князь Изяслав Ярославич. В 1079 г. погибает и другой Святославич — Роман Тмутораканский.

Похоже, Всеволод Ярославич расчистил себе путь на Киевский престол, а сыну — Владимиру Мономаху — на Черниговский[12].

Однако Владимир Всеволодович, являя собой пример благоверного князя, за что и стал почитаем как святой[13], не пошел по стопам отца, но ***смирением*** своим достиг Киевского престола.

После смерти отца в 1093 г. он уступает Киев Святополку Изяславичу, хотя, если бы захотел, мог бы отстоять его силой. В 1094 г. уступает Чернигов Олегу Святославичу, не желая кровопролития. Более того, прощает куму и двоюродному брату убийство своего второго сына Изяслава под Муромом (Изяслав не по праву занял вотчину Олега Святославича). Любечский съезд 1097 г. закрепляет мир между князьями (кстати, произошел он в Черниговском княжестве). Более того, Олег Святославич принимает участие практически во всех походах русских князей против половцев, начиная с 1101 г. (1103, 1107, 1111, 1113 гг.).

После смерти князя Святополка Изяславича в 1113 г. по праву старшинства, заповеданного Ярославом Мудрым, в Киеве должен был сесть Олег Святославич, но на престоле оказывается... Владимир Мономах! Мало того, что Олег Святославич уступил Владимиру Киевское княжение, он еще и выступил, чтобы защитить столицу Руси, против половцев, прознавших о смерти киевского князя. Незадолго до смерти Олег Святославич вместе с Владимиром Всеволодовичем организовывают совместное торжество по перенесению 2 мая 1115 г. мощей святых Бориса и Глеба, как символ «братней любви».

Какое имеет отношение к «Слову о полку Игореве» история взаимоотношений двух княжеских родов — Мономаховичей (Всеволодовичей) и Ольговичей (Святославичей)? Как оказалось, самое непосредственное!

Во-первых, во времена Игоря Святославича соправителями в Киеве были Ольгович Святослав Всеволодович (власть в Киеве) и

Мономахович Рюрик Ростиславич (власть в Киевской земле). Причем, именно Рюрик Ростиславич пригласил в соправителе Святослава Всеволодовича.

Походу 1185 г. предшествовал февральско-мартовский поход объединенных русских войск 1183 г., под предводительством Ольговича Игоря Святославича против пришедших под Чернигов половцев. Игорь отказал Мономаховичу Владимиру Глебовичу, князю Переяславльскому (вотчина Всеволодовичей-Мономаховичей) в просьбе «ездити напереди полков». Тогда Владимир Глебович в отместку пустился разорять Игоревы земли. Ответ Игоря не заставил себя долго ждать. Незадолго до апрельского похода 1185 г. на половцев Игорь Святославич «берет на щит» город Глебов у Переяславля — княжестве Владимира Глебовича.

Налицо новый конфликт Мономаховичей и Ольговичей, в который втягиваются и половцы: во время плена Игоря Святославича его сват Кончак разоряет земли Мономаховичей под Переяславлем.

Здесь, однако, возникает еще одно ретроспективно-смысловое сопоставление: Владимира Мономаха — «старого главу Мономаховичей» и Игоря Святославича — «нынешнего главу Ольговичей»[14].

Вспомним о высказанной самим Игорем Святославичем цели похода в 1185 г.: «Хощу бо, — рече, — копие приломити конець поля Половецкаго, съ вами, русици, хощу главу свою приложити, а любо испити шеломомь Дону» (С.10—11).

Стало быть, цель Игоря — Дон.

Но здесь сразу же возникает ретроспективная историческая аналогия с Владимиром Мономахом: «Тогда Володимерь и Мономахъ пилъ золотом шоломомъ Донъ, и приемшю землю ихъ (половцев — А.У.) всю и загнавшю оканьныя агаряны» во главе с половецким князем Отроком за «Железные врата»[15].

После смерти Владимира Мономаха Сырчан посылает к Отроку гудца, чтобы тот убедил Отрока вернуться в Половецкую землю. Вдохнув запах степей — траву евшан — Отрок возвращается в родные места. Именно от него родился Кончак, сват Игоря, и, естественно, недруг Мономаховичей. Вот почему он мстит переяславльскому князю Владимиру Глебовичу Мономаховичу.

Но это не единственная и не основная ретроспективная параллель между Владимиром Мономахом и Игорем Святославичем. Есть куда более значимая по смыслу. Я имею ввиду поход к Дону весной 1111 г. ряда русских князей, предпринятый по инициативе Владимира Мономаха.

Так же, как и в начале похода Игоря, ему предшествует небесное знамение: «В то же лето бы знаменье в Печерьскомь манастыри февраля въ 11 день. Явися столпъ огненъ от земля до небесе, а молнья освитиша всю землю. И на небеси погреме в часъ 1 нощи. Весь миръ виде...»(Стлб.260—261).

Интересно отметить, что и солнечное затмение во время похода Игоря Святославича произошло так же в 1 час ночи[16]. Но солнечное затмение в роду Святославичей предвещало гибель князя. По наблюдению А.Н. Робинсона, «двенадцать солнечных затмений в течение одного века... (С 1076 по 1176 гг. — А.У.) оказались совмещающимися со смертью (естественной или насильственной) 13-ти представителей изучаемой ветви княжеского рода Рюриковичей»[17]. Именно поэтому столь удручающе подействовало затмение солнца на бояр, сопровождавших Игоря: «Они же узревше и видиша вси и поникоша главами, и рекоша мужи: «Княже! Се есть не на добро знамение се» (Стлб. 638).

А огненный столб — явление ангела!

«Се бо анеглъ вложи въ средце Володимеру Манамаху пооустити братью свою на иноплеменникы Русьскии князи. Се бо якоже рекохомъ видинье видиша в Печерьскомъ манастыри, еже стояше столпъ огненъ на тряпезнице, таже преступив на цреквь... Ту бо бяше Володимеръ... И тогда се анеглъ вложи Володимеру въ средце нача понужати, якоже рекохомъ» (Стлб.268).

Чем, таким образом, отличаются между собой оба похода? Да тем, что Владимир Мономах выступает по Воле Божией, а Игорь Святославич по своему желанию славы, т.е. по гордыне своей!

Да и в разное время они предпринимают походы. Сравним хронологию обоих походов:

Владимир Мономах	***Игорь Святославич***
11 февраля 1110 г. в 1-й час ночи знаменье.	21 апреля 1185 г. — Пасха.
12 февраля — Прощеное воскресенье.	23 апреля 1185 г. на Светлой седмице, на день памяти Св. Георгия Победоносца, т.е. на свои именины Игорь, выступил в поход. Это — святотатство!
13 февраля — начало Великого Поста.	1 мая в 1-й час ночи — солнечное затмение.
26 февраля во второе воскресенье Великого Поста выступили в поход.	

Владимир Мономах	*Игорь Святославич*
24 марта — пятница — 1-я битва и победа.	10 мая — пятница — 1-я битва и победа.
27 марта — понедельник Страстной недели, перед Пасхой — победа.	11 мая — суббота — начало битвы. «Третьего дни к полудню падоша стязе Игоревы». Т. е. поражение произошло тоже в понедельник?! Но по летописным источникам — в воскресенье!
2 апреля — Пасха.	Июнь 1185 г. бегство Игоря из плена.

Совершенно очевидно, что поход, начатый на Пасхальной Светлой седмице не мог изначально иметь успех, о чем и предупреждало Игоря Святославича солнечное затмение.

Можно и далее провести параллели между этими двумя походами.

1). Оба князя ведут своих воинов к Дону Великому, но в разные места. Владимир Мономах дает решающую битву *на границе* Руси и Половецкой степи, у города Шаруканя, у начала Дона, когда он течет еще по Русской земле. Игорь Святославич направляет свои войска в середину Половецкой земли и далее — к устью Дона![18] Поход Владимира Мономаха преследует оборонительные цели; поход же Игоря Святославича получается *завоевательным!*

2). Владимир Мономах встречается перед началом похода со Святополком на Долобске: «Рече Святополкъ: “се азъ брате готовъ есмь с тобою...” И въста Володимеръ и Святополкъ и целовастася и поидоста на Половце» (Стлб.265).

И Игорь Святославич встречается со своим братом Всеволодом. «И рече ему буй туръ Всеволодъ: «...Седлай, брате, свои бръзыи комони, а мои ти готови...» (С.11—12).

3). Владимир Мономах идет в поход 1111 г.с сыновьями и племянниками: «и поидоша возложивше надежю на Бога и на Пречистую Матерь Его. и на святыя ангелы Его и поидоша въ 2-ю неделю поста, а въ пятокъ быша на Суле..., а в неделю поидоша в нюже хрестъ целують...И възложиша всю свою надежю на хрестъ со многими слезами. И оттуде приидоша многи реки... и поидоша к Донови въ вторникъ. и оболичишася во броне и полки изрядиша и поидоша... и князь Володимеръ пристави полкы своя едучи предъ полкомъ пети тропари и коньдакы хреста честнаго и канунъ Святой Богородици...» (Стлб.266).

И Игорь Святославич идет в поход 1185 г. с сыном и племянником: «Мужаимеся сами: преднюю славу сами похитимъ, а заднюю си сами поделимъ!» (С.21).

Владимир как благоверный князь возлагает надежду на помощь Божию, Игорь рассчитывает только на свои силы. Различаются цели похода, различаются и подходы в их осуществлении.

4). В обоих походах первая битва приходится на *пятницу*.

Поход 1111 г.: «В *пятницю* завътра месяца марта въ 24 день собрашася Половци изрядиша Половци полки своя и поидоша к боеви. Князи же наши възложише надежю свою на Бога и рекоша:» оубо смерть намъ зде. да станемъ крепко.» И целовашася другъ друга. възведше очи свои на небо. призываху Бога Вышняго. и бывшю же соступу и брани крепце. Богъ Вышний возре на иноплеменникы со гневомъ. падаху предъ хрестьяны. и тако побежени быша иноплеменьници. и падоша мнози врази наши супостати предъ Рускыми князи и вои... И поможе Богъ Рускымъ княземъ. и въздаша хвалу Богу въ тъ день» (Стлб.266—267).

Поход 1185 г.: «И рече Игорь къ дружине своей: «Братие и дружино! Луце жъ бы потяту быти, неже полонену быти...» А половци неготовами дорогами побегоша къ Дону великому... Игорь къ Дону вои ведетъ!.. Русичи великая поля чрьлеными щиты прегородиша, ищучи себе чти, а князю славы. Съ зарания въ *пятокъ* потопташа поганыя плъкы половецкыя, и рассушась стрелами по полю, помчаша девкы половецкыя, а съ ними злато, и паволокы, и драгыя оксамиты...»(С.10, 12, 13). Где тут вспомнить о Боге и воздать хвалу Ему за победу, если душа богатством ослеплена!

5). В походе Владимира Мономаха 1111 г. решающая битва приходится на 27 марта — *понедельник* Страстной седмицы: «...Наставшю же *понедельнику* Страстныя недели, паки иноплеменници собраша полки своя многое множество. и выступиша яко борове велиции и тмами тмы и оступиша полкы Рускыи и посла Господь Богъ ангела в помощь Русьскымъ княземъ. и поидоша Половецьстии и полъце Русьстеи и зразишася первое с полкомъ и тресну акы громъ. сразившима и брань бысть люта межи ими и падаху обои»(Стлб.267).

«... И падаху Половци предъ полкомъ Володимеровомъ. невидимо бьеми ангеломъ. яко се видяху. мнози чловеци. и главы летяху невидимо стинаевы на землю» (Стлб.267—268).

«... И побиха я в *понеделникъ* страстныи месяца марта въ 27 день. избьени быша иноплеменнице многое множество на реце Салнице и спасе Богъ люди своя. Святополкъ же и Володимеръ и Давидъ прославиша Бога давшего имъ победу на поганыя» (Стлб.268).

Теперь рассмотрим последовательность событий в походе Игоря Святославича 1185 г.

При внимательном чтении «Слова» возникает простой вопрос: почему автор «ошибся» при счете до трех?

Вопрос без иронии, и возникает на основании того, что он сам пишет о двух битвах. В ходе первой русские князья «съ зарания въ пятокъ (т.е. пятницу) потопташа поганыя плъкы половецкыя...»(С.13). Вторая битва разворачивается уже на следующий день: «Другаго дни велми рано кровавыя зори светъ поведаютъ; чръныя тучя съ моря идуть, хотятъ прикрыти 4 солнца, а въ нихъ трепещуть синии млънии. Быти грому великому! Итти дождю стрелами съ Дону великаго! Ту ся копиемъ приламати, ту ся саблямъ потручати о шеломы половецкыя, на реце на Каяле, у Дону великаго!...Половци идуть отъ Дона, и отъ моря, и отъ всехъ странъ Руския плъкы оступиша»(С.14).

Это — образное воспроизведение состояния природы и войск накануне битвы следующего («другаго») дня, т.е. субботы. Обращает на себя внимание, что автор «Слова» использовал то же выражение «Руския плъкы оступиша», что и автор летописной статьи! Думается, что это не простое совпадение, а *заимствование*.

Далее следует «реальное» описание трагических событий: «Съ зараниа до вечера, съ вечера до света летятъ стрелы каленыя, гримлютъ сабли о шеломы, трещатъ копиа харалужныя въ поле незнаеме, среди земли Половецкыи» (С.16).

Исходя из этого сообщения следует заключить, что битва длилась с ранней зори до вечера субботы, и с вечера субботы до рассвета воскресенья и в воскресенье завершилась. То есть, продолжалась она сутки с небольшим, как о том свидетельствует и Ипатьевская летопись. А что пишет по этому поводу автор «Слова»?

«Бишася день, бишася другый; *третьяго дни* къ полуднию падоша стязи Игоревы...» (С.16). Тогда получается, по автору «Слова», что решающая битва завершилась не на второй день, в воскресенье, а в *понедельник*!

Неужто столь осведомленный в деталях похода автор «Слова» мог так грубо ошибиться? А если нет, если он умышленно хотел обратить внимание читателя, знающего (по летописи или по рассказам) историю похода Игоря, на какую-то смысловую параллель? Тогда какую?

Здесь напрашивается только одна параллель — с битвой Владимира Мономаха, которая именно закончилась в понедельник. Но он-то выиграл эту битву с Божье помощью, а Игорь Святославич, из-за гордыни своей, проиграл: «Ту Игорь князь выседе изъ седла злата, а въ седло кощиево. Уныша бо градомъ забралы, а веселие пониче» (С.19).

Автору видится особый смысл в пленении князя Игоря, который заложен изначально уже в самой идее похода. Об этом мы будем го-

ворить подробнее ниже, здесь же я хотел бы обратить внимание на побудительные причины обеих походов.

5). Причины двух походов 1111 г. и 1185 г. существенно различаются. Поскольку на Руси, согласно Святому писанию[19], княжеская власть воспринималась как Богом данная («Тако глаголеть Господь: «Князя азъ учиняю, священни бо суть, и Азъ вожу я»[20]), то одной из важнейших задач княжеского служения становится защита рубежей Богом ему вверенной земли (княжества).

Как уже выше указывалось, мысль о походе Владимиру Мономаху вложил Бог, а он привлек уже и других князей на Богоугодное дело — защиту рубежей Отечества. Поэтому идут русские князья благословясь, постом, с молитвой и пением тропарей, а потому «с Божию помощью молитвами святыя Богородица и святыхъ ангелъ възъвратишася Русьстии князи въ свояси съ славою великою къ своимъ людемъ. и ко всимъ странамъ рекуще къ Грекомъ. и Оугромъ. и Ляхомъ. и Чехомъ. дондеже и до Рима преиде на славу Богу всегда и ныня и присно во веки аминь...»(Стлб.273).

Но, как замечает автор «Слова», «то было въ ты рати и въ ты плъкы, а сицей рати не слышано!» (С.16).

Игорь Святославич преследует совершенно иные цели: «Мужаимеся сами: предню́ю *славу* сами похитимъ, а заднюю си сами поделимъ!»(С.21).

Когда-то, полутора веками ранее, в 1015 г., святые страстотерпцы Борис и Глеб жизнь свою положили, отказавшись от славы мира сего. Ныне же, в 1185 г., Игорь Святославич, движимый тщеславием и гордыней, отправляется в поход ради славы земной. И, как результат Божиего наказания за гордыню, — бесславие, плен: «Ту немци и венедици, ту греци и морава... кають князя Игоря... Ту Игорь князь выседе изъ седла злата, а въ седло кощиево» (С.18—19)[21]. А для русского войска — гибель: «Ту ся брата разлучиста на брезе быстрой Каялы; ту кроваваго вина не доста; ту пиръ докончаша храбрии русичи: сваты попоиша, а сами полегоша за землю Рускую... Уже бо, братие, не веселая година въстала, уже пустыни силу прикрыла» (С.17).

Совершенно очевидно, что праведному походу под предводительством Владимира Мономаха на защиту Русской земли автор «Слова» противопоставляет неправедный поход (славы ради) Игоря Святославича.

Но, к сожалению, Игорь Святославич в своих стремлениях не одинок в русской истории. Не случайно автор вспоминает в «Слове» три смерти, никак не связанные с сюжетом, но *по смыслу* примыкающие к финалу Игорева похода.

1). «Бориса же Вячеславича ***слава*** на судъ (на Божий суд — т.е. на смерть. — А. У.) приведе и на Канину зелену паполому постла за обиду Олгову, храбра и млада князя...» (С.15). По гордыне своей Борис Вячеславич похвалялся выступить один против четырех князей и в результате погиб на «Нежатиной ниве»!

2).»...Изяславъ, сынъ Васильковъ, позвони своими острыми мечи о шеломы литовскыя, притрепа ***славу*** деду своему Всеславу, а самъ подъ чрълеными щиты на кроваве траве притрепанъ литовскыми мечи» (С.24).

3). «Не тако... река Стугна; худу струю имея,... уношу князю Ростиславу затвори...» (С.29). Юный князь Ростислав Всеволодович утонул на глазах родного брата Владимира Мономаха, когда они бежали от половцев, потерпев поражение под Триполем. Его трагическая гибель была расценена «Киево-Печерским патериком» как наказание за его тщеславие, гордыню и преступление: по его приказу был утоплен старец монастыря блаженный Григорий именно за то, что предсказал князю его смерть.

Князь Ростивлав не счел нужным получить благословение на поход в Киево-Печерском монастыре (Владимир Мономах его получил, а потому и не утонул в Стугне!) и покаяться в содеянном. Игорь осознает свой грех и приносит покаяние (об этом речь еще пойдет ниже), отмеченное в летописи. Но произошедшее покаяние — это обретение Бога. И Господь выводит его из плена: «Игореви князю Богъ путь кажетъ изъ земли Половецкой на землю Рускую, къ отню злату столу» (С.27—28).

Проявленное князем раскаяние и смирение привело его и к примирению с Мономаховичами. Именно поэтому Игорь и направляется в Киев, в их Богородичную церковь...

И здесь проявляется еще одна весьма значимая ретроспективная историческая аналогия:

а) смирение и примирение с Олегом Святославичем привело Владимира Мономаха на киевский великокняжеский престол;

б) смирение и примирение с Мономаховичами (Рюриком Ростиславичем и Владимиром Глебовичем) привело Игоря Святославича на княжеский Черниговский престол! Мир настал в Русской земле. Потому-то и «страни ради, гради весели»!

Можно ли алгеброй проверить гармонию?

Отсчет сторонников перестановки в самом начале «Слова о полку Игореве» абзаца о солнечном затмении следует начать с О. Партыцкого, предложившего в целях восстановления «хронологической по-

следовательности», отраженной в летописях, поместить описание затмения после сцены встречи Игоря и Всеволода Святославичей[22].

Двумя годами позднее, 15 февраля 1886 г., в «Историческом Обществе Нестора-летописца»,с подобным предложением выступил и А.И. Соболевский, тогда еще молодой лингвист, но письменно будущий академик обосновал свое предложение только спустя двадцать лет, в 1916 г.: « В дошедшем до нас тексте, после слов: «наведе своя храбрыа полкы на землю Половецкую за землю Русьскую», находятся слова: «Тогда Игорь возре на светлое солнце... «;... затем далее следует: «О Бояне, соловию старого времени, а бы ты сия полкы ущекоталъ...», до «Тогда вступи Игорь...»... Смысл в этой части «Слова» требует перестановки слов «О Бояне» до «Тогда вступи Игорь» и помещения их перед словами: «Тогда Игорь возре...». Перестановка дает, можно сказать, блестящий результат. Получается, кроме удовлетворения требования смысла, также последовательность в изложении: после «наведе своя храбрыя полкы...» следует: «а бы ты сия полкы ущекоталъ».

Таким образом я предлагаю читать:

...наведе своя храбрыя *полкы* на землю Половецкую за землю Русьскую.

О Бояне, соловию старого времени, а бы ты *сия полкы* ущекотал... луци у нихъ напряжени, тули отворени, сабли изострены, сами скачють аки серии волци въ поли, ищюче себе чти, а князю славы.

Тогда Игорь возре на светлое солнце и виде *отъ него тьмою* вся своя воя прикриты — а любо испити шеломомь Дону.

Тогда вступи Игорь князь въ златъ стремень и поеха по чистому полю. *Солнце ему тьмою* путь заступаше (курсив А.И. Соболевского. — А.У.).»[23]

Исследователь полагал, что ошибка поизошла из-за не внимательности переписчика: «Когда... оригинал от употребления пострадал, расшился и растрепался, один листок был положен перед двумя листками, за ним первоначально следовавшими. Переписчик не заметил перемещения листков и переписал их в том порядке, как они лежали перед ним...»[24]

Первым в изданиях «Слова» эту перестановку в тексте осуществил В.А. Яковлев в 1891 г., заметив в предисловии: «Рассказ о солнечном затмении мы считаем более удобным поместить после речи Всеволода; посредством такой перестановки восстанавливается, по нашему мнению, последовательность изложения и единство вступления»[25].

Перестановку А.И. Соболевского, своего учителя, поддержал и академик В.Н. Перец в ставшей знаменитой книге о «Слове о полку Игореве»[26], а немногим ранее и П.Л. Маштаков[27]. Окончательный приговор «Слову» вынес в середине минувшего столетия уже ученик В.Н. Перетца академик Н.К. Гудзий в двух своих работах[28].

В статье 1950 г. он писал: «В результате перстановки Яковлева — Соболевского — Перетца получается действительно логически последовательное и связное чтение (как будто до этого не было связного чтения. — А.У.), нарушенное путаницей листов. Вслед за словами «Почнемь же, братие, повэсть сію отъ стараго Владимера до нынэшняго Игоря, иже... наведе своя храбрыя плъкы на землю Половэцькую за землю Руськую» идут слова: «О Бояне, соловию стараго времени! Абы ты сиа плъкы ущекоталъ...» (разрядка Н.К. Гудзия. — А.У.). После того автор высказывает предположение, как мог бы Боян воспеть Игоревы полки, речь идет о встрече Игоря с Всеволодом, при которой Всеволод предлагает брату седлать своих коней и характеризует свою дружину, а затем говорится о затмении солнца.»

Прерву эту длинную цитату, чтобы сделать по ходу ряд замечаний.

Разве можно назвать «действительно логически последовательным чтение», которое изначально нарушает саму идею произведения?

Автор ставит в центр повествования «Слова о *полку Игореве*» «*нынэшняго Игоря, иже... наведе своя храбрыя плъкы* на землю Половэцькую за землю Руськую», которому совершенно однозначно приписывается инициатива похода.

Если же принять отстаиваемую Соболевским — Перетцем — Гудзием перестановку в начале «Слова», то *тогда получится, что идея похода принадлежит не Игорю, а его брату Всеволоду,* который и «предлагает брату седлать своих коней».

Но именно на этом, по сути дела, и настаивает Н. К. Гудзий: «Как бы в ответ на предложение Всеволода Игорю седлать коней, Игорь обращается к своей дружине со словами: «А всядемъ, братие, на свои бръзыя комони...» (подчеркнуто мной. — А.У.) Такая последовательность действий — сначала предложение Игорю седлать коней, а затем уже распоряжение Игоря, обращенное к дружине, — сесть на коней для похода на половцев, естественно, единственно возможная (для кого? почему? — А.У.), в противоположность чтению мусин-пушкинского текста, где сначала Игорь велит дружине сесть на коней, а затем Всеволод предлагает Игорю седлать коней. После того как Игорь отдал распоряжение дружине сесть на коней, логически должен следовать рассказ о том, что Игорь вступил в стремя и двинулся в поход, как и получается в результате перестановки текста.»

Но тогда остается совершенно непонятным, почему и зачем «Игорь ждет мила брата Всеволода»: только для того, чтобы тот пригласил его в поход на половцев? И где он его ждет: в Новгороде-Северском или в пути?

Такое расположение абзацев как раз и приводит к разрушению логики повествования, к которой стремятся сторонники перестановки, поскольку, если Игорь ждет приглашения в поход от брата в Новгород-Северском, то инициатива похода с очевидностью исходит от Всеволода, а это не так. Если же в пути — то к чему тогда уже этот призыв, ведь Игорь уже и так выступил со своей дружиной?

Текст первого издания абсолютно точно передал *логическую хронологию событий*: Игорь выступил в поход по собственной инициативе (об этом мы еще будем говорить ниже), *небесное знамение было ему указанием*, а брата уже поджидал два дня у Оскола, остановившись на привал, поэтому подошедший Всеволод и призывает Игоря вновь седлать коней, чтобы продолжить путь...

«Однако, — продолжает свои рассуждения Н.К. Гудзий, — эта перестановка, оправданная палеографическими соображениями, диктуется не только тем, что при помощи ее получается логическая последовательность событий, но и тем весьма существенным обстоятельством, что при ее применении время солнечного затмения в «Слове» и в летописных рассказах о походе Игоря совпадает, на что не обратили внимания те, кто предложил перестановку.

В самом деле, по летописи затмение застает Игорево войско тогда, когда Игорь уже углубился в степь. Киевская летопись, датирующая начало похода 23 апреля, не упоминает, какого числа произошло затмение, но указывает, что оно случилось тогда, когда Игорь подошел уже к Донцу, летопись же Суздальская точно датирует время затмения — 1 мая. В мусин-пушкинском тексте солнечное затмение предшествует походу Игоря; при перестановке же, о которой идет речь, оно становится на свое место и, *в согласии с летописью* (выделено мной. — А.У.), застает Игоря уже в пути.... Достаточно подчеркнуть, что, *устраняя противоречия между «Словом» и летописью* (выделено мной. — А.У.) в определении того, где и когда застало Игорево войско солнечное затмение, мы используем еще один очень веский аргумент в пользу перестановки в начальной части текста «Слова о полку Игореве»».

Итак, художественную гармонию «Слова» академик Н.К. Гудзий решил проверить алгеброй летописи. И тут же была обнаружена еще одна «несуразность»: «...если придерживаться последовательности мусин-пушкинского текста в начальных абзацах «Слова», то полу-

чится, что либо затмение непрерывно продолжалось несколько дней подряд, что противоестественно, либо оно на протяжении недели с небольшим повторилось дважды, на что мы не имеем указаний в летописи, да и не могли бы их иметь, так как это не согласовалось бы ни с какими астрономическими законами. В самом деле, если мы сохраним а неприкосновенности мусин-пушкинский текст, то окажется, что Игорь, готовясь к походу, видит солнечное затмение, затем проходит около девяти дней, когда он двигается навстречу половцам, и его вновь настигает затмение: «Солнце ему тьмою путь заступаше», как и в самом начале похода».[29]

«Думается после сказанного, — завершает свои размышления Н. К. Гудзий, — что есть все основания закрепить эту перестановку в последующих научных и популярных изданиях «Слова о полку Игореве»».[30] Авторитет его в науке был столь велик (ведь по его учебнику учились практически все советские медиевисты), что большинство изданий текста «Слова о полку Игореве» в XX веке выходили с уже «узаконенной» авторитетом ученого перестановкой*.

Так нужна ли перестановка в начале «Слова»?

Ответить на этот вопрос, значит приоткрыть тайну авторского замысла, то есть пролить свет на авторскую художественную концепцию произведения.

Если мы будем относиться к «Слову», как относимся к летописям, т.е. историческому источнику (такой подход как раз и продемонстрировал академик Н. К. Гудзий), то неизбежно впадем в серьезное заблуждение. Еще епископ Кирилл Туровский, человек сведущий в литературе и талантливейший писатель XII века, писал: «Яко же ***историци*** и ***ветия***, рекше ***летописьци*** и ***песнотворци***, прикланяють своя слухи в бывшая межю цесари рати и въпълчения, да украсять (ся) словесы т възвеличать мужьствовавъшая крепко по своемь цесари и не давъших в брани плещю врагом, и тех славяще похвалами венчають...»[31]

Стало быть, в конце XII в., лет за двенадцать до похода Игоря Святославича на половцев, сведущий в литературе человек (а, надо полагать, он был не один, ибо, будучи епископом, обращался с проповедями к людям книжно образованным, безусловно рассчитывая на понимание) прекрасно разбирался в задачах, которые стояли пред историком (летописцем) и ветием (поэтом). И не отождествлял их задачи, хотя и отметил в их творчестве общие черты.

Думается, не хуже епископа Кирилла Туровского в этих проблемах (и литературных тонкостях) разбирался и автор «Слова», который провел еще одну достаточно четкую грань между сочинением

язычника — «вещего Бояна» и собственным творением, в основе которого лежали уже христианские ценности (но об этом — позднее).

Ни у кого не возникает подозрения, что это автор, досконально знающий все подробности похода Игоря Святославича на половцев, ошибся в подсчете времени солнечного затмения. Поэтому большинство исследователей эту «ошибку» приписывают не ему, а переписчику, «напутавшему» с рукописными листами (А. И. Соболевский, В. Н. Перетц, Н. К. Гудзий, Б. А. Рыбаков и др.).

А что, если никакой «ошибки переписчика» не было, и *сам автор «Слова» умышленно*, ***по художественной концепции произведения***, *поместил солнечное затмение в начало своего творения?*

В свете затмения

§ 1

Солнечное затмение в Древней Руси было слишком знаковым явлением,[32] чтобы его могли «не заметить», или хронологически переставить. Поэтому все солнечные затмения попадали в летописи. В том числе и солнечное затмение 1 мая 1185 г. во время похода Игоря Святославича на половцев.

В судьбах черниговских князей «солнечного рода» Ольговичей затмение играло особую роль. Как обнаружил А. Н. Робинсон, за сто лет, предшествовавших походу Игоря Святославича, было 12 солнечных затмений, которые совпали с годами смерти 13 черниговских князей.[33]

Не сомненно, об этом знали и помнили участники похода, о чем свидетельствует рассказ о затмении в Ипатьевской летописи: «... Игорь жь возревъ на небо и виде солнце стояще яко месяць. И рече бояромъ своимъ и дружине своеи: «Видите ли? Что есть знамение се?» Они же узревше и видиша вси и поникоша главами, и рекоша мужи: «Княже! Се есть не на добро знамение се.» Игорь же рече: «Братья и дружино! Таины Божия никто же не весть, а знамению творець Богъ и всему миру своему! А намъ что створить Богъ, или на добро или на наше зло, а то же намъ видити.»[34]

Более лапидарно то же затмение описано в Лаврентьевской летописи: «Месяця мая въ 1 день на память святаго пророка Иеремия, в середу на вечерни, бы знаменье въ солнци, и морочно бысть велми, яко и звезды видети, человекомъ въ очью яко зелено бяше, и въ солнци учинися яко месяць, из рогъ его яко угль жаровъ исхожаше: страшно бе видети человекомъ знаменье Божье...»[35]

Если в Лаврентьевской летописи говорится только о страхе перед Божиим знамением (интересно отметить, что именно сообщением о

нем начинается годовая статья 1186 г., хотя затмение произошло почти-что в середине года!), то в Ипатьевской летописи дружинники Игоря Святославича однозначно воспринимают затмение как неприятное предзнаменование. И слова Игоря свидетельствуют о его смятении («Таины Божия никто же не весть!»), а не как ободрение себя и других. Впрочем. думается, кто — кто, но Игорь Святославич из рода Ольговичей, хорошо знал свою родословную и связь затмения со смертью своих предков. Знали о том и летописцы, продолжатели летописных сводов. Густинская летопись замечает по этому поводу: «И в то время бысть затмене солнца, *а се знамение не на добро бываеть. Игор же единаче поиде, не ради о том*.»[36]

Итак, Игорь продолжает поход, не взирая на предупреждение свыше — солнечное затмение. О том говорит и автор «Слова»: «Спалъ князю умь похоти и жалость ему знамение заступи искусити Дону великаго.»[37]

Когда писалось «Слово», его автор уже знал о результатах похода и мог не только засвидетельствовать, но и истолковать Промысел Божий. И этот смысловой узел завязывается как раз на солнечном затмении: «Тогда Игрь възре на свътлое солнце и виде отъ него тьмою вся своя воя прикрыты. И рече Игорь къ дружине своей: «Братие и дружино![38] Луце жъ бы потяту быти, неже полонену быти; а всядемъ, братие, на свои бръзыя комони, да позримъ синего Дону»(С.10).

Для князя-воина гибель предпочтительнее плена. Когда-то Святослав Игоревич воскликнул перед битвой с греками: «Да не посрамимъ земле Руски, но ляжемъ костьми [ту] мертвы ибо срама не имамъ»[39]. Русские князья никогда прежде не попадали в плен. Но прежде не было и подобных походов.

Как мы уже выше отмечали, Владимир Мономах (с другими князьями) бил неоднократно половцев: в 1103, 1107, 1111, 1113 гг., в том числе и у того же «синего Дона», но на границе Киевского государства и Половецкой степи, не стремясь ни пройти ее, ни покорить.

Святое Писание, по которому должны жить православные князья (и по которому жил Владимир Мономах), запрещало завоевательные походы. Князь обязан защищать пределы своей земли, но не завоевывать чужие. Образец такого сосуществования был положен сыновьями праведного Ноя после потопа. И об этом можно было узнать из «Повести временных лет», в которую был помещен рассказ о них: «По потопе трие сынове Ноеви разделиша землю... Симъ же Хамъ и Афетъ, разделивше землю, жребьи метавше, *не преступати никомуже въ жребий братень, и живяху кождо въ своей части*»[40]

Для истинного православного человека, князя или воина, это была аксиома. Бог дает князьям власть (т. е. землю, княжество), и потому никто из людей не должен покушаться на нее: «Богъ даеть власть, ему же хощеть; поставляеть бо цесаря и князя Вышний, ему же хощеть, дасть. Аще бо кая земля управится пред Богомъ, поставляеть ей цесаря или князя праведна, любяща судъ и правду, и властителя устраяеть, и судью, правящаго судъ. Аще бо князи правьдиви бывають в земли, то многа отдаются согрешенья земли; аще ли зли и лукави бывають, то больше зло наводить Богъ на землю, понеже *то глава есть земли*»[41].

«Яко же рече Исайя пророк: «Тако глаголеть Господь: «Князя азъ учиняю, священни бо суть, и азъ вожу я», — замечает автор «Повестей о житии Александра Невского». В его представлении и оценке «воистину бо без Божия повеления не бе княжение» Александра Ярославича![42] Но если княжеская власть дана Богом, то как само собой разумеющееся, и княжеское служение — это мирское служение Богу. И сам Александр Ярославич руководствовался этой аксиомой, принимая судьбоносное решение выступить против щведских рыцарей: «Боже хвальный, праведный, Боже великий, крепкий, Боже превечный, основывавый небо и землю и *положивы пределы языком, повеле жити не преступающе в чюжую часть* (выделено мной.- А. У.)... Суди, Господи, обидящим мя и возбрани борющимся со мною, приими оружие и щитъ, стани в помощь мне».[43] Александр Ярославич выступил на защиту *«своей части»* — своего княжества, Богом ему данной власти.

Игорь Святославич преследует совершенно иные цели: «Хочу бо, — рече, — копие приломити *конець поля Половецкаго*,... а любо *испити шеломомь Дону*»(С.10—11). Или же, как говорят бояре великому князю киевскому Святославу: «Се бо два сокола (Игорь и Всеволод Святославичи. — А. У.) слетеста съ отня стола злата *поискати града Тьмутороканя*, а любо *испити шеломомь Дону*» (С.19).

И в одном, и в другом случаях речь идет об одном и том же: Игорь Святославич предпринял не оборонительный поход, как прежние князья, а ***завоевательный!***

Почти двести лет, со времени принятия христианства, Русь не знала завоевательных походов. Поход Игоря — исключение, а потому и вызвал целых три произведения: «Слово о полку Игореве», и две самостоятельные летописные повести. Только еще одно событие, спустя еще двести лет, так же вызовет к себе интерес и три литературные произведения. Это — Куликовская битва. О ней напишут летописную повесть, «Сказание о Мамаевом побоище», и «Задон-

щину». Примечательно, что последняя будет ориентироваться на художественную систему «Слова», но будет строиться как противоположность ему, в том числе и по основной теме — оборонительном походе московского князя Дмитрия ивановича...

Этот завоевательный поход Игоря святославича вылился из княжеских межусобиц: «...Рекоста бо братъ брату: «Се мое, а то мое же». И начяша князи про малое «се великое» млъвити, а сами на себе крамолу ковати»(С.17).

Что поход Игоря и Всеволода Святославичей не честен свидетельствует в «Слове» и киевский князь Святослав, обращаясь к князьям: «О моя сыновчя, Игорю и Всеволоде! Рано еста начала Половецкую землю мечи цвелити, а себе славы искати. Нъ нечестно одолесте, нечестно бо кровь поганую пролиясте»(С.20).

Раньше исследователи не обращали особого внимания на слова великого князя, что «кровь поганую» можно и нечестно пролить! Одно дело, защищая свои земли, свое Отечество от набегов половцев, — тогда это будет честная битва; другое дело — уподобляясь им, делая такой же набег...

Святослав указывает и на причину, побудившую князей выступить в этот поход: «Ваю храбрая сердца (этого у них не отнимешь. — А. У.) въ жестоцемъ харалузе скована, а въ буести закалена»(С.20). Сам автор неоднократно величает Игоря как «буего Святъславича», а Всеволода называет «буй туром».

Прежде, воспринимая поход Игоря как защиту Русской земли от Половецкого поля и обращая внимание на храбрость русских воинов, толкование слова «буесть» ограничивалось понятиями «отвага, горячность, запальчивость». Прежде всего, конечно, — «отвага». Но в Древней Руси это слово с таким положительным оттенком употреблялось крайне редко. Гораздо чаще — в негативном значении «заносчивость, дерзость, необузданность». Например, в Лаврентьевской летописи под 1096 г.: «О, Владычице Богородице, отыми от убогого сердца моего *гордость* и *буесть*, да не възношюся суетою мира сего».

Обращает на себя внимание, что «буесть» в этой просьбе следует за «гордостью» — гордынею, первейшим и наисильнейшим грехом.

Именно гордыня и стремление к славе и повела Игоря Святославича в этот завоевательный поход: «Нъ рекосте: «Мужаимеся сами: *преднюю славу сами похитимъ, а заднюю си сами поделимъ*!»(С.21).

По гордыне своей захотели молодые князья похитить «преднюю славу» русских князей, двумя годами ранее разбивших половцев, и «испити шеломомь Дону», как когда-то Владимир Мономах (Но он-то ходил к Дону на границе Руси и Половецкой степи, а не вглубь ее!).

Предваряя рассказ об этом походе, один из составителей Ипатьевской летописи заметил под 1184 г.: «Всемилостивый Господь Богъ гордымъ противиться и светы (планы, замыслы. — А. У.) ихъ разруши (разрушает. _ А. У.)». Его убеждение основывается на словах апостола Петра: «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать» (1 посл.; 5,5).

Итак, *причиной похода была* ***гордыня****, а наказание Божие за нее — плен!*

Господь предупреждал Игоря затмением солнца, но князь, по гордыне своей, пренебрег и знамением...

Гордыня — затмение души. А в природе — затмение солнца. Автор тонко уловил эту символическую параллель и развивает ее в своем творении и строит великолепный художественный образ, развернутый на все повествование: весь поход Игоря, после перехода через пограничную реку Донец, когда, собственно, и произошло затмение солнца, происходит... во тьме![44]

§ 2

Затмение в «слове» описано иносказательно, а не прямо: взглянул князь Игорь «на светлое солнце и виде отъ него тьмою вся своя воя прикрыты»(С.10). Получается весьма редкий в древнерусской литературе оксюморон: светлое солнце тьмою воинов покрывает! Сведующему читателю понятно было, что не светило тьмою войско покрыло, а Господь Промыслом своим[45]... И не суждено им уже обратно вернуться на землю Русскую, покроет земля тела их («Уже бо, братие, не веселая година въстала, уже пустыни силу прикрыла»(С.17) — напишет автор «Слова» в конце описания битвы русских с половцами...

Да и «летописный» Игорь понимал, что этому «знамению творець Богъ», и мог догадываться (по аналогии с предками своими) о его значении, чего не скажешь об Игоре «Слова», у которого желание «искусити Дону великаго», т.е. восхитить мславу Владимира Мономаха, знамение заступило. Не внемлет предупреждению новгород-северский князь: «... въступи... въ златъ стремень и поеха по чистому полю»(С.12). Тогда *вторично* (!) «солнце ему тъмою путь заступаше; нощь стонущи ему грозою птичь убуди; свистъ зверинъ въста, збися дивъ — кличетъ връху древа...»(С.12).

Такое ощущение, будто князь Игорь из светлого пространства шагнул в темное[46] — против чьей-то воли, потому-то солнце ему тьмою путь заступало, как бы — удерживало.

В реальном затмении день потемнел, и ночь настала, а в художественном описании затмение превратилось в развернутую поэтиче-

скую метафору. Автор воспользовался подсказанным самой природой (и Промыслом) образом ночи и стал его усиленно развивать: «А половци неготовами дорогами побегоша къ Дону великому: крычать телеги полунощы, рци, лебеди роспущени» (С.12). Грозен в ночи волчий вой по оврагам, да орлиный клекот, зовущий зверей на кости («влъци грозу [в грозу все темнеет. — А. У.] въсрожать по яругамъ; орли клектомъ на кости звери зовутъ...»)(С.12).

«Длъго ночь мрькнетъ. Заря светъ запала, мъгла поля покрыла. Щекотъ славий успе»(С.13). Ночь днем, погасший свет зари, спустившийся на поле мрак, стихшие голоса птиц, — нагнетают тревогу.

А «русичи великая поля чрьлеными щиты прегородиша, ищучи себе чти, а князю славы» (С.13).

Природа пердчувствует, точнее, уже знает исход битвы (ибо орлы на кости позвали зверей), и замерла в тревожном ожидании полной гибели света! Замерли, в ожидании, и воины.

Действие как бы приостановилось.

«Длъго ночь мрькнетъ» — природа как бы оттягивает развязку, будто бы еще можно что-то изменить в судьбе русских воинов, но для этого необходимо князю принять волевое решение — повернуть назад.

Но Игорь, стрелой летящей, устремлен к достижению своей цели. И, вроде бы, достигает ее. Утром, в пятницу, взрыв событий. Чрезмерная активность — достижение желанной цели: «Съ зарания въ пятокъ (т.е. — с зарей, но не в светлый день! — А. У.) потопташа поганыя плъкы половецкыя, и рассупясь стрелами по полю, помчаша красныя девкы половецкыя (откуда они взялись на поле брани? Явно половцы не ожидали этого вторжения русских и нападение было на их селения. — А. У.), а съ ними злато, и паволокы, и драгыя оксамиты (совершенно очевидно, что половецкие воины, если бы выступили против русских, женские драгоценности с собою не брали бы... — А. У.)»(С.13).

И опять — затишье. Но это затишье — перед бурей, определяющей судьбу Игоря и его воинов в битве: «Дремлетъ въ поле Ольгово хороброе гнездо. Далече залетело! Не было оно обиде порождено, ни соколу, ни кречету, ни тебе, чръный воронъ, поганый половчине!»

Изначально — да! Адам сотворен был для рая. Но совершил проступок. Повредилась божественная природа в человеке. Из-за ослушания Адам изгнан из рая. Из-за ослушания (нарушает ряд заповедей и не внемлет предупреждающему о том знамению) терпит поражение Игорь. И происходит это в воскресенье, на малую Пасху! Он, как и Адам, уже обречен, но пока об этом еще не знает. Но о том знает другое Божие творение — природа, которая символизирует своего Творца.[47]

«Другаго дни велми рано кровавыя зори светъ поведаютъ (кровавые, т. е. темные, зори свет предвещают, но света дня — нет! — А. У.); чръныя тучя съ моря идутъ, хотятъ прикрыти 4 солнца, а въ нихъ трепещутъ синии млънии. Быти грому великому»(С.14).

Назревает кульминация. В природе — это гроза; в походе — битва.

«Се ветри, Стрибожи внуци, веютъ съ моря стрелами на храбрыя плъкы Игоревы. Земля тутнетъ, рекы мутно текутъ, пороси поля прикрываютъ»(С.14).

Обилием глаголов передана динамика действия и мгновенная реакция природы на происходящее.

«Съ зарания до вечера (а дня вроде бы и нет! — А. У.), съ вечера до света (а день как бы и не наступал! _ А. У.) летятъ стрелы каленыя... Третьяго дни къ полудню падоша стязи Игоревы... Ничить трава жалощами, а древо с тугою къ земли преклонилось»(С.16).

Битва проиграна князем Игорем в полдень, т. е. в самое светлое время дня, но автор создает тот же *образ тьмы*, как и в начале описания похода: «Темно бо бе въ 3 день: два солнца померкоста (Игорь и Всеволод Святославичи. — А. У.), оба багряная стлъпа погасоста, и съ нима молодая месяца... тьмою ся поволокоста... На реце на Каяле тьма светъ покрыла... «(С.19—20). Так и не ощущенный во всей полноте свет дня битвы сменяется для Игоря тьмою плена.

Почувствовав беду, «Ярославна рано плачетъ въ Путивле на забрале».

Княгиня трижды обращается к силам природы — ветру, реке, солнцу — за помощью своему мужу. Трижды употребляет автор слово «рано», и трижды описана природа ясным днем.

Русская земля ассоциируется у автора с солнцем, светом. Половецкое поле, как земля чужая, неприветливая — ночью, тьмою. Граница между ними — Донец, как река (или огненная река) отделяет рай от ада («О всей твари», «Хождение апостола Павла по мукам») или земли («Хождение Зосимы к Рахманам», духовные стихи).[48]

Ярославна описана средь бела дня, а Игорь — во тьме. К нему, в ночь, возвращается автор.

«Прысну море полунощи, идутъ сморци мьглами... Погасоша вечеру зори. Игорь спитъ. Игорь бдитъ, Игорь мыслию поля меритъ от великаго Дону до малого Донца» (С.27—28).

С вечера погасли зори, природа как бы успокаивается. Но в полночь ожило («прысну») море, поднялись смерчи. Начинается то ли новое действие, то ли наступает развязка.

Поход Игоря, за пределами Русской земли, начинался с Донца. Вожделенным итогом его был Дон великий. Теперь от Дона великого

мыслью мерит князь путь к малому Донцу — границе Русской земли. И, не случайно, этот обратный путь начинается не только географически от Дона, но и символически — во времени — в полночь: «Комонь вь полуночи. Овлуръ свисну за рекою; велить князю разумети: князю Игорю не быть (в плену. — А. У.)» (С.28).

Из тьмы — полночи и Половецкой земли — стремится князь Игрь к свету — на Русскую землю. И «соловии веселыми песньми светъ поведаютъ» (С.30) ему.

Побег из ночи во свет удался: «Солнце светится на небесе — Игорь князь въ Руской земли» (С.30).

И что удивительно, до побега Игоря в «Слове» ни разу не был упомянут Бог (что, собственно, и дало повод исследователям видеть в «Слове» языческую поэму, поскольку языческие божества в ней обильно присутствуют), а тут сразу: «Игореви князю Богъ путь кажетъ изъ земли Половецкой на землю Рускую, къ отню злату столу[49]. Почему это стало возможным? Ведь Господь вначале противился этому походу (завоевательному походу!), а теперь помогает Игорю вернуться из плена?

§ 3

«Жертва Богу духъ сокрушенъ: сердце сокрушенно и смиренно Богъ не уничижитъ».

(Пс.50)

Автор «Слова» не указывает на причины метаморфозы с Игорем, но они приводятся в рассказе Ипатьевской летописи, которая сочувственно относится к Игорю. Именно этот рассказ передал настороженность Игоря во время солнечного затмения.

Поражение православного князя воспринимается воспринимается расссказчиком как наказание Господне за грехи его (а не помощи поганым!). Грех этот необходимо осознать, чтобы искупить его. И к Игорю приходит духовное прозрение вместе с поражением: «И тако, во день святаго Воскресения, наведе на ня Господь гневъ свой: в радости место наведе на ны плачь, и во веселье место желю, на реце Каялы. рече бо деи Игорь: «Помянухъ азъ грехы своя пред Господемь Богомъ моимъ, яко много убииство, кровопролитие створихъ в земле крестьяньстей, яко же бо язъ не пощадехъ христьянъ, но взяхъ на щитъ городъ Глебовъ у Переяславля; тогда бо не мало зло подъяша безвиньнии христьане, отлучаеми отець от рожении своих, братъ от брата, другъ от друга своего, и жены от подружии своихъ, и дщери от материи своихъ, и подгура от подругы своея, и все смяте-

но пленомъ и скорбью тогда бывшюю, живии мертвымъ завидять, и мертвии радовахуся, аки мученици святеи огнемь от жизни сея искушение приемши...

И та вся сътворивъ азъ — рече Игорь — не достоино ми бяшеть жити. И се ныне вижю отместье от Господа Бога моего... Се возда ми Господь по безаконию моему, и по злобе моеи на мя, и снидоша днесь греси мои на главу мою. Истиненъ Господь и правы суди его зело. Азъ же убо не имамъ со живыми части...

Но Владыко Господи Боже мой, не отрини мене до конца, но яко воля Твоя, Господи, тако и милость намъ рабомъ твоимъ».[50]

В Древней Руси спасение Игоря из плена не могло рассматриваться **не** как результат помощи Бога. Вот слова Господа из Святого Писания: «И воззавете ко Мне, и пойдете и помолитесь Мне, и Я услышу вас; и взыщите Меня и найдете, если взыщете Меня всем сердцем вашим..., и возвращу вас из плена (Иер.,29,11—14).

В плен князь Игорь попадает Промыслом Божиим, так же Промыслом Божиим избавляется он от плена.

Решение Игоря бежать было отнюдь не случайным. Выше уже указвались две пиковые точки падения Игоря: полночь и великий Дон, от которых начинается возвращение князя домой. Но существует и еще одна — религиозно-нравственная, от которой начинается духовное возрождение Игоря Святославича.

Игорь шел за славой, но обрел бесславие — плен. Но нижней, пиковой точкой бесславия был побег (потому-то он долго на него не соглашался). А поэтому «чашу бесславия» князь должен был испить до дна, и вернуться домой «неславным путем» — бегством из плена. То есть, проявить *смирение*. В этом смысл произведения.

Это — не случайное духовное прозрение Игоря. Князь осмысленно становится на путь возвращения к Богу, Отцу небесному. Надо полагать, это *первое* осмысление произошедшего было не случайным.

Из летописей известно, что он, находясь в половецком плену, призвал из Руси священника. Для него, хотя и оступившегося (кто без греха?), но все же православного князя, было совершенно очевидным, что без покаяния не возможен обратный путь домой. Засвидетельствовать это покаяние пред Богом мог только православный священник.

Поход Игоря Святославича начинается на Светлой Пасхальной неделе. Это — святотатство! Не помогло и упование его на своего небесного покровителя — Св. Георгия Победоносца (крестильное имя Игоря — Георгий), в день памяти которого, 23 апреля 1185 г., т.е. на свои именины (!), он выступил в поход. Поход был не Богоугоден, направлен не на защиту своего

княжества или Отечества, а славы ради. Желанием, вызванным гордынею. А потому бесславно и завершился.

Второе, отмеченное древнерусскими произведениями, осознание случившегося Игорем и его покаяние в соделанном, происходит уже в плену. Летопись замечает: «Игорь же Святославличь тотъ годъ бяшеть в Половцехъ, и глаголаше: «Азъ по достоянью моему восприяхъ победу (поражение. — А. У.) от повеления Твоего Владыко Господи, а не поганьская дерзость обломи силу рабъ Твоихъ. Не жаль ми есть за свою злобу прияти нужьная вся, ихже есмь прялъ азъ»[51].

Третье обращение к Богу происходит уже непосредственно перед бегством из плена: «Се же ставъ ужасенъ и трепетенъ и поклонися образу Божию и кресту честному, глаголя: «Господи сердцевидче! Аще спасеши мя Владыко Ты недостоинаго!» И возмя на ся крестъ, икону и подоима стену и лезе вонъ...»[52]

Обращаю особое внимание, что, решаясь на побег («неславный путь»), Игорь берет с собой крест и икону, т.е. возлагает надежду на помощь Божию! Тогда становится понятным, почему автор «Слова» указывает, что «Игореви князю Богъ путь кажетъ изъ земли Половецкой на землю Рускую»: он прощен Богом, после раскаяния князя в соделанном. Более того, смирение князя приводит его и «къ отню злату столу», т.е. на Черниговское княжение в 1198 г.!

Можно, конечно, полагать (я в этом уверен, но это особая тема), что автор «Слова» хорошо знал рассказ о походе Игоря из Ипатьевской летописи. Тогда его произведение становится своеобразным художественным дополнением к нему. Точнее, художественным осмыслением похода. И если в летописной статье произошедшие в Игоре нравственные изменения объяснены, то в «Слове» помощь Божия в возвращении его на землю Русскую кажется несколько неожиданной. правда, непосредственно ей предшествует «плач Ярославны» — обращение его жены к трем природным стихиям — ветру, реке, солнцу.

Венчанные муж и жена являют собой одно целое: «...Ни мужъ безъ жены, ни жена безъ мужа, въ Господе. Ибо какъ жена отъ мужа, такъ и мужъ чрезъ жену; все же — отъ Бога» (1 посл. Коринф.11, 11—12).

Даже молитва об усопшем способствует отпущению ему грехов. Молитва о плененном выводит из плена (просьба об этом имеется в утренних молитвах), тем более, несли это молитва жены о муже — одной составной о другой, ради целого.

Но как тогда понимать обращение Ярославны к трем природным стихиям?

Весьма правдоподобное, как мне кажется, их толкование предложено в «Беседе трех святителей», весьма популярной в Древней Руси: «Что есть высота небесная, широта земная, глубина Морская? — Иоанн рече: Отец, Сын и Святой Дух»[53].

Солнце олицетворяет собой «высоту небесную». гуляющий по всей земле ветер — «широту земную», река — «глубину морскую».

Небо — престол Отца; Сын сошел на землю и оставил на ней свой престол — христианскую церковь; при крещении водой нисходит Святой Дух. То есть, получается, что Ярославна обращается к трем природным стихиям, олицетворяющим три ипостаси Святой Троицы!

Ее молитва явилась решающей (или переломной) в Промысле об Игоре.

Подвластная своему Творцу природа, т.е. выполняя Его волю, способствовала возвращению раскаявшегося (по летописи) князя домой...

§ 4

> Ты верно видишь; ибо Я бодрствую над
> словом Моим, чтоб оно скоро исполнилось.
> (Иеремия:1; 12)

Итак, мы убедились, что автор «Слова» не случайно поместил описание затмения в самое начало своего творения, создав развернутый художественный образ. Но только ли в этом удивительном образе «дневной тьмы», поразившей природу, отразился авторский замысел? То есть, касался ли он только художественной формы, или все же *идеи* произведения, которая для древнерусского книжника всегда была наиважнейшей?

Солнечное затмение произошло 1 мая 1185 г. в «первом часу ночи», что соответствует нынешним 17 часам (астрономически — затмение было в 16 ч. 48 мин.). Это время начала вечерней службы в храме, точнее — «утрени», поскольку ею начинались новые сутки — отсюда и «первый час». Получается, что в то время, когда в храме начиналась служба, Игорь Святославич форсирует *пограничную* реку Донец и отправляется в нечестивый поход за пределы Русской земли: «О Руская земле, уже за шеломянем еси!»

Здесь следует напомнить, что русские князья являлись охранителями «русской идеи», сформулированной еще Иларионом Киевским в знаменитом «Слове о Законе и Благодати»: русский народ избран Богом для сохранения Благодати (Православия) до Страшного Суда,

как когда-то иудейский народ был избран для хранения Закона (10 заповедей) до Рождества Христова. Именно поэтому русские князья и должны были защищать *православную* Русскую землю, *православную* веру и *православный* народ!

А что делает Игорь Святославич? Он, по гордыне своей, не исполняет заповеди Божии (т.е. забывает Бога), губит православный народ и открывает «врата на Землю русскую». То есть, игнорирует Богом данное ему княжеское предназначение. Воистину, помрачение ума!

Его судьба напоминает судьбу Израиля в 586 г., т.е. за 1500 лет до похода (в Лаврентьевской летописи он датируется 1186 г.) и плена Игоря, описанную в Книге пророка Иеремии. Вот здесь и следует вспомнить, что 1 мая — это день памяти пророка Иеремии, второго из так называемых *больших пророков*.

В христианском мировосприятии не бывает случайных совпадений, но во всем кроется глубокий духовно-религиозный смысл. Его и попытался выявить гениальный автор: через экзегезы (скрытые цитаты) из книги пророка Иеремии, входящей в Библию, он прослеживает реальную и духовную связь событий.

Совершенно прав Р. Пиккио, заметивший в одной из последних своих статей по «Слову о полку Игореве»: «Обратившись к библейскому контексту (который, будучи боговдохновенным, несет абсолютную истину), мы можем проникнуть в «духовный», т.е. высший, смысл текста, в котором без этого «восхождения» нам открылся бы только «исторический», т.е. буквальный и «низший», смысл»[54].

В каждом новом историческом действии видится образ первообраза — библейского события. Важно было увидеть и установить эту эпифаническую и духовную связь реальностей. Прежде всего, они присутствуют в Божественной литургии, когда здесь (в храме) и сейчас (служба ведется только в настоящем времени) происходит со-переживание событий прежде бывших в земной жизни Спасителя и Богородицы и ныне во время службы повторяющихся.

На этом же уровне эпифанического взаимодействия расценивались и исторические события. Между ними так же можно провести ретроспективную историческую аналогию[55].

Важнее, однако, оценка действий Богом поставленного князя через призму Священного Писания, которое есть единственный критерий оценок поступков человека.

Горько плачет пророк Иеремия о судьбе Израиля, отпавшего от Бога Истинного и поклонившегося языческим идолам, устремившегося к земным ценностям. Возвещает он волю Божию и предупреж-

дает о пленении Израиля Вавилоном. Но не внемлет возгордившаяся Иудея словам пророка и сбывается пророченное им.

Забывает и Игорь Святославич Бога Истинного, а потому становится праправнуком языческого Даждьбога (дед Игоря, Олег Святославич [Гориславич] дважды назван в «Слове» «Даждьбожьим внуком»), идет за земными ценностями — славой, не внемлет предупреждению — солнечному затмению — и попадает в половецкий плен.

В реальностях и развитии событий древнерусский книжник — автор «Слова» — увидел эпифаническую связь реальностей в их духовном воплощении и провел параллель в развитии разновременных событий, а потому и использовал скрытые экзегезы из книги пророка Иеремии.

«Разве Израиль раб? или он домочадец? почему он сделался добычею? — Задается вопросом пророк Иеремия и констатирует: — Зарыкали на него молодые львы, подали голос свой и сделали землю его пустынею; города его сожжены, без жителей...» (2;14—15)

Да и потомки Олега Святославича — «Ольгово хороброе гнездо» — хоть и далеко залетело в степь половецкую, но «не было оно обиде порождено, ни соколу, ни кречету, ни тебе, чръный воронъ, поганый половчине!» (С.14). А в результате неблагочестивого похода Игоря Святославича Русская земля превращается в пустынное место: «тогда бо по Руской земли ретко ратаеве кикахуть, нъ часто врани граяхуть, трупиа себе деляче...» (С.16). «Тоска разлияся по Руской земли; печаль жирна тече средь земли Рускыи...» (С.18). Уныша бо градомъ забралы, а веселие пониче» (С.19). «А погани съ всехъ странъ прихождаху съ победами на землю Рускую» (С.17). «А погани сами, победами нарищуще на Рускую землю, емляху дань по беле отъ двора» (С. 18).

В чем причина разорения Израиля египетским царем Навуходоносором, пленения иудейского царя и переселения иудеев в Вавилон в 586 г. до Р.Х.?

«Не причинил ли ты себе это тем, что оставил Господа Бога твоего в то время когда Он путеводил тебя? — объясняет Израилю пророк Иеремия. — И ныне для чего тебе путь в Египет, чтобы пить воду из Нила? и для чего тебе путь в Асирию, чтобы пить воду из реки ее?» (2; 17—18).

Нил такой же символ Египта, как Великий Дон Половецкой степи. К нему направляет свои полки Игорь Святославич, поскольку «спалъ князю умь» и не разглядел он Божественное знамение, т.е. «очи духовные» затмило тщеславное желание князя «искусити Дону

великаго». «Хочу бо, — рече, — копие приломити конець поля Половецкаго, съ вами, русици,... а любо испити шеломомь Дону» (С.11).

Самовластие человека проявляется в том, что он сам, не оглядываясь на Бога, направляется свои стопы и, в результате, творит грех.

«Знаю, Господи, что не в воле человека путь его, что не во власти идущего давать направление стопам своим» — констатирует Иеремия (10,23). А автор «Слова» поступками князя Игоря как бы «опровергает» слова пророка, на самом же деле, приводит примеры самовластия Игоря: «...А всядемъ, братие, на свои бързыя комони, да позримъ синего Дону» (С.10). «Хочу бо, — рече, — копие приломити конець поля Половецкаго, съ вами, русици, хощу главу свою приложити, а любо испити шеломомь Дону» (С.11). Игорь къ Дону вои ведетъ! (С.12) Нъ рекосте: «Мужаимеся сами: преднюю славу сами похитимъ, а заднюю си сами поделимъ!» (С.21)

От самовластия до гордыни всего один шаг: «Накажет тебя *нечестие* твое, и отступничество твое обличит тебя; итак познай и размысли, как худо и горько то, что ты оставил Господа Бога твоего...» — предупреждает Иеремия (2,19). Но не внемлет ему Израиль, не задумывается о том и Игорь.

А великий киевский князь Святослав «мутен сон» видел в своем тереме, предвещавшем плач горький по воинам, и когда бояре сообщили ему весть о пленении Игоря и Всеволода Святославичей, обронил «злато слово», в котором дал схожую с Иеремией оценку поступков русских князей: «О, моя сыновчя, Игорю и Всеволоде! Рано еста начала Половецкую землю мечи цвелити, а себе славы искати. Нъ *нечестно* одолесте, *нечестно* бо кровь поганую пролиясте» (С.20).

А, ведь, как все вначале благополучно складывалось! Столько уверенности было в своих силах, столько энергии, столько прыти, когда выступали в поход!

«Седлайте коней и садитесь, всадники, и становитесь в шлемах; точите копья, облекайтесь в брони» — как ни похоже на «Слово», но это из книги пророка (46;4). Однако в «Слове» призыв Всеволода к своему брату Игорю очень близок библейскому: «Седлай, брате, свои бръзыи комони, а мои ти готови, оседлани у Курьска напереди. А мои ти куряни сведоми къмети: подъ трубами повити, подъ шеломы възлелеяни, конець копия въскръмлени,...луци у нихъ напряжени, тули отворени, сабли изъострени» (С.11—12).

Русские войска переправляются во враждебную степь. Отысканы половцы. Динамика повествования нарастает: «...Выстраивайтесь в боевой порядок... все, натягивающие лук, стреляйте в него, не жалейте стрел...» — пророк Иеремия (50,14). Не отстает и

«Слово»: «Стреляй, господине, Кончака, поганого кощея, за землю Русскую, за раны Игоревы...» (С.22—23).

Еще когда Русская земля не скрылась за холмами, можно было все изменить — одуматься, возвратиться, но русские князья побоялись *человеческого бесславия*. И совершили тяжкий грех, а потому *наказание* им теперь будет уже *от Бога*: «И пошлю на них четыре рода казней, говорит Господь: меч, чтобы убивать, и псов, чтобы терзать, и птиц небесных и зверей полевых, чтобы пожирать и истреблять» (Иеремия: 15; 2—3). Природа — творение Бога — тонко чувствует *волю* своего *Создателя*: «Уже бо беды его пасетъ птиць по дубию; влъци грозу въсторожатъ по яругамъ; орли клектомъ на кости звери зовутъ; лисици брешутъ на чръленыя щиты» («Слово», с.13).

Однако князь Игорь не внемлет посылаемым ему предупреждениям: ни затмению, ни предостерегающему поведению животных, и ведет свои полки вглубь половецкого поля. Тогда вновь проявляется Божественная воля: Господь посылает против него более сильного противника, чтобы наказать его, но не истребить! Для Господа важно осознание грешником своего проступка и раскаяние в нем.

Здесь опять появляются аналогии между Книгой пророка Иеремией и «Словом». «Вот, Я приведу на вас, дом Израилев, народ издалека, говорит Господь, народ сильный, народ древний, народ, которого языка ты не знаешь, и не будешь понимать, что он говорит. Колчан его — как открытый гроб; все они люди храбрые. И съедят они жатву твою и хлеб твой, съедят сыновей твоих и дочерей твоих, съедят овец твоих и волов твоих, съедят виноград твой и смоквы твои; разрушат мечом укрепленные города твои, на которые ты надеешься» (Иеремия: 5; 15—17).

«Так говорит Господь: вот, идет народ от страны северной, и народ великий поднимается от краев земли; держат в руках лук и копье; они жестоки и немилосерды, голос их шумит, как море, и несутся на конях, выстроены, как один человек, чтобы сразиться с тобою… Мы слышали весть о них, и руки у нас опустились, скорбь объяла нас...» (Иеремия: 6; 22—24).

На Игоря Святославича со всех сторон идут половцы, и негде ему укрыться: «...Половци идутъ отъ Дона, и отъ моря, и отъ всехъ странъ Рускыя плъкы оступиша...» («Слово», с.14). Нечто подобное уже было с Израилем: «...Ибо так говорит Господь: вот Я выброшу жителей сей земли на сей раз и загоню их в тесное место, чтобы схватили их» (Иеремия: 10;18).

Не о духовной ли близорукости предупреждал Израиль библейский пророк Иеремия, которую позднее продемонстрирует и древне-

русский князь: «…Объявите народам, известите Иерусалим, что идут из дальней страны осаждающие и криками своими оглашают города Иудеи. Как сторожа полей, они обступают его кругом, ибо он возмутился против Меня, говорит Господь. Пути твои и деяния твои причинили тебе это; от твоего нечестия тебе так горько, что доходит до сердца твоего. Утроба моя! утроба моя! скорблю во глубине сердца моего, волнуется во мне сердце мое, не могу молчать; ибо бы слышишь, душа моя, звук трубы, тревогу брани. Беда за бедою: вся земля опустошается, внезапно разорены шатры мои, мгновенно — палатки мои. Долго ли мне видеть знамя, слушать звук трубы? Это оттого, что народ Мой глуп, не знает Меня: неразумные они дети, и нет у них смысла; они умны на зло, но добра делать не умеют». (4;16—22)

Сообразно воли Божией каждого ожидает свой жребий: «...Так говорит Господь: кто обречен на смерть, иди на смерть; кто под меч — под меч; и кто на голод, — на голод; и кто в плен,— в плен» (Иеремия: 15; 3). Ему вторит «Слово»: «Уже бо, братие, не веселая година въстала, уже пустыни силу прикрыла» (С.17). «А Игорева храбраго полку не кресити! (воскресить)» (С.18). Вспоминается опять Иеремия: «И будут трупы народа сего пищею птицам небесным и зверям земным, и некому будет отгонять их» (7, 33). Особый жребий у русского князя, как и у иудейского царя: «Ту Игорь князь выседе изъ седла злата, а въ седло кощиево. Уныша бо градом забралы, а веселие пониче» (С.19).

И дальнейшее развитие событий предсказано пророком: «Не плачте об умершем и не жалейте о нем; но горько плачте об отходящем в плен, ибо он уже не возвратится и не увидит родной страны своей» (12;10). Вот тут-то и вспоминается знаменитый плач Ярославны — жены князя Игоря: «Ярославна рано плачет в Путивле на забрале…» Трижды автор повторяет эти слова. На плаче жен сосредоточил свое внимание и Иеремия: «Итак слушайте, женщины, слово Господа, и да внимает ухо ваше слову уст Его; и учите дочерей ваших плачу, и одна другую — плачевным песням. Ибо смерть входит в наши окна, вторгается в чертоги наши, чтобы истребить детей с улицы, юношей с площадей. Скажи: так говорит Господь: и будут повержены трупы людей, как навоз на поле и как снопы позади жнеца, и некому будет собрать их» (9;20—22).

Поражение Игоря печалью протекла по Русской земле: «А въстона бо, братие, Киев тугою, а Чернигов напастьми. Тоска разлияся по Руской земли, печаль жирна тече средь земли Рускыи. …А погании сами, победами нарищуще на Рускую землю, емляху дань по беле от двора» (С.19).

Примечания

[1] *Пиккио Р.* «Слово о полку Игореве» как памятник религиозной литературы Древней Руси // ТОДРЛ. Т.L. — СПб., 1997. — 443.

[2] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч.2-е изд. Т.29. С.16.

[3] См.: *Демкова Н.С.* Средневековая русская литература. — СПб., 1997. — С.33—76.

[4] Там же, С.48.

[5] *Котляр М.Ф.* Чи міг Роман Мстиславич ходити на половців раніше 1187 р.? // Український історичний журнал. 1965. №1. С.117—120.

[6] Слово о полку Игореве.»ЛП». — М.-Л.,1950. — С.10. В дальнейшем страницы указываются в тексте статьи.

[7] См. обзор этих точек зрения в кн.: Энциклопедия «Слова о полку Игореве». Т. 1. — Спб., 1995. — С.201—204.

[8] Лаврентьевская летопись. ПСРЛ. Т. 1. М., 1997. Стлб. 163.

[9]*Лихачев Д.С.* Слово о походе Игоря Святославича //Слово о полку Игореве.»БП».Большая серия. Изд.2-е.Л.,1967.- С.7.

[10] Здесь следует напомнить о родственных связях Всеволода Ярославича с греками — он был женат на византийской принцессе.

[11] См.:*Кусков В.В* Исторические аналогии событий и героев в «Слове о полку Игореве» //»Слово о полку Игореве». Комплексные исследования. — М.,1988. — С.69—72.

[12] См.:*Кусков В.В* Исторические аналогии событий и героев в «Слове о полку Игореве». С.71.

[13] См. ПСРЛ.,Т.2. — М., 1998.- Стлб.289.

[14] Здесь нет возможности дать аргументацию по датировке «Слова о полку Игореве», однако можно заметить, что автор знает о вокняжении Игоря Святославича в Чернигове после смерти в 1198 г. Ярослава Всеволодовича, когда Игорь и стал главой Ольговичей.

[15] ПСРЛ, Т.2.- Стлб.236. Долее столбцы указываются в тексте.

[16] Следует отметить, что 1 час ночи соответствует 17 часам, а знаменье в Печерском монастыре произошло в 16 ч. 35 мин.; солнечное затмение — в 16 ч. 48 мин.

[17] *Робинсон А.Н.* Солнечная символика в «Слове о полку Игореве» //»Слово о полку Игореве».Памятники литературы и искусства XI — XVII веков. — М., 1978. — С.16 и др.

[18] См. карту-приложение «Східна Європа до кінця XIII ст. за Літописом руським» // Літопис руський. К.,1989.

[19] См. например, «Послание к римлянам» апостола Павла: «...Нет власти не от Бога, существующие же власти от Бога установлены» (13; 1—2).

[20] Памятники литературы Древней Руси. XIII век. — М., 1981. — С.426.

[21] Интересно отметить, что почти те же самые народы, что прославляли поход русских князей 1111 г. теперь «кають» Игоря Святославича!

[22] *Партыцкий О.* Слово о полку Игоревімъ. — Львів, 1884. — С.14, 35.

[23] *Соболевский А.И.* Резюме доклада в О-ве Нестора-летописца 15 февраля 1886. //»Чтения в Историческом О-ве Нестора». Кн. 2.- Киев, 1888 г.; *Он же.* Материалы и заметки по древнерусской литературе // ИОРЯС.- Т. XXI.- Кн.2.- 1916.- С.210—211.

[24] *Там же,* С.211. Лично мне трудно представить, как переписчик (а, скорее всего, это был монах), зная дороговизну пергамена и взявшись за серьезную работу, не изучил прежде текст переписываемого произведения, и потому исказил его, не выполнив тем самым добросовестно своего послушания! А ведь переписчики более всего боя-

лись допустить искажения переписываемого текста, почитая это за грех, и просили прощения и молитв за них в приписках к средневековым рукописям.

[25] «Слово о полку Игореве». Ред и прим. *В.А. Яковлева.* — Спб.,1891. — С. IX.

[26] *Перетц В.Н.* «Слово о полку Ігоревім». Пам'ятка феодальної України — Русі XII віку. — Київ, 1928. — С.39—40.

[27] *Маштаков П.Л.* К тексту «Слова о полку Игореве» // ИОРЯС. — 1918. — Т. XXIII. — Кн.». — С.74—76.

[28] *Гудзий Н.К.* О перестановке в начале текста «Слова о полку Игореве»// Сб. «Слово о полку Игореве».- М.-Л., 1950.- С.249—254; *Он же.* Еще раз о перстановке в начале текста «Слова о полку Игореве» // ТОДРЛ. — Т. XII. — М.-Л., 1956. — С.37—41. Его оппонентом выступил В.И. Стеллецкий: *Стеллецкий В.И.* К вопросу о перестановке в начале текста «Слова о полку Игореве» // ТОДРЛ. — Т. XI. — М.-Л., 1955. — С. 48—58.

[29] *Гудзий Н.К.* О перестановке в начале текста «Слова о полку Игореве»// Сб. «Слово о полку Игореве». — М.-Л., 1950. — С. 251—252.

[30] Там же, С.254.

[*] Справедливости ради следует отметить, что в большинстве изданий академик Д.С. Лихачев придерживался текста «Слова» первых его издателей, но не всегда. См. подготовку им текста «Слова», изданного в «малой серии» «Библиотеки поэта» в 1949 г., где он также осуществил указанную перестановку.

[31] *Туровский Кирилл.* «Слово на собор святых отець 300 и 18...» // ТОДРЛ. — Т. XV. — М.-Л.,1958. — С.344.

[32] См. многочисленные примеры, приведенные В.Н. Перетцем: *Перетц В.Н.* «Слово о полку Ігоревім». Пам'ятка феодальної України — Русі XII віку. — Київ, 1928. — С. 159—162.

[33] *Робинсон А.Н.* Солнечная символика в «Слове о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве». Памятники литературы и искусства XII—XVII веков. — М., 1978. С.7—58. Причем, что интересно, в 8 случаях из 12 солнечное затмение предшествовало смерти князя, а в 2 случаях трудно установить, поскольку не известна точная дата смерти.

[34] Ипатьевская летопись // ПСРЛ.- Т.2.- М., 1998.- Стлб.638.

[35] Лаврентьевская летопись // ПСРЛ.- Т.1. — М.,1997.- Стлб.396.

[36] Цит по: Літописні оповіді про похід князя Ігора. Упорядкування В.Ю. Франчук. — Київ, 1988. — С. 112.

[37] Слово о полку Игореве.»ЛП». — М.-Л.,1950. — С.10. В дальнейшем страницы указываются в тексте статьи.

[38] Обращаю внимание на христианское (православное) обращение князя (княжеское служение — мирское служение Богу) к своим воинам: он обращается к ним как братьям во Христе и дружинникам-воинам. Обращение «братие» — это православное обращение, а не призыв к своим единокровным братьям, как полагали некоторые исследователи в советское время. Р. Пиккио полагает даже, что это обращение было маркированным, присущим монашеской среде: «Формально фразы из «Слова» звучат ближе к традиции, в соответствии с которой *братие* понимались как члены религиозных объединений. Это не значит, что повествователь «Слова» на самом деле стремился обращаться исключительно к сообществу монахов. Тем не менее это могло означать, что он использовал маркированную формулу в духе церковной традиции и таким образом выражал согласие с особым кодом. Потерян ли этот условный знак в «Задонщине»? Или он замещен чем-то иным, но функционально равноценным? … Как бы то ни было, есть достаточные основания полагать, что значение *братие* в «Слове» изме-

нено компиляторами «Задонщины». (См.: *Пиккио Риккардо.* Slavia Orthodoxa: Литература и язык. — М.: Знак, 2003.— С.481).

[39] Лаврентьевская летопись // ПСРЛ.- Т.1. — М.,1997.- Стлб.70.

[40] «Повесть временных лет».»ЛП». Изд.2-е.- Спб.,1996. — С.7—8.

[41] «Повесть временных лет», — С.62.

[42] Памятники литературы Древней Руси. XIII век. — М.,1981.- С.426.

[43] Памятники литературы Древней Руси. XIII век,- С.428.

[44] Это не «второе затмение», и не ошибка автора, как полагал академик Н.К. Гудзий, а художественный образ!

[45] В этом символе кроется еще один смысл: все воины уже изначально обречены на смерть (из пяти тысяч останутся живы только пятнадцать человек), их тела покроет могильная тьма.

[46] См.: *Клейн И.* Донец и Стикс (Пограничная река между светом и тьмою в «Слове о полку Игореве») //Культурное наследие Древней Руси.- М.,1976. — С.64- 68.

[47] *Ужанков А.Н.* О принципах построения истории русской литературы XI — первой трети XVIII веков. — М.,1996. — С.32—37.

[48] См.: *Клейн И.* Донец и Стикс (Пограничная река между светом и тьмою в «Слове о полку Игореве») //Культурное наследие Древней Руси.- М.,1976. — С.64- 68.

[49] Это уточнение, как мне кажется, весьма существенно по смыслу, и дает указание на время написания поэмы. Автор вполне мог ограничиться сообщением, что «Игореви князю Богъ путь кажеть изъ земли Половецкой на землю Рускую», но указание «къ отню злату столу» существенно нарушает логику повествования: исторически Игрь вернулся в Путивль, а затем — в Новгород-Северский, потом совершил поездки в Чернигов и Киев. По «Слову» — «Игорь едетъ по Боричеву къ святей Богородици пирогощей», т.е. оказывается в Киеве, хотя это не его отца престольный город. А «отни златъ столъ» находится в Чернигове, о котором в произведении ни слова! Разве автор об этом не знает? Знает, конечно, но умышленно так написал. Примечателен и предлог, который он использовал в данном случае: «**къ** отню столу», а не **на**, как «на землю Русскую». Игорь и не сел на отчий престол по возвращении из плена (это произойдет только в 1198 г.), но уже приблизился к нему по воле Божией, ведь княжеская власть — от Бога. Но уже произошло преобразование в Игоре, что способствовало не только получению помощи от Бога при возвращении из плена, но и обрести в будущем отчий престол в Чернигове.

Эта деталь позволяет полагать, что автор, когда писал «Слово», знал о княжении Игоря Свтославича в Чернигове. В противном случае, не было бы христианской назидательности в произведении: «Бог гордым противится, а смиренным дает благодать». И до конца не была бы раскрыта его основная идея. А вот о кончине Игоря, скорее всего, автор не знал...

[50] Ипатьевская летопись // ПСРЛ. — Т. 2. — Стлб. 642—644.

[51] Ипатьевская летопись, Стлб.649.

[52] Ипатьевская летопись, Стлб.651.

[53] Памятники старинной русской литературы. — Спб., 1862. — Вып. 3. — С.169.

[54] *Пиккио Р.* «Слово о полку Игореве» как памятник религиозной литературы Древней Руси // ТОДРЛ. — T.L. — СПб., 1997. — С.435.

[55] См.: *Кусков В.В* Исторические аналогии событий и героев в «Слове о полку Игореве» // «Слово о полку Игореве». Комплексные исследования. — М., 1988. — С.69—72.

В.И. Максимов

СТУГНА И ДНЕПР ИЛИ ИСТОРИЯ УТОПЛЕНИЯ ЮНОГО КНЯЗЯ РОСТИСЛАВА, БРАТА МОНОМАХОВА, ПО ТЕКСТУ «СЛОВА О ПОЛКУ ИГОРЕВЕ»

История трагической гибели юного Ростислава, младшего брата Владимира Мономаха, в 1093 году, почти на 100 лет раньше похода Игоря, но тоже в результате неудачного похода на половцев, отразилась в Памятнике в беседе Игоря с рекой Донцом и по тексту первого издания состоит всего их трех фраз:

«Не тако ли, рече, рЂка Стугна
худу струю имЂя, пожрЪши чужи ручьи, и стругы ростре на кусту?
Уношу Князю Ростиславу затвори ДнЂпрь темнЂ березЂ.
Плачется мати Ростиславя по уноши Князи РостиславЂ.»[1]

Первые издатели перевели это место так:

«"Не такова, примолвилЪ онЪ, рЂка Стугна!
Она пагубными струями пожираетЪ чужія ручьи,
и разбиваетЪ струги у кустовЪ."
Юному Князю Ростиславу затворилЪ ДнЂпрЪ берега темныя.
Плачется мать Ростиславова по юномЪ КнязЂ РостиславЂ.»

Содержание отрывка не слишком понятно ни в исходном тексте, ни в переводе. Вопросов для столь малого отрывка довольно много. Что такое *струги*, которые издатели понимали здесь как *суда*, *челны*, какова роль союза *и* (***и*** *струги*), что значит *ростре*, превратившееся в *разбивает*, о каких *кустах* идет речь, почему говорится о *Днепре*, хотя Ростислав утонул в Стугне, что подтверждается летописями, и почему его берег *темный* (а в переводе — *берега темные*)?

Это описание традиционно считается «темным местом» Памятника, и его толкования до сих пор неустойчивы.

В конструкции «и струги ростре на кусту» первые издатели понимали ***струги*** как ***суда***, и это определило перевод: «разбивает струги у кустов». Примерно то же написал в своем «Переложении» В.А. Жуковский: «струги меж кустов раздирает». Некоторое приукрашение внес И.А. Новиков: «струги растирает, влача по кустам». Очевидно, что смысла в этих высказываниях немного, и позже был

найден другой вариант перевода слова ***струги***: от *струга — струя, поток*. Первым это предложил в 1859 году М.А. Максимович, заметив: «Так и теперь в Поднепровской Украине называется проток бегучей воды между плавнями или островами, заросшими кустами, деревьями или камышом». Одновременно он полагал, что вместо ***рострe*** могло быть написано ***простре*** — от ***простереть***. Это, вместе с некоторым изменением расстановки знаков препинания, повлекло иную реконструкцию фразы:

«Не тако ли, рече,
рѢка Стугна
худу струю имѢя,
пожрЪши чужи ручьи и стругы ***п***простре на кусту,
уношу Князю Ростиславу
затвори ДнѢпрь темнѢ березѢ.»

Подобного толкования придерживался Вс.Ф. Миллер: «поглотила она чужие ручьи, простерла волны (потоки) на кустарник».

Однако сохранение неуклюжей инверсии — «*пожрЪши* ручьи», но «струги *простре*», несогласованность глагольных форм (деепричастие и аорист) и неясная функция соединяющего их союза ***и*** стимулировали дальнейшие поиски толкования. Вслед за М.А. Максимовичем, предположившим, что *рострена* — это *расширена* и произошло как искаженное *простре* (от *простирать*), Н.С. Тихонравов предложил читать «рострена к усту»: «Стугна … пожравши чужие ручьи и к устью (усту) расширенная (рострена) волнами (струги) затворила Днепр».

Современные комментарии сообщают: «глагол *ростре* неизвестен, но отмечаются приставочные формы, в первую очередь *простети*.» Однако *рострена* — причастие, и перевод глаголом *расширилась*, отражающим временное состояние реки в половодье, не соответствует исходному тексту, а сохранение причастия *расширена* как постоянной характеристики лишено смысла, что отмечал еще Н.К. Гудзий: «каждая река к устью расширяется, и ничего характерного для Стугны нет.» Тем не менее, версию «рострена к усту» приняли А.А. Потебня, Д.С. Лихачев, Л.А. Дмитриев, В.И. Стеллецкий, О.В. Творогов, Н.А. Мещерский.

В современных изданиях Памятника существуют два основных варианта прочтения этих строк, оба включающие конъектуру «рострена кЪ усту (устью)» и различающиеся принятием или непринятием конъектуры «днѢ при»[2] вместо «ДнѢпрь»[3]. При этом *струги* обозначают однородные с *ручьями* водные потоки.

Конъектура «рострена кЪ устью» была принята еще в первом издании Памятника в Большой серии Библиотеки поэта[4], а приведен-

ный там перевод А.С. Орлова — «заключила она на дне у темного берега юношу князя Ростислава» — неявно включает и конъектуру «днѢ при», хотя в реконструированном тексте сохранено «затвори ДнѢпрь темнѢ березѢ».

В последующих изданиях Памятника в Большой серии Библиотеки поэта под общей редакцией Д.С. Лихачева[5, 6] эта конъектура включена в реконструированный текст (при различной степени восстановления древнерусской грамматики и несколько различающейся пунктуации):

«Не тако ли, рече, рѢка Стугна:
худу струю имѢя,
пожрѢши чужи ручьи и стругы,
рострена к усту,
уношу князю Ростиславу затвори
днѢ при темнѢ березѢ.
Плачется мати Ростиславля
по уноши князи РостиславѢ.»

Эта же реконструкция текста в упрощенной орфографии воспроизведена в хрестоматии «Литература Древней Руси»[7] — последней публикации Памятника при жизни Д.С. Лихачева. Ей соответствуют и последние переводы Л.А. Дмитриева — Д.С. Лихачева:

«Не такая, говорят, река Стугна:
злую струю имея, поглотив чужие ручьи и потоки,
расширилась к устью
и юношу князя Ростислава скрыла на дне у темного берега.
Плачет(ся) мать Ростислава по юноше князе Ростиславе.»[8]

Версии с заменой *ДнѢпрь* на *днѢ при* придерживаются также В.В. Колесов[9] и А.А. Косоруков: «Затянула Стугна под берег темный юношу, князя Ростислава.»[10]

Тем не менее, в других изданиях Памятника[11, 12, 13, 14, 15] Д.С. Лихачев сохранял вариант с *Днепром*: «ДнѢпрь темнѢ березѢ плачется мати Ростиславля по уноши князи РостиславѢ.» Этому варианту соответствуют и его объяснительные переводы, сопровождающие многие здания Памятника: «Не такова-то, — говорит (он, князь Игорь), — река Стугна; мелкое течение имея, поглотив чужие ручьи и потоки, расширенная (благодаря этим «чужим», враждебным водам) к устью, юношу князя Ростислава заключила (она в себе). На темном берегу Днепра плачется мать Ростислава по юноше князе Ростиславе.»

Необходимо также отметить, что некоторые современные исследователи Памятника, принимая конъектуру «днѢ при», не согласны с конъектурой «рострена к усту». Так, И.И. Шкляревский[16] придержи-

вается прочтения первых издателей — «ростре **на** кусту» и в поддержку ссылается на мнение А. Н. Робинсона. Хотя, связанный с этим толкованием слова, его перевод, превращающий «ростре ***на кусту***» в «***под куст*** затянула», представляется довольно странным.

Таким образом, неустойчивость толкования, реконструкции и перевода этого места все еще сохраняется.[17]

Отметим при этом, что большая часть исследователей приняла версию *рострена — расширена*. А после того, как в 1975 г. исследователь местных говоров В. А. Козырев опубликовал статью, в которой, в частности, говорится: «В Брянской области нами записано следующее: «Б**а**нка — эта адн**о**, а т**о** кукш**ы**н, виш, с р**у**шишькЪй, нЪвярх**у** растр**е**ный (то есть «расширенный, более широкий»))»[18] вопрос о переводе этого слова вообще перестал обсуждаться. Ссылка на эту статью включена в «Словарь-справочник» В. Л. Виноградовой.[19]

Однако вряд ли это объяснение можно считать убедительным, как в силу различия формы слов (***рос-*** и ***рас-***), так и из-за исторической удаленности представленного В. А. Козыревым свидетельства. Кстати, глядя на любой кувшин (глечик, горлач, крынку, жбан), мы видим, что он не просто расширяется наверху, но расширяется после сужения, по-старому пережабины. Что же касается упомянутого выше мнения А.Н. Робинсона, который, в свою очередь, сослался на И. И. Срезневского (*ростре — затереть*), следует отметить, что эта отсылка не только неточная, так как в «Словаре» И. И. Срезневского древнерусский глагол указан в формах **ростръти**, **ростру**, но и безосновательная. И. И. Срезневский, очевидным образом, придумал это слово в контексте современных ему переводов Памятника, поскольку в качестве *единственного* примера употребления он приводит именно эту строку: «Рѣка Стугна худу струю имѣя, пожрЪши чужи ручьи, и стругы ростре на кусту. *Сл. плк. Игор.*»

Что мы знаем о Стугне? Река — невелика, поэтому ее «официальное» описание выглядит довольно скромно: «Стугна — река в Киевской области УССР, правый приток Днепра (впадает в Каневское водохранилище). /…/ Имеет равнинный характер. Питание снеговое и дождевое.»[20] Однако за рамками этого описания остается интересующая нас особенность: поскольку правый берег Днепра в этом районе, между Киевскими горами и находящимися ниже по течению Каневскими горами (Каневским ярусом), высокий, перед впадением в Днепр она должна была прорезать эту возвышенность, и, следовательно, быть узкой, зажатой в ущелье.

В книге «Читаю «Слово о полку…»» И. И. Шкляревский пишет: «В сентябре 1983 года в Киеве закончился Международный съезд

славистов, и мы поехали в Белую Церковь. Автобус остановился перед мостом. /…/

— Вот и Стугна, — сказал Дмитрий Сергеевич Лихачев.

Мы стояли на берегу узкой темной речки, не так уж далеко от ее впадения в Днепр. Странно, ничто не шевельнулось в душе. Медленно текла Стугна, блестело на воде косое солнце, молчали в лодках рыбаки. У моста стояла целая дружина именитых славистов: Дмитриев, Панченко, Творогов, Колесов.»

Как говорится, не там стояли. Дорога, соединяющая Киев с Белой Церковью, на которой в 1983 г. вместе с автором стояли над Стугной участники Международного съезда славистов пересекает Стугну довольно далеко от ее впадения в Днепр (примерно в 40 км от современного села Треполье). Это — равнинная часть реки. К тому же нынешняя Стугна, текущая по луговине, совсем не похожа на ту, что была моложе почти на 1000 лет: бывшее устье Стугны, впадавшей в Днепр близ старого Треполя, лежит на дне Каневского водохранилища, построенного в 1972 г.

Тем не менее, существует определенное свидетельство существования узкой горловины Стугны при впадении ее в Днепр: «В память героев-комсомольцев (см. Трипольский поход 1919) на ***днепровской круче*** возле с. Триполья Обуховского района Киевской области в 1956 установлен обелиск.»[21] Но Стугна не падала в Днепр водопадом. Значит, она прорезала эту кручу ущельем. Следует также обратить внимание на то, что на карте 1967 года место после пересечения Стугны с дорогой из Киева на Кагарлык, примерно в 10—12 км от ее впадения в Днепр, обозначено, как низина. По-видимому, здесь было место разлива стиснутой в устье реки, когда ее русло переполнялось водой в результате весеннего либо дождевого паводка.

Поэтому, исходя из географических особенностей местности, по которой протекала река, *рострена кЪ усту* следует понимать не как *расширена к устью*, а как *сужена к устью*. К тому же, автор «Слова» указал не место — ***в*** *устье*, а только направление в сторону устья — *рострена* ***кЪ*** *устью*. Именно при сужении реки возникает быстрое, сильное течение[22] и более глубокое русло, что, по-видимому, и стало причиной гибели юного Ростислава. Слишком близко к месту впадения Стугны в Днепр стали переходить реку отступающие от Треполя войска Мономаха. И хотя там река была уже, течение было более быстрым. Вот и унесло Ростислава потоком. Тело же, скорее всего, нашли в устье Стугны, там, где она, расширяясь, становилась спокойнее, а вынос грунта образовывал отмели.

Чтобы обосновать значение слова ***ростреңа*** со смыслом *узкий, суженный* нужно найти подходящее производящее слово. Скорее всего, причастие ***ростреҥ***(*а*) могло происходить от латинского rostrans — носомЪ, остриемЪ прорѢзывающий, разсѢкающий (part. от неупотр. rostrare)[23]. Словари предлагают довольно богатый ассортимент однокоренных слов, среди которых есть непосредственно связанные с судами и судовождением, что немаловажно, поскольку в рассматриваемом тексте речь идет о реке:

rostellum, i, n. (rostrum) носикЪ (птичий), мордочка, рыльце (у других животных), Col, Plin.

rostra (orum), n. см. rostrum.

rostralis, adj. принадлежащий колоннѢ изЪ корабельных носов: r. tabula, Sid.

rostratus, adj. (rostrum) имѢющий птичий носЪ /…/.

rostrum i, n. (rodere) ротЪ, носЪ птичий. Cic., Ov., Liv.; рыло, морда, хобот у другихЪ животныхЪ /…/; особл. о корабельномЪ носѢ. Caes., Ov., Liv.

В медицинской латыни rostralis, adj. — *ростральный*, расположенный ближе к кончику носа, а также *тонкий*, *истонченный*.[24]

В русском языке прилагательное *ростральный* больше известно в связи с *ростральными колоннами* на стрелке Васильевского острова в Санкт-Петербурге, украшенными носами древних кораблей (от rostrum — нос корабля, то есть его зауженная кпереду, по ходу движения, часть, которая применялась как таран, часто подводный). И почему эта аналогия не пришла в голову коренному жителю города Д.С. Лихачеву?

Переходя к упоминанию в этом отрывке Днепра, отметим следующие основные возражения против этого:

1) юный Ростислав утонул в Стугне, а не в Днепре;

2) в то время как упоминание по ходу разговора Игоря с Донцом Стугны обусловлено их «историческим антагонизмом», упоминание здесь Днепра маловероятно;

3) неясно, почему берег Днепра *темный*, в то время как *темный берег Стугны* объяснить можно;

4) вызывает сомнения грамматическая форма слова: написание через *Ѣ*, в то время как в плаче Ярославны — «о Дн***е***пре словутицю!» — и в «Задонщине» оно написано через *е*, неясное падежное окончание -*ь* на конце слова (должно быть *Днепра* или *ДнепрѢ темнѢ березѢ*; либо *затвори ДнепрЪ*).

Одним из обоснований этих возражений против возможного упоминания в стихе Днепра служит принимаемое другими исследовате-

лями логическое построение М.В. Щепкиной: «Сравнение идет между недоброй рекой Стугной и благодетельной — Донцом. Поэтому вряд ли можно ожидать в этом месте название третьей реки Днепра, — это нарушило бы художественный образ противопоставления. При этом надо принять во внимание, что обычные эпитеты берега — крутой, зеленый. Берег может быть назван темным только когда он под водой.» Отсюда следовало, что темным может быть только берег Стугны. Природное обоснование темного берега Стугны приводит Л.Е. Махновец: «Особое внимание обращаю на то, что берега Стугны в этой песчаной гряде — белые, и тут, где гряда обрывается к болотам, берега черным-черны от тысячелетних и давних залежей гумуса. Это и есть то место Стугны, где «днѢ при темнѢ березѢ» возле дороги на Киев, она «затвори» князя Ростислава.»[25] Однако, видимо, в связи с некоторыми сомнениями в правильности этих объяснений в комментарии к этому месту в 3-м издании в Большой серии Библиотеки поэта, в частности, говорится: «прилагательное «темный» имеет здесь не столько цветовую, сколько эмоциональную окраску.»

Упомянутое выше написание через **Ѣ** и отсутствие согласования слова *ДнѢпрь* обычно и толкуется как «серьезные затруднения грамматического характера»[26]. Однако конъектурные согласования, необходимые для поддержания других версий толкования: «Стугна … юнош**Ѣ** князю Ростиславу затвори ДнѢпр**Ъ**» либо «юношу княз**я** Ростислав**а** затвори **днѢ пр*и***», значительнее, чем исправление одной буквы — «ДнѢпр**Ѣ** темнѢ березѢ» (ср. *НемизѢ кровави брезѢ*). К тому же в Памятнике достаточно часто встречается разнописание **Ѣ-е**, в том числе в «именных» словах. Так, имеем *Полов**е**цькую*, *Полов**е**цкыми* (всего это слово написано через **е** в разных родах и падежах 15 раз), но есть *Полов**Ѣ**цькую*, *Полов**Ѣ**цкыми*. Кроме того, судя по «Словарю» И.И. Срезневского, есть список «Слова о Задонщине» с написанием Днепра через *Ѣ*: «Уже бо всташа силнии вѢтри сЪ моря, прилелѢяша тучю велику на усть ***НѢпра*** на русскую землю.» Правда, по академическому изданию «Сказания и повести о Куликовской битве»[27] такого написания в этом месте текста нет ни в одном списке, зато есть «веслы ***НѢпрЪ*** запрудить» — по списку Ундольского и во всех других списках с разными глаголами вместо *запрудить*.

Здесь следует отметить, что формальный грамматический подход при реконструкции текста Памятника не всегда гарантирует успех. Именно *берегам* в Памятнике не очень повезло с грамматикой. В отношении рассматриваемой фразы это видно, в частности, из комментария ко 2-му изданию в Большой серии Библиотеки поэта: «Исходя из перевода первого издания следовало бы ожидать *темны берегы*

(но впрочем: *НемизѢ кровави брезѢ* также ошибочно вместо *брези*)». Заметим, однако, что из перевода *берега темныя* должно следовать не множественное *темны берегы*, а двойственное *темна б*(е)*рега*, поскольку берегов у любой реки — всего два.

Кроме рассматриваемого случая *берега* упоминаются в тексте еще четыре раза:

«Ту ся брата разлучиста на ***брезѢ*** быстрой Каялы»;

«Се бо Готскія красныя дЂвы вЪспЂша на ***брезѢ*** синему морю»;

«НемизЂ кровави ***брезѢ*** не бологомЪ бяхуть посЂяни, посЂяни костьми РускихЪ сыновЪ»;

«стлавшу ему зелЂну траву на своихЪ сребреныхЪ ***брезЂхЪ***».

И только в первом случае фраза грамматически безупречна. Во втором случае наблюдается небольшое отклонение от грамматики: поскольку два дополнения разного уровня оказались под прямым управлением одного глагола: «вЪспЂша на брезЂ» и «вЪспЂша синему морю», то это повлекло отклонение от правильного «вЪспеша на брезЂ синя моря». А в двух последних *берега* вместо *двойственного* числа оказываются во *множественном*. Но если в последней фразе для множественного числа все правильно, то меньше повезло знаменитому «НемизЂ кровави ***брезѢ***», где *берега*, видимо под влиянием *Немиги*, изменяются по женскому типу. Ибо во множественном числе должно было быть «кровави ***брези***», а в двойственном — вообще далекое от текста «***кровава брега*** не бологомЪ ***бяста посЂяна***, ***посЂяна*** костьми РускихЪ сыновЪ.» Обычно в реконструкциях сохраняется форма первого издания ***брезѢ***. Даже Н.А. Мещерский, в 3-м издании Памятника в Большой серии Библиотеки поэта педантично реконструируя и комментируя древнерусский текст, не затрагивает эту строку. В отличие от него В.В. Колесов вместо того, чтобы согласовать существительное — *кровави* ***брези***, согласовывает прилагательное — ***кровавѢ*** *брезѢ*, возможно считая, что исходное *брезѢ* автор рассматривал как аллитерацию к *НемизѢ* (форма *НемизѢ кровавѢ брезѢ* — правильная для двойственного числа по женскому типу — им. и вин. падежи).

Поэтому при толковании стиха следует отдавать предпочтение смыслу, а не формальному соблюдению древнерусской грамматики. Здесь, кстати, следует заметить, что необходимо различать *дно* и *берег*, происходящий от berg — гора. Затопленный берег, находящийся в воде — это, все-таки, скорее *дно*. Поэтому даже при прочтении «затвори днЂ при темнЂ березЂ», то есть «скрыла на дне у темного берега», вряд ли следует полагать, что берег тоже находится под водой.

И вот здесь следует указать на недостаточность логического построения М.В. Щепкиной, считавшей, что берег может быть *темным* только тогда, когда он под водой. По-видимому, здесь речь идет не о береге реки, где утонул Ростислав, а о совсем другом береге — высоком киевском береге Днепра, на котором плачет по сыну мать Ростислава. Поскольку этот берег — западный, то и темным становится раньше, чем садится солнце. Темной становится не только его круча, но и Днепр под ней там, куда падает его тень. Даже когда река еще освещена прямым солнечным светом, берег не подсвечивается снизу и остается темным, поскольку свет практически не рассеивается от поверхности воды в обратном направлении. Причем, берег становился темным не поздним вечером, а заметно раньше. Если береговой склон в том месте, где находился древний Киев, имел крутизну, например, 30° (это как наклон эскалатора в метро, по которому мы может без особого труда идти, как вверх так и вниз), то солнце переставало освещать его уже за 2 часа до захода. А поскольку Днепр — река широкая, то низкий восточный берег еще довольно долго оставался освещенным лучами солнца, то есть был *светлым*. Таким образом, в этом месте текста Памятника неявно присутствует противопоставление *темный — светлый*, так же как в других местах текста понятие *тьма* противопоставляется понятию *свет*.

Есть в первом издании Памятника примечание, на которое почему-то не принято обращать внимания при толковании этого стиха. Касается оно происхождения князя Ростислава — он был сводным братом Владимира Мономаха, и по матери — половцем: «Юный Князь *РостиславЪ* сынЪ Великаго Князя *Всеволода* I и Великія Княгини *Анны*, дочери Половецкаго Князя утонулЪ на рѢкѢ *СтугнѢ* 1093 года, когда там разбиты были Россійскія войска отЪ ПоловцевЪ.» Половецкая княжна Анна как мать Ростислава указана также в родословной таблице русских князей (составитель М.А. Робинсон), приложенной к юбилейному изданию «Слово о полку Игореве. 800 лет».

Таким образом, существует возможность толкования этого места текста способом, который, в отличие от принятых толкований, не влечет за собой лапидарное «Плачется мати Ростиславля по уноши князи РостиславѢ.» При этом следует также отметить, что в Памятнике, в отличие от однократного действия по летописи — *«Ростислава же искавше обрѢтоше в рѢцѢ; и вземше принесоша и Киеву, и* ***плакася*** *по немь мати его»* — употреблен глагол ***плачется***, указывающий на неоднократное действие. Плачет мать Ростислава вечерами на днепровском берегу. При этом глядит она на противоположный, левый берег Днепра, туда, где находился Переяславль, в котором

княжил ее сын. И к тому же в сторону своей родины — земли половецкой, возможно, считая гибель сына наказанием за то, что он пошел воевать против сородичей. При этом последние строки стиха не требуют конъектуры (за исключением расстановки знаков препинания):

«ДнѢпрь темнѢ березѢ
плачется мати Ростиславя
по уноши Князи РостиславѢ.»

Что касается несогласованной формы притяжательного прилагательного *ДнѢпрь*, то в ее защиту можно указать запись с несогласованной формой дополнения в «Повести временных лет» под 1026 годом, когда Ярослав (Мудрый) и его брат Мстислав «раздѢлиста по *ДнѢпрЪ* Руськую землю. Ярослав прия сю сторону, а Мстислав ону.»

И в заключение — несколько замечаний в связи с упомянутыми выше объяснительными переводами этого «темного» места. Нет никаких оснований считать «чужие» воды, которые вобрала в себя Стугна, враждебными (так принято толковать «чужие»). В более поздних толкованиях «чужие» воды объясняются даже как «с половецкой стороны текущие», что совсем неправдоподобно, поскольку вряд ли можно считать половецкой стороной местность на днепровском правобережье, прилегающую к Киеву с запада, особенно с учетом того, что с юга «бассейн» Стугны ограничен Росью, текущей с запада на восток. Здесь «чужие» воды — просто воды других источников, наполнявшие реку в половодье (своей воды в Стугне обычно было мало, и река свободно протекала через узкое место при впадении в Днепр).

Точно так же «худа» — это маловодна, а не зла. Только в силу чрезмерного увлечения символическими толкованиями некоторых мест Памятника ***худая*** *струя* Стугны вместо презрительного, уничижительного *ничтожная* («АзЪ *худый*, … наречный вЪ крещении Василий, русьскимь именемь ВолодимирЪ» — начинал свое «Поучение» Владимир Мономах; «Се iазЪ *худыи* грешныи рабЪ божии» — писал в духовной грамоте Симеон Гордый в 1353 г.) окончательно стала ***злой***. А речь-то идет всего лишь о том, что юный князь Ростислав утонул в половодье в обычно мелкой реке Стугне. Это половодье и есть «пожрЪши чужи ручьи и струги». Стугна не пришла на помощь «своим», как благородный Донец, но совершила предательство. Обычно маловодная река, что подтверждается исторически переходами ее вброд, в половодье перед впадением в Днепр превращалась в стремительный поток в узком русле. Именно этим Стугна и отличалась от других рек, плавно расширяющихся к устью, и если бы этого отличия не было, автор Памятника не стал бы указывать на него особо.

К сожалению, выяснить определенно, как именно выглядело русло Стугны перед впадением ее в Днепр, не представляется возможным, во-первых, за давностью времен и изменчивостью берегов, а во-вторых, потому что это место с 1972 года находится на дне Каневского водохранилища. Хотя, возможно, где-то в проектных документах водохранилища это описание сохранилось.

Таким образом, рассматриваемое «темное место» в целом, в давно построенной реконструкции, включающей единственную конъектуру «рострена кЪ усту» (не считая расстановки знаков препинания) —

«Не тако ли, рече, рѢка Стугна,
худу струю имѢя,
пожрЪши чужи ручьи и стругы,
рострена кЪ усту,
уношу Князю Ростиславу затвори.
ДнѢпрь темнѢ березѢ
плачется мати Ростиславя
по уноши Князи РостиславѢ.» —
может быть объяснено так:
«Не такова, молвил (Донец), река Стугна,
маловодная сама по себе,
поглотив (в половодье) другие ручьи и потоки,
сужена (стиснута берегами) к устью,
юного князя Ростислава скрыла (под водой).
На темном днепровском берегу
плачет (вечерами) мать Ростислава
по юному князю Ростиславу.»

При этом необходимо отметить, что в части толкования последней фразы объяснительный перевод Д. С. Лихачева «На темном берегу Днепра плачется мать Ростислава по юноше князе Ростиславе», хотя и не содержит объяснения как такового, оказывается вполне правильным.

Примечания

1. Екатерининская копия воспроизводит эту часть текста Памятника лишь с мелкими отличиями, не оказывающими влияния на возможное толкование сказанного: слитно написано *Нетако*, притяжательное прилагательное *Ростиславля* имеет грамматически правильную форму, слово *Уноши* (в последней строке) написано с заглавной буквы (видимо, под влиянием начала следующей строки — *Уныша*).

2. Конъектуру «Уношу князя Ростислава затвори днѢ при темнѢ березѢ» еще в XIX веке предложил П.П. Вяземский. С ним согласился Вс.Ф. Миллер, обратив, однако, внимание на *предложное* управление в аналогичной конструкции «***вЪ днѢ*** Каялы».

3. При сохранении Днепра прочтение распадается на два варианта:

«Уношу Князю Ростиславу затвори ДнѢпрь темнѢ березѢ.» — полностью соответствующий тексту первого издания, принимавшийся некоторыми исследователями, но в современных изданиях не встречающийся,

и исправленный — «ДнЂпрь темнЂ березЂ плачется мати Ростиславя по уноши Князи РостиславЂ.»

4. *Слово* о полку Игореве. БС БП, Л,. Советский писатель, 1952.

5. *Слово* о полку Игореве. БС БП, 2-е изд. (Л.А. Дмитриев, Д.С. Лихачев, О.В. Творогов). Л,. Советский писатель, 1967.

6. *Слово* о полку Игореве. БС БП, 3-е изд. 1985 (Н.А. Мещерский, Д.С. Лихачев). Л,. Советский писатель, 1985.

7. *Литература* Древней Руси. Хрестоматия (Л.А. Дмитриев, Д.С. Лихачев). СПб., «Академический проект», 1997.

8. «Общие» падежные окончания **-е** в блоке «по юноше князе Ростиславе» представляются некоторым анахронизмом: по современным нормам предпочтительнее «по юноше князю Ростиславу».

9. *Колесов В.В.* ТОДРЛ, т.31, 1976, с. 37—43.

10. *Косоруков А.А.* Гений без имени. М., Современник, 1976.

11. *Лихачев Д.С.* «Слово о полку Игореве. Историко-литературный очерк». М., Просвещение, 1976.

12. *Лихачев Д.С.* «Слово о полку Игореве. Пособие для учителей». 2-е изд. М., 1982.

13. *Слово* о полку Игореве. (Классики и современники). М., Художественная литература, 1985.

14. Слово о полку Игореве. 800 лет. М., 1986. Только в представленной в этом издании реконструкции напечатано правильно, исходя из притяжательного прилагательного *ДнЂпрь*: «ДнЂпр**и** темнЂ березЂ плачется мати Ростиславля».

15. *Слово* о полку Игореве. МС БП, М., 1990.

16. *Шкляревский И.И.* «Читаю «Слово о полку…»». М., Просвещение, 1991.

17. Довольно странной представляется возникшая в конце XIX века версия «Стугна … юношу князю Ростиславу затворила Днепр» (А.И. Смирнов, Е.В. Барсов), подразумевающая, что Ростислав мог спастись, если бы вместе с братом Владимиром дошел до Днепра, а Стугна затворила (отрезала) ему путь к спасению. Версия основана на летописном рассказе о спасении других участников похода. Плоха она, однако, не тем, что нужно исправить падежную форму *юношу* на *юноше* (такую правку ради придания фразе смысла можно считать допустимой) и не странным толкованием глагола *затвори*, а возникающим далее по тексту *безадресным* темным берегом, на котором плачется мать Ростислава. А этот берег может быть только днепровским, поскольку по летописным данным тело Ростислава нашли в реке и привезли в Киев: «Ростислава же искавше обрЂтоше в рЂцЂ; и вземше принесоша и (его) Киеву, и плакася по немь мати его».

18. *Козырев В.А.* «Слово о полку Игореве» и современные русские народные говоры. Журнал «Русская речь», 1975, №5, с. 25—32. Из формы записи, однако, следует, что пояснение «то есть «расширенный, более широкий»» принадлежит автору статьи.

19. *Словарь*-справочник «Слова о полку Игореве» (сост. В.Л. Виноградова). Вып. 6, с. 235.

20. *Украинская* советская энциклопедия. Т. 10. Киев, 1984. С. 504, ст. **Стугна**.

21. *Украинская* советская энциклопедия. Т. 3. Киев, 1980. С. 389, ст. **Днепр**.

22. Довольно странно читать у А.А. Косорукова «*бурлит*, ширится к устью». Расширяясь к устью, река замедляет свое течение, оно становится более спокойным и плавным.

23. Полный латинский словарь. М., 1862.

24. См., например, Валл Г.И. Латинский язык. Учебник для ветеринарных специальностей вузов. М., ВШ, 1990. С. 172.

25. *Махновец Л.Е.* Про автора «Слова о полку Ігоревім», Київ, 1989.

26. Энциклопедия «Слова о полку Игореве».

27. *Сказания* и повести о Куликовской битве». М., Наука, 1982.

В. И. Максимов

«ДУХЪ ЮЖНЫ» И «ЧАС ОСМЫ» В «СКАЗАНИИ О МАМАЕВОМ ПОБОИЩЕ» — МИСТИКА ИЛИ РЕАЛЬНОСТЬ?

(Заметки о диспозиции войск и ходе сражения на поле Куликовом)[1]

Куликовская битва 1380 года, или, по-старому, Мамаево побоище на поле Куликовом, в современной отечественной историографии занимает важное место по двум причинам.

Первая из них — историческая: русские впервые за 160 лет, после первого неудачного столкновения на р. Калке в 1223 г., победили татаро-монголов в крупном сражении. И хотя не смогли воспользоваться этой победой в полной мере — в 1382 году хан Тохтамыш отомстил за татарское поражение и укоротил стремление Москвы к независимости, сжегши ее, — сама битва впоследствии стала символом окончания татаро-монгольского ига, поскольку была последней крупной битвой русского войска с татарами. Ибо окончательное падение ига через 100 лет, в 1480 г., не было ознаменовано русской победой. Иго рухнуло без кровопролития. Войско великого московского князя Иоанна III (мы гораздо лучше помним его тезоименитого внука — первого царя всея Руси Ивана IV Грозного) и войско золотоордынского хана Ахмата (имя которого, в отличие от Батыя или Мамая, вообще, не отложилось в народной исторической памяти) встретились на р. Угре, войска постояли друг против друга, перестреливаясь и переругиваясь через реку, и — разошлись. Причем этот отход обоих войск скорее напоминал бегство. «Два воинства бежали друг от друга, никем не гонимые!» — написал Карамзин в «Истории государства Российского». Московский князь Иоанн III, в отличие от Дмитрия Донского, не обрел славы победителя.

Вторая причина — литературная: после того как в середине XIX в. была открыта «Задонщина», литературно-поэтическое описание этой битвы, по стилю существенно отличающееся и от летописного повествования, и от историко-литературного «Сказания», и к тому же явно перекликающееся с текстом «Слова о полку Игореве», интерес к этому событию получил дополнительный импульс.

Существует большое количество работ, посвященных исследованию как обстоятельств, предшествовавших битве, так и ходу самого сражения. Однако фактологическая база для этих исследований, содержащаяся в древнерусских текстах, и в особенности относящаяся к собственно сражению, довольно противоречива. Так, только в «Сказании» существует засадный полк, внезапное появление которого на поле битвы обратило татар в бегство. Его нет ни в «Задонщине», ни в «Краткой летописной повести», а в «Пространной летописной повести» вместо него русскую победу обеспечивают «святыхЪ мученикЪ полкЪ, воина Георгиа и славнаго Дмитриа и великих князей тезоименитых Бориса и ГлЂба, в них же бЂ воевода свЂршеннаго полка небесных вой архистратиг Михаил» и «тресолнечный полк».

У историков нет единого мнения относительно места расположения засадного полка. Так, видный военный историк князь Н.С. Голицын[2] помещал засадный полк за правым крылом русских войск[3], на берегу Непрядвы, что встретило довольно резкое возражение со стороны

Д.И. Иловайского[4]. А.Д. Горский в статье «Куликовская битва 1380 г. в исторической науке»[5] упоминает об отклонениях от ныне принятого описания битвы у Н.И. Костомарова: «Костомаров, однако, признает правоподобными существенные известия этого Сказания (к примеру, удар засадного полка, хотя и ***неверно указывает место засады***).»[6] Не так давно В.А. Кучкин[7] предлагал перенести место битвы на другой, русский берег Непрядвы, одновременно полагая, что засадный полк располагался не на левом, а на правом фланге. Эта версия вызвала довольно живой, хотя и негативный, отклик у научной общественности. В качестве примера реакции на эту гипотезу можно привести выдержку из доклада Р.Г. Скрынникова «Куликовская битва. Проблемы изучения»[8], произнесенного им на Юбилейной научной конференции 1980 г.:

> «Опираясь на свидетельства летописей и сказаний В.А. Кучкин попытался доказать, что Куликовское сражение развернулось на левом берегу реки Непрядвы и «лишь в заключительной стадии перешло на ее правый берег».
>
> Один из списков «Задонщины»[9] содержит строки: «И нюкнув кн/я/зь Володимерь Андреевич с правые руки на поганаго Мамая с своим кн/я/зем Волынским 70-ю тыс/я/чами …» // приведенные строки … разрушают привычное представление о том, что полк Владимира Андреевича и Боброка стоял за левым флангом русской армии и атаковал татар слева, а не справа. Возникает вопрос: можно ли дове-

> ряять этому свидетельству? Проведенный текстологами анализ не оставляет сомнений в том, что слова «с правой руки» и далее являются поздней вставкой в текст «Задонщины». Можно указать и на источник, из которого поздний редактор почерпнул сведения об атаке Владимира Андреевича «с правой руки», т.е. с полком правой руки. В «Сказании о Мамаевом побоище» упоминается, что при выступлении из Коломны Дмитрий Иванович «правую руку уряди себе брата своего князя Владимера». Поздняя вставка в тексте «Задонщины» лишена достоверности и, следовательно, не может быть принята как доказательство чего бы то ни было.»

Однако похоже, что В. А. Кучкина был готов поддержать Б. А. Рыбаков[10]. По крайней мере, в речи, произнесеной на открытии упомянутой Юбилейной научной конференции, он сказал: «Русские полководцы применили тактическую хитрость: заранее, под покровом утреннего тумана в дубраве «вверх по Дону» (***севернее*** главных сил) был размещен засадный полк.» и далее воспроизвел ту же вставную фразу из «Задонщины»: «… в этот точно уловленный момент «нукнув князь Владимир Андреевич (засадный полк) с ***правыя*** руки на поганого Мамая» и обрушился на ближайший фланг противника. В битве произошел перелом.» Это описание атаки — ***с севера*** и ***с правой руки*** — в точности соответствует версии В. А. Кучкина.

Несмотря на заключение текстологов, спор, видимо, не был разрешен, а издатели текстов разделились на две группы, в результате чего упомянутые строки воспроизводятся в одних изданиях «Задонщины»[11—13] и не воспроизводятся в других[14—17]. Причем, в последних упомянутые строки не включаются даже как разночтения в реконструированный по разным спискам текст, хотя возражения текстологов вряд ли могут быть приняты безоговорочно, поскольку во всех редакциях «Сказания»[18] подробно описано исходное положение русских сил на поле боя: «а *правую* руку плЪкЪ ведеть Микула Васильевичь с коломничи, а левую же руку плЪкЪ ведеть Тимофей Волуевич с костромичи.» (Осн.); «с *правую* же руку прииде Микула Васильевич, да князь Семен Иванович, да Семен Мелик со многими силами.» (Кипр.); «С *правую* же руку бредут ему Микула Васильевич с коломничи и новгородские посадникы с силами.» (Распр.); «А передовыя полки ведет Дмитрей Всеволож, с *правую* же руку ему идет Микула Васильевичь с коломенцы и со иными многими.» (Печ.). Поэтому, приняв версию об ошибочной редакторской вставке, следует допустить, что предполагаемый редактор «Задонщины» очень плохо читал текст «Сказания». Следовательно, несмотря на мнение текстоло-

гов[19] — «Только зная содержание рассказа «Сказания» о засадном полку, можно понять, почему князь Владимир Андреевич выехал на татар «с правыя руки» и почему здесь упомянут Дмитрий Волынский» — сравнение этих списков не дает основания для столь категоричного вывода о заимствовании в список «Задощины» из «Сказания». И скорее всего, эта вставка со «Сказанием» не связана, а имеет иное происхождение. Возможно, средневековому переписчику-редактору «Задонщины» (в XV или XVI веке) было известно настоящее расположение засадного полка из другого источника. Кстати, такую возможность предполагал А.В. Кучкин: «Засадный полк, очевидно, на самом деле был, более того, думаю, подробный рассказ об этом полку был перенесен в «Сказание» из какого-то раннего текста, записанного со слов «самовидца», то есть участника действий полка на поле брани.»[20] К тому же эта вставка нисколько не противоречит другим спискам: ни в одном из них не говорится, что засадный полк находился на левом фланге.

В связи с этим и другими разночтениями, имеющими место в источниках, закрепившееся в историографии описание сражения представляется малодостоверным многим исследователям, вопрос о месте и ходе битвы продолжает оставаться дискуссионным, и, как следствие, возникают новые толкования описанных в «Сказании» событий.

К сожалению, в некоторых случаях эти новые толкования уклоняются от реальности в сторону религиозного мистицизма. Сюда следует, в первую очередь, отнести работы В.Н. Рудакова[21,22], который «пришел к выводу об ошибочности утвердившихся в историографии представлений о реальности изложенных в «Сказании» событий и поставил задачу установления смыслов, скрытых при буквальном прочтении произведения.» — так характеризует подход В.Н. Рудакова другой представитель этого направления, Р.А. Симонов[23]. Сам Р.А. Симонов одобрительно относится к изысканиям В.Н. Рудакова и развивает идеи последнего в довольно пространной концепции «добрых» и «злых» часов и Святого Духа «в качестве решающего фактора русской победы», которая становится базой для дальнейшего «эзотерического» толкования скрытых в тексте «Сказания» смыслов. Ясно, что возможности поисков таких «скрытых смыслов», якобы заложенных в текст автором «Сказания», практически безграничны. Поэтому неудивительно, что у В.Н. Рудакова русским воинством управляет Святой Дух, а у Р.А. Симонова «именно Боброк как «верный сей самовидец» Дмитрия Донского, находящийся от него на значительном расстоянии, мог сообщить раненому великому князю путем некоей дистанционной связи типа телепатической (радио или телефона тогда

не существовало) информацию о важном знамении с венцами.» Так возникают толкования текста, с каждым следующим шагом удаляющиеся от исследуемого источника и отраженной в нем реальности.

Однако прежде чем строить «духовно-телепатические» теории о причинах русской победы в этом сражении и об отношении к ней современников — летописцев и сказателей, приписывая последним тягу к скрытому сакральному смыслу[24], хорошо бы сначала попытаться правильно оценить фактическую составляющую вопроса и, прежде всего, поставить на место пространство и время сражения, ибо реконструкция реального сражения зависит от точности прочтения и правильности осмысления древнерусских текстов. И выполнять этот анализ необходимо, как писал Н. И. Костомаров, «рассматривая события с земной точки зрения». В первую очередь это относится к победной атаке засадного полка.

Текстовый материал, касающийся этой атаки, в основном, заключен в следующих фразах из древнерусских текстов «Сказания»:

> «ПриспѢ же *осмый* час дню, *духу южну потянувшу сЪзади* нам, възопи же ВолынецЪ гласом великым …» (Осн.)
>
> «И уже *девятому* часу изходящу, и се внезапу *потяну ветр созади* их, понужаа их изыти на татар.» (Кипр.)
>
> «Приспе же час *осмый*, абие *дух южны потягнув сЪзади* нам.» (Распр.)
>
> «Приспевшу же *осмому* часу, и абие *потянув ветр южный ззади* их.» (Печ.)

Тем не менее, летописные тексты содержат и другие высказывания, помогающие прояснить некоторые реалии битвы.

Итак, Куликово поле, 8 сентября 1380 года.

Пространство сражения

Битва русского войска великого князя московского Дмитрия (впоследствии Донского) с ордынским войском хана (а на самом деле — темника) Мамая, в соответствии с описаниями, произошла на поле Куликовом, представлявшем собой относительно небольшое «чистое» пространство на территории, ограниченной с северо-востока Доном, а с севера и северо-запада — впадающей здесь в Дон рекой Непрядвой.

Схема расположения войск, которая ныне восприводится в многочисленных изданиях, начиная со школьных учебных карт и кончая «Советской исторической энциклопедией» и «Большой советской энциклопедией», повидимому, восходит к плану Куликова поля,

представленому Д.И. Иловайским в брошюре, написанной к 500-летию битвы[25]. Эта схема появилась во 2-м издании БСЭ (1953) и затем, претерпевая некоторые изменения, в основном касающиеся изображения местности и графики исполнения, прошла через многие исторические монографии, учебники и справочники, в том числе «Историю СССР» под редакцией М.В. Нечкиной (1964) и «Военный энциклопедический словарь» (1983, 1986).[26]

На схеме указывается местонахождение всех русских полков, в том числе засадного полка князя Владимира Андреевича — воеводы Боброка Волынца, полков Мамая, а также направления ударов, наносимых сторонами в ходе боя. Русские войска накануне перешли реку и стояли на поле лицом к югу или слегка к юго-востоку. Засадный полк на схеме расположен на левом фланге, в дубраве, в последнее время все чаще именуемой в литературе Зеленой, хотя этот эпитет, употребленный в Основной и Распространенной редакциях «Сказания», вряд ли имеет там смысл топонима (скорее, это результат влияния устного народного сказительства). В различных справочных изданиях и отдельных работах, посвященных битве, можно отметить разную степень разворота засадного полка относительно фронта. Она зависит от размещения полка по глубине относительно линии фронта русских войск и варьируется от небольшого поворота вправо при расположении позади линии фронта до «нацеленного» во фланг при расположении на уровне линии фронта, и даже несколько развернутого назад к фронту при некотором выдвижении полка вперед за линию фронта.

Указанной схеме в целом соответствует описание битвы в статье А.Н. Кирпичникова[27]. Помимо описания битвы, автор статьи указывает на некоторые ошибки в распространенных ее реконструкциях. Тем не менее, в работе А.Н. Кирпичникова (как и в работах других авторов) содержится ряд утверждений, которые трудно согласовать с топографией местности и летописным описанием некоторых природных явлений, на фоне которых развертывалось сражение.

Так, автор статьи пишет: «В дубраву «вверх по Дону» был выдвинут засадный полк под руководством князя Владимира Серпуховского. // Дубрава, о которой шла речь, судя по старинным описаниям и планам Куликова поля, примыкала к левому крылу русских войск и частично находилась в их тылу по берегу р. Непрядвы.» Однако такую диспозицию на плане местности даже представить себе трудно. Выражение «вверх по Дону» могло иметь только один смысл — выше по течению Дона, чем располагались основные русские полки. В «Сказании» же говорится, что русские полки стояли на устье Не-

прядвы: «И исполчишася христианьстии полци вси. И возложиша на себе доспехы и сташа на поле Куликове на усть Непрядвы реки. Бе же то поле велико и чисто и отлог велик имеа на усть реки Непрядвы.» (Кипр.). Не существует такого места: «вверх по Дону на левом крыле русских войск»! Вверх по Дону — это, разве что, на другом берегу — за Доном или за Непрядвой. Но тогда это не левое крыло, а глубокий тыл. Либо всю битву нужно переносить на другой берег, причем даже не Непрядвы, как это предлагал А. В. Кучкин, а Дона.

В отличие от А. Н. Кирпичникова, Д. И. Иловайский в свое время не стал скрывать этот неудобный для толкования момент, однако считал ошибочной саму запись: «где был помещен засадный полк: за правым или левым крылом? Сказания не отвечают прямо на этот вопрос. Оне говорят только, что Великий князь отпустил брата своего Владимира *вверх по*

Дону, в дуброву. Но тут явная ошибка: надобно читать «вниз», а не «вверх» по Дону; ибо принимая исходным пунктом нашей переправы и расположения за Доном устье Непрядвы, верх Дона приходится на другой стороне Непрядвы, где не было сражения.» Возможно, похоже думал В. Н. Татищев, который, говоря о месте расположения засадного полка, опустил слово «вверх» и написал «ему стати в засаде в дуброву у реки Дону» вместо «вверх по Дону». При этом он также полагал, что полк находился на левом русском фланге: «Егда же татарове начаша ***левую*** руку князей белозерских одолевати, и минуша дуброву, иде же стояше князь Володимер Андреевич и воевода литовский Дмитрий Волынец с засадою, тии, видевше сие, удариша со стороны и тыл татаром.»[28].

Описав ход основной части сражения, А. Н. Кирпичников переходит к его финалу: «Удар засадного полка и выступление тылового резерва радикально изменили ход битвы. Момент броска этих частей был выбран удачно: ***солнце и ветер переменились*** и теперь были направлены в лицо неприятелю. // Отряды Мамая, прорвавшиеся к Непрядве, как бы попали в мешок: были атакованы с ***флангов*** и тыла и первые подверглись уничтожению.»

Здесь все излагается довольно правдоподобно, но опять как бы не глядя на карту местности. Главные вопросы — к деталям, в которых и заключен весь смысл. Как именно «переменились солнце и ветер» относительно сторон света? Как получилось, что татары были атакованы одновременно с обоих флангов и тыла?

Позиция русских против солнца в течение почти всего времени сражения не была удобной, но она вряд ли могла быть другой, поскольку войско Мамая шло на Москву с юга. На это «неудобство»

указывал еще Татищев: «Русским же тяжко бе, зане ***солнце бе во очи и ветр***». Главным «неудобством», конечно же, было «солнце в очи». В Памятниках об этом «неудобстве» не говорится прямо, но оно нашло отражение в тексте «Сказания» в позитивном образе русских войск: «Но татарьскаа бяше сила видети ***мрачна потемнена***, а русская сила видети в ***светлых доспехах***, аки некаа великаа река лиющися, или море колеблющеся, и ***солнцу светло сияющу на них*** и лучи испущающи, и ***аки светилницы*** издалече зряхуся.» (Кипр.) Здесь: *мрачна потемнена* — татарская сила, надвигающаяся со стороны солнца, *светло сияюща* — движущаяся навстречу солнцу сила русская. И это не символика: именно так должен был видеть сходящиеся войска сторонний наблюдатель, находящийся впереди русских войск, например, в выдвинутом за линию фронта засадном полку.

Следует сразу указать на основную ошибку Татищева, которая вслед за ним повторяется другими. Описывая перелом в ходе битвы в пользу русских войск, Татищев указывает, что этот перелом наступил «егда ветр потянул руским в тыл, и солнце созади ста, а татаром в очи». Однако в это время года солнце в течение всего светового дня находится в южной полусфере и поэтому никак не могло повернуться так, чтобы стать в лицо атакующим с юга татарам. Для того, чтобы солнце было направлено в лицо неприятелю, этот неприятель должен был в послеполуденный час сам поворотиться лицом к солнцу, то есть на юг или на юго-запад. Одновременно — и лицом к атакующим. А это значит, что именно оттуда, с южной стороны, как и говорит об этом «Сказание», атаковал татар засадный полк.

Именно так и представлена эта атака на миниатюре № 169 Лицевого летописного свода XVI в.[29] На рисунке мы видим уже не утро, а день (солнце находится высоко на горизонтом), что вполне соответствует описательной хронологии событий. Даже при недостаточной перспективе и отсутствии теней ясно, что такую картину можно видеть только с северной стороны, потому что в центре рисунка мы видим его главную деталь — послеполуденное солнце. В противном случае солнце было бы у художника за спиной и отсутствовало бы на рисунке. А это значит, что справа от художника находится запад. Засадный полк накатывается на татар справа, одновременно выдвигаясь на передний план. По рисунку — с юго-западного направления.

Специально изучавший миниатюры Лицевого летописного свода В. Д. Черный[30] отмечает характерную для них «достоверность фиксации различных компонентов историко-географического пространства»: «В миниатюрах, где в сопровождающем тексте упоминаются части света, как правило, правая сторона обозначает запад, левая —

восток. Отсюда, юг занимает верх изображения, а север — низ. // С учетом такой географической установки строятся действия и в других миниатюрах. Так, выступления русских против немцев и литовцев направлены в правую сторону листа, т.е. на запад.» Довольно естественным представляется также допущение, что иллюстраторы Лицевого свода в XVI веке представляли себе историю битвы несколько достовернеее, чем Татищев в XVIII-м.

Итак, из рисунка следует, что засадный полк находился в дубраве на ***правом*** русском фланге, а не на левом, как это предлагает современная реконструкция битвы. Это положение соответствует тексту «Сказания о Мамаевом побоище», во всех редакциях которого ясно говорится, что засадный полк располагался ***выше*** по течению реки: «И отпусти князь великий брата своего, князя Владимера АндрЂевича ***вЪверхЪ*** по Дону в дуброву, яко да тамо утаится плЪкЪ его, давЪ ему достойныхЪ вЂдомцовЪ своего двора, удалыхЪ витязей, крЂпкихЪ вЪиновЪ. И еще с нимЪ отпусти извЂстнаго своего вЪеводу Дмитрея Волынскаго и иныхЪ многыхЪ.» (Осн.); «Князь велики отпусти брата своего из двуродныхЪ князя Володимера Андреевича ***вверх*** по Дону в дубраву западной полк, дав ему достойных из своего двора избранных. Еще же отпусти с ним известнаго воеводу Дмитрея Боброкова Волынца, еще же устрои той воевода Дмитрей и полки.» (Кипр.); «Князь великий Дмитрей посла брата своего князя Владимера ***вверх*** по Дону в дуброву, яко таитися полку его, дав же ему своего двора витези. И еще упусти с ним известнаго того воеводу Дмитрея Волынского.» (Распр.); «Брата же своего князя Владимира великий князь отпусти в ***вЪверх*** по Дону в дубраву, яко удалитися полку, и даде витязи достойны двора своего. И еще отпусти ему известнаго того воеводу Дмитрея Боброкова Волынскаго.» (Печ.). Река в текстах названа Доном, однако перепутать еще не широкий здесь, всего в 20 км от истока, Дон с Непрядвой летописцу, а вслед за ним и автору «Сказания», было нетрудно. Труднее было перепутать «вверх по течению» и «вниз по течению». Этого никак не могли наши предки, в отличие от историков, реконструировавших битву, которые расположили засадный полк ниже по течению реки относительно места расположения основных сил. В связи с этим отметим ухищрение, к которому вынужден прибегнуть в своем описании битвы А.Н. Кирпичников для того, чтобы засадный полк не оказался на Дону, вообще далеко от поля боя: «Дубрава … ***частично*** находилась … по берегу р. Непрядвы».

Можно указать вероятные истоки происхождения этой текстовой ошибки в «Сказании». Представьте себе, что вы в войске и долго иде-

те походом по лесу, степи, полю и, наконец, приходите на берег реки. Знающие люди говорят: «Дон!» Затем вы переправляетесь через реку и движетесь по другому берегу вверх по течению. По какой реке вы движетесь? Полагаю, не вызывает сомнений, что вы идете ***вверх по Дону***. Поскольку русские полки переправились через Дон несколько ниже впадения в него Непрядвы, то выражение «И отпусти князь великий брата своего, князя Владимера АндрѢевича ***вЪверхЪ*** по Дону» можно считать вполне правильным. Особенно, учитывая тот факт, что засадный полк ушел из русского стана на рассвете еще до того, как русские полки заняли исходную позицию на устье Непрядвы.

Добавим, что когда перед вами две маленькие реки, всего в нескольких километрах от своих истоков, впадают одна в другую, никто из местных жителей не скажет вам точно, какая из них главная, которая потечет дальше. Кто-то скажет — эта, а кто-то укажет на другую. Может быть, та, которая полноводнее, а может быть, та, которая прямее. Непрядва — первый крупный приток Дона, и после их слияния заметнее меняется направление течения Дона.[31] Поэтому весьма вероятно, что та речка, которую ныне зовут Непрядвой, и была для войск Дмитрия Донского и, соответственно, некоторых летописцев Доном. И в конце концов, вверх по притоку Дона — это тоже «вверх по Дону». Недаром в Памятниках Куликовского цикла Дон и Непрядва не только дополняют («Князь же великий поиде за ДонЪ, и бысть поле чисто и велико зело … на усть Непрядвы.» — Кр.; «Князю же перешедшу за Дон в поле чисто, в Мамаеву землю, на усть Непрядвы.» — Пр.), но и замещают друг друга («У Дону великаго на поле Куликове»; «У Дону великого на брезе»; «На поле Куликове на речьке Непрядве»- Зад.)

Отметим также безусловный топонимический характер названия «Задонщина», данного Ефросином похвальному слову князьям: оно указывает на пространство «за Доном», где произошла битва. Однако, на самом деле, это пространство отграничено от русских владений излучиной, образуемой Доном и Непрядвой. Заметим, кстати, что атаковать сподручнее не в гору, а с горы. А общий уклон местности, как правило, идет по течению реки, в данном случае Непрядвы.

Весьма вероятно, что с находившейся там дубравой связаны названия трех небольших речек или ручьев, впадавших в Непрядву со стороны поля — Нижний, Средний и Верхний ***Дубики*** (ныне *Дубняки*), а также деревни ***Дубики*** между Непрядвой и Красным холмом, на котором располагалась ставка Мамая[32]. На карте в книге Н.С. Голицына[33] деревень с этим названием даже две. Хотя к середине XIX века никакого леса там уже не было, эти названия еще сохранялись.

Следует также отметить, что великий князь принял решение о направлении засадного полка в дуброву непосредственно сразу после рассказа о видении Фомы Кацибея, в соответствии с которым помощь легко узнаваемых русских святых Бориса и Глеба была обещана именно с юга: «На высоце месте стоя, видети облакЪ от вЪстока великЪ зело изрядно приа, аки некакиа плЪки, к западу идущь. От ***полуденныя*** же страны приидоша два юноши светлых, имуща на себе светлыи багряница, лица их сиающа, аки солнце, в обоихЪ руках у нихЪ острые мечи, и рекуще плЪковником: «Кто вы повеле требити отечесЪтво наше, его же намЪ господь дарова?». И начаша ихЪ сещи и всехЪ изсекоша, ни единЪ от нихЪ не избысть.» (Осн.). Значит, и засадный полк нужно было расположить таким образом, чтобы он нанес удар с юга, поддержанный святой силой.[34]

Несомненный интерес при рассмотрении вопроса о расположении засадного полка представляет еще одна миниатюра Лицевого свода (№146), изображающая события перед самым началом битвы Эта миниатюра, в частности, представлена в статье А. Амосова «Миниатюры Лицевого свода»[35]. Там же приведено ее описание: «В день сражения на восходе солнца в дубраву выше по Дону был отправлен засадный полк, чей удар решил, как известно, исход битвы. На миниатюре показан последний совет князей, выход засадного полка и облачение воинов в доспехи.» Однако к этому описанию необходимо добавить следующее. Художник «смотрит» на описываемую сцену с севера или северо-запада, поскольку поднимающееся из-за холма солнце находится на заднем плане практически в центре экспозиции. На переднем плане изображено место слияния двух рек, Дона (снизу) и Непрядвы (справа). На правом (татарском) берегу Дона и происходит совет князей. Изображенное на миниатюре пространство и соответствует названию «Задонщина». При этом уходящий из русского лагеря засадный полк движется не вверх по Дону, как это следует из текста «Сказания» и описания автора статьи, ибо это просто невозможно, а вверх по Непрядве. Обратное толкование изображения рек, Непрядва — снизу, а Дон — справа, также невозможно. Не только потому, что тогда вся наблюдаемая сцена происходила бы на русском берегу Непрядвы, но самое главное, стоя перед началом сражения почему-то спиной к вражескому войску, глядя на север или северо-запад, не увидеть восходящее солнце.[36]

Теперь о ветре. При чтении вышеизложенной версии возникают естественные вопросы. Во-первых, неясно, а менялось ли вообще его направление в течение дня? Известно, что в начале сражения ветер дул русским в лицо, а с 8-го часа стал «южным». В то же вре-

мя, глядя на план сражения, нетрудно понять, что это — одно и то же. Во-вторых, если ветер за время сражения все же поменялся, то каким он был вначале?

При анализе текстов «Сказания» становится понятно, что упомянутое выше утверждение Татищева, повидимому, восходит к Киприановской редакции, в которой говорится: «И егда хотяху изыти на враги своя, и веяше ветр велий противу им в лице и бьяше зело и возбраняше.» Но это место текста относится не ко всему русскому войску, а только лишь к засадному полку, расположение которого неясно. Ясно однако, что если позже ветер переменился на 180 градусов, со встречного на попутный, и в последнем случае стал *южным*, то до того он был *северным*. В связи этим заслуживают также внимания строки, воспроизведенные в остальных редакциях «Сказания»:

> «Наставшу же второму чясу дни, и начаша гласи трубнии обоих пЪлковЪ сниматися, татарьскыя же трубы яко онемеша, а русския трубы паче утврЪдишася.» (Осн.)
>
> «Часу же второму наставшу дни, и начаша гласы трубныя обоих стран сниматися. Но татарские трубы аки онемеша, руские же утвердишася.» (Распр.)
>
> «Часу же первому дни наставшу и начаша гласи трубныя от обоих стран сниматися. Татарския трубы аки онемеша, а руския же паки утвердишася.» (Печ.)

Если относиться к изложенному не как к чистой символике, а как к следам некоторой реальности, то следует признать, что в первой половине дня сражения ветер был северным, то есть дул с русской стороны. Поэтому звук татарских труб сдувало назад, и они «аки онемеша», их глас против ветра слышался слабее и не распространялся над полем так далеко и мощно, как гласы труб русских. Косвенное, но очень веское подтверждение того, что засадный полк, которому в это время ветер бил в лицо, в отличие от основных русских сил, стоял, обратившись лицом на северную сторону. И только во второй половине дня ветер, переменившийся на южный, стал дуть ему в спину. Теперь, когда и солнце, и ветер оказались на стороне засадного полка, настало время выступать.

Необходимо отметить, что текст «Сказания» указывает на расположение засадного полка ***впереди***, а не *позади*, как это принято считать, основных русских сил. Татищев правильно указывает типичную средневековую стратегию сражений: «Тогда князь великий созва вся князи, и уложиша, яко князю великому быти в средине и смотрети на вся полки, камо потребно будет помогати». В «Сказании» же гово-

рится: «***отпусти*** князь великий брата своего, князя Владимера АндрѢевича … // с нимЪ ***отпусти*** извѢстнаго своего вЪеводу Дмитрея Волынскаго». Здесь ключевым словом является ***отпусти*** — традиционное понимание, что, *отпустив* от себя полк своего брата, Дмитрий оставил его в своем тылу, неверно. Он отпустил его из-под своего управления, с контролируемой русскими войсками территории, вперед, на авансцену[37], для самостоятельных действий, отдав фактически всю инициативу по управлению действиями засадного полка воеводе Боброку-Волынскому. Подтверждением этому тезису служит описание движения русского войска при выходе из Москвы, где автор «Сказания» употребляет именно этот глагол — *отпусти* — для указания автономности колонн в походе: «Князь же великий ***отпусти*** брата своего, князя Владимера, на Брашеву дорогою, а бѢлозерьскые князи — БолвановЪскою дорогою, а самЪ же князь великий поиде на КотелЪ дорогою.» (Осн.) Боброк-Волынский, отпущенный в засаду, великолепно справился с поставленной задачей и обеспечил победу русского войска даже при том, что в ходе боя оно осталось без предводителя. Направление удара засадного полка нашло отражение в «Пространной летописной повести» в описании атаки небесного полка: «Двои воеводы видѢша полцы, тресолнечный полкЪ и пламенныя ихЪ стрѢлы, *яже идут* ***на них***» (то есть воеводы видели полк, идущий им *навстречу*).

В пользу правофлангового расположения засадного полка говорит и эпизод с «обретением великого князя» после битвы. Простые ратники Федор Сабур и Григорий Холопищев нашли его «уклонишася в ***десную*** (*правую* — В.М.) страну в ***дуброву***» (Осн.), «уклонишася на ***десную*** страну к ***дубраве***» (Кипр.), «уклонишася на ***десную*** страну» (Распр.), «уклонишася на ***десную*** страну в ***дубраву***» (Печ.). Для авторов «Сказания» вполне естественным было сохранить и после боя русскую (по расположению войск) ориентацию на поле, а для избитого или израненого Дмитрия Донского, покидающего место битвы, столь же естественным было искать спасения в той стороне, где в дубраве находился еще не вступивший в бой засадный полк его брата Владимира. И вот приведенный в чувство великий князь объезжает поле битвы: «И поѢхавЪ мало, наехаше мѢсто, на немЪ же лежать побьени вкупѢ князи бѢлозерскые: толма крѢпко бишася, яко единЪ за единаго умре. Ту же близЪ лежить убит Михайло Васильевич» (Осн.) «Сказание» не говорит, на каком краю бились белозерские князья, но княжеский свояк Микула Васильевич Вельяминов (названный в Основной редакции Михаилом) бился на правом фланге: «а с праву руку плЪкЪ ведеть Микула

Васильевичь с коломничи». И только после этого, отъехав дальше от места «отдыха», великий князь находит других убитых — своего двойника Михаила Бренка, который изображая великого князя, скорее всего, должен был находиться в центре, «верного стража» Семена Мелика, который должен был защищать фальшивого полководца, и наконец, бившегося на левом краю Тимофея Волуевича: «а лѢвую же руку плЪкЪ ведеть ТимофѢй Волуевичь с костромичи.» (Осн.). Эта последовательность «находок» (Микула Васильевич — Бренк + Мелик — Тимофей Волуевич) сохраняется и в других редакциях «Сказания», различия сводятся только к мелким подробностям и добавлению второстепенных лиц.

Таким образом, географические особенности Куликова поля и детали летописных описаний сражения указывают на то, что, в противовес Д. И. Иловайскому, следует считать ошибкой не ***вверх*** *по Дону*, написанное в «Сказании» якобы вместо ***вниз*** *по Дону*, а запись *по* ***Дону*** вместо *по* ***Непрядве***. И, возможно, это вовсе не ошибка, а естественное восприятие современников, отождествлявших приток реки с ней самой и воспринимавших их как единое целое, в данном случае — Дон.

В 1880 году Д. И. Иловайский с помощью кавалерийских офицеров Московского военного округа, принимавших участие в праздновании 500-летия битвы, проводил рекогносировку Куликова поля и в своем отчете указал, что «Проверка течения Смолки (левый фланг — В. М.) и Нижнего ***Дубняка*** (правый фланг — В. М.) и связанных с ними оврагов подтвердила то расположение, которое он дает русским полкам в куликовской битве, а также и расположению засадного полка.» Однако из его отчета не следует, что сопровождавшие историка гг. офицеры отдали явное предпочтение одному из флангов: «Оказалось, что действительно правый и левый фланги были хорошо прикрыты от обходов со стороны неприятеля, и что татарам пришлось принять фронтальное сражение около верховьев Смолки, куда поле понижается с обеих сторон отлогими спусками.» И совсем не выдерживает критики его вывод о солнце: «в те самые часы, когда 500 лет назад кипела битва, солнце и теперь сильно светило в глаза тем, которые шли со стороны села Монастырщины к Красному холму. А к тому времени, когда должен был выступить засадный полк, оно уже очутилось сбоку.» Направление от с. Рождествено-Монастырщина, находящегося близ места впадения Непрядвы в Дон, на Красный холм отклоняется всего примерно на 15° к востоку от направления на юг. Поэтому даже в 2 часа пополудни солнце светило под углом не более 45° к этому направлению. Это, конечно, сбоку, но не настолько,

чтобы не слепить глаза во встречном бою, особенно если еще учесть, что угол подъема солнца над горизонтом в это время года в этих широтах даже в полдень составляет всего примерно 40°. И если засадный полк наносил удар в тыл татарам, прорвавшим фронт русских полков и пытавшимся зайти им в тыл вдоль Непрядвы, с левого фланга, то есть в направлении восток — запад, не могло возникнуть положения, при котором, по Татищеву (и согласным с ним Д. И. Иловайскому и А. Н. Кирпичникову), русским «солнце созади ста, а татаром в очи».[38] Но именно так и было, если этот удар наносился с юго-западной стороны, то есть с правого фланга и, самое главное, обратно к фронту. Совершенно неожиданный для татар удар засадного полка наносился во фланг и тыл прорвавшимся к Непрядве отрядам Мамая. Удар наносился при отступлении основной массы русских войск. При этом татары вынуждены были принять бой, повернувшись навстречу атакующим, и, соответственно, лицом к солнцу.

Что касается левого русского фланга, то там, в отлоге на устье Непрядвы, оставался другой резерв великого князя — резервный полк князя Дмитрия Ольгердовича, который нанес удар *навстречу* засадному полку: «А князь Дмитрий Олгердович созади большаго полку вступи на то место, где оторвася левый полк, и нападе с северяны и псковичи на большой полк татарский.»[39], то есть ударил во фланг татарскому ударному полку, отсекшему левый русский полк от большого и прорвавшемуся к Непрядве. Так возникли «клещи», рассекшие войско Мамая пополам, в результате чего основные ударные силы татар попали в «мешок», а Мамай не мог ввести в бой дополнительные отряды из-за узости прохода на поле, к тому времени густо покрытого телами павших людей и коней. В результате этого удара русских полков Мамай потерял возможность управлять войсками, что и принудило его к бегству.

Остается добавить, что принятые описания и схемы битвы столь же неверно отражают движение татарских полков. В первую очередь это обусловлено весьма приблизительным переводом и толкованием древнерусских текстов. В частности, это относится к описанию начала битвы и ее исхода. Так, фраза «Мнози же плЪкы поганых бредуть ***оба пол***: от великиа силы нЂсть бо имЪ мЂсто, гдЂ разступитися.» (Осн.) в переводе В. В. Колесова читается «Многие же полки поганых бредут со ***всех сторон*** (оборот употреблен переводчиком под очевидным влиянием "Слова о полку Игореве". Должно быть "бок о бок, без разделения полков"— В. М.): от множества войска нет им места, где соступиться (как это по-русски? это — *сойтись*, а не *разойтись* — В. М.)»). Та же фраза «Погании же бредут ***обапол****/ым/*. Несть

им места, где разступитися.» (Распр.) в переводе О.П. Лихачевой превратилась в довольно бессмысленное «А поганые бредут с ***двух сторон***. Нет им места, где расступиться.»

На толковании именно этих фраз и базировалось предположение А.В. Кучкина о том, что вначале битва могла происходить на левом, русском берегу Непрядвы. Не менее странным представляется и альтернативное объяснение этой конструкции, высказанное в том же докладе на конференции Р.Г. Скрынниковым: «В приведенных словах В.А. Кучкин увидел доказательство того, что татары наступали «оба пол», т.е. по обе стороны реки Непрядвы. Приведенный текст допускает, однако, и более простое толкование. Татары шли «оба пол» — по обе стороны поля.» А что, простите, было посреди того поля? Неужели пустое место?

Здесь следует заметить, что движение войск Мамая по обеим сторонам реки (Непрядвы или Дона) придумал вовсе не А.В. Кучкин. Еще в 1955 г. А.А. Строков[40] со ссылкой на издание С.К. Шамбинаго[41] писал: «В «Сказании о Мамаевом побоище» об этом этапе битвы сообщается: «Татары же идут ***по обе стороны реки***, негде им разойтись: татар много, а места для них мало …». Однако, читая в Печатном варианте Основной редакции «Погании же бредут ***оба полки***, негде бо им разступитися, мало есть места им.»(перевод О.П. Лихачевой: «А у татар ***оба*** полка бредут ***вместе***, им негде разойтись, мало места.»), поймем, что из-за узости прохода на поле татары наступали ***двумя*** полками на ***три*** русских. Таким образом, общепринятая схема боя, где у Мамая передовых полков — три, находится в противоречии с этим местом текста.

Есть объяснение и у истории обнаружения трупов татар по обоим берегам Непрядвы: «И обретоша трупия мертвых ***обонпол*** реки Непрядвы, идеже непроходно быти полком руским.» (Распр.). Она, вместе с видениями Кацибея как «ремейком» видений Пелгуя, и святым воинством восходит к тексту «Жития Александра Невского». Включение этих историй в «Сказание» должно было показать историческую связь двух выдающихся защитников Русской земли, что впоследствии привело к присуждению великому князю Дмитрию Ивановичу гордого прозвища Донской.

Вот эти параллели из «Жития Александра Невского». Часть их относится к битве на Неве.[42]

> «***И бе некто мужь*** старейшина в земли Ижерстей, именем Пелгуй. ***Поручена же бысть ему стража морЪская***. Въсприят же святое крещение и живяше посреди рода своего, погана суща. Наречено же бысть имя его в святем крещении Филип. И живяше богоугодно, в среду и пя-

ток пребываше в алчбе. Тем же сподоби его бог видети видение страшно в тѢй день. Скажем вкратце.

Уведав силу ратных, иде противу князя Олександра, да скажет ему станы и обрытья их. Стоящу же ему при краи моря, стрегущю обою пути, и пребысть всю нощь в бдении. И яко же начаша вЪсходити солнце, слыша шюм страшен по морю и виде насад един гребущь, посреди же насада ***стояста святая мученика Бориса и Глеба*** в одеждах чрЪвленых и беста руце держаста за раму. Гребци же седяху, акы мглою одени. Рече Борис: «Брате Глебе, вели грести, да поможемь сроднику своему Олександру». Видев же таковое видение и слышав таковый глас от мученику, стояше трепетен, дондеже насад отѢиде от очию его.

Потом скоро поеха князь Олександр. Он же, видев князя Олександра радостныма очима, ***исповеде ему единому видение***. Князь же рече ему: «***Сего не рцы никому же***».

Оттоле потщався наеха на нь в 6 час дне.

Си вся слышахом от господина своего Олександра и от инех, иже в то время обретошеася в той сечи.

Бысть же в то время чюдо дивно, яко же в древняя дни при Езекеи царя, егда прииде Сенахирим, царь асурийск, на Иерусалим, хотя пленити святы град, и внезапу изыде аггел господень и изби от полка асурийска сто восемьдесят пять тысящь. И вЪставше утро, ***обретоша вся трупия их мертва***. Тако же бысть и при победе Олександрови, егда победи короля ***обонпол рекы Ижеры, иде же бе непроходно полку Олександрову***. Зде же обретоша многое множество избЪеных от аггела божия. Останок же их побеже, и трупиа мертвых своих наметаша корабля и потопиша в мори. Князь же Олександр возвратишся с победою, хваля и славя имя своего творца.»

Другая часть «оригинала» содержится в описании битвы на Чудском озере.[43]

«Бе же тогда субота, вЪсходящу солнцю, и сЪступишася обои. //

Си же слышах от самовидца, иже рече ми, яко видех ***полк божий на воздусе***, пришедши на помощь Олександрови. И тако победи я помощию божиею, и даша ратнии плеща своя и ***сечахуть я, гоняще, аки по аеру***, и не бе камо утещи.»

Связь этих мест «Жития Александра Невского» со «Сказанием» напрямую обозначена в последнем сравнением Дмитрия Донского с Александром: «Радуйся, князю нашь, дрЪвний ЯрославЪ, новый АлександрЪ, побѢдитель врагом...» (Осн.).

Время сражения

Возможно, русские военачальники рассчитывали на скоротечное утреннее сражение, пока положение солнца не давало преимущества ни одной из сторон, светило им одинаково неудобно: русским — сле-

ва, татарам — справа. Однако туман отодвинул начало сражения на несколько часов. По летописным описаниям он рассеялся только в третьем часу дня, когда солнце поднялось уже довольно высоко и, поворачивая к югу, светило русским в лицо: «бысть мгла велия по всей земле, аки тма, и до ***третяго*** часа дни, и потом нача убывати.» (Кипр.). Собственно битва началась еще позже: «И повеле (Дмитрий Донской — В.М.) полком своим вмале выступити. // И бе уже ***шестый*** час дни.» (Кипр.), «И бысть вЪ ***шестую*** годину дни, начаша появливатися погании измалтянѢ в полѢ»; «бьющим же ся им ***от 6-го часа*** до 9» (Простр.). И был еще перед битвой поединок богатырей.

Здесь следует заметить, что у многих исследователей «Сказания» возникают трудности с переводом древнерусских часов на современное время. Как следствие, из-за неверного указания этого времени во многих работах у читателя создается искаженное представление об обстоятельствах битвы: она как бы смещается на более раннее время дня.

Только в одном издании «Литературные памятники» представлены 3 варианта такого перевода. Два обнаруживаются в статье А.Н. Кирпичникова «Великое Донское побоище»:

1) «6 часов дня — полдень. По сегодняшнему счету времени эти 6 часов могут быть приравнены к 11 часам 35 минутам (Каменцева Е.Н. Хронология. М., 1967, с. 108)» — прим. 2 на с. 292;

2) «от шестого часа до десятого (то есть в переводе от 11.35 до 15.35)» — с. 296; «настал 7-й час дня, в переводе 12.35—13.35» — с. 297.

Заметим здесь, что 6 часов, или полдень — это конец шестого часа и начало 7-го, а значит, не может быть одновременно в 11.35 и в 12.35. Кроме того, наш московский полдень в это время года наступает вовсе не в 11.35, как в учебнике Е.Н. Каменцевой, на который ссылается А.Н. Кирпичников, а примерно в 13.20, потому что время у нас, во-первых, декретное (с 1930 г. на 1 час вперед поясного), а во-вторых, в сентябре еще «летнее» (еще на 1 час вперед с 1 апреля 1981 г.). Когда Е.Н. Каменцева писала свой учебник, «летнего» времени у нас еще не было, но, видимо, не все об этом помнят, а примечание в учебнике, касающееся декретного времени, не все замечают.

Третий вариант (явно расходящийся с моделью Е.Н. Каменцевой, в которой есть часы не только дневные, но и ночные) находим в комментарии Л.А. Дмитриева к «Пространной летописной повести»: «В Древней Руси часы отсчитывались только днем, начиная с восхода солнца … Времяисчисление в сентябре 1380 г. соотносится с теперешним в такой последовательности: 1-й час дня соответствует 6 ч. 30 м.;

2-й — 7 ч. 30 м.; 3-й — 8 ч. 30 м.; 4-й — 9 ч. 30 м.; 5-й — 10 ч. 30 м.; 6-й — 11 ч. 30 м.; 7-й — 12 ч. 30 м., и т.д.» — с. 390. Указанные здесь значения мало отличаются от приведенных выше, однако неясно относятся они к началу или концу часа.

Не лучше обстоит дело с переводом времени битвы и в других изданиях. Так, в комментарии М.А. Салминой к Летописной повести[44] говорится: «Так как события происходили в сентябре, то три часа дня в Древней Руси — это около восьми часов утра по современному времяисчислению.»; «шесть часов дня — около одиннадцати»; «девять часов дня — это около двух часов». Поскольку наш полдень в это время года приходится примерно на 13.20, то 3 часа — это 10.20, а 9 часов — 16.20. Даже если статья была написана до введения в том же 1981 г. летнего времени, расхождение уменьшится лишь на 1 час.

Неверно выполнен перевод времени битвы и в статье В.А. Кучкина «Победа на Куликовом поле», который, сославшись на книгу Л.В. Черепнина[45], характеризует время битвы так:

«По древнерусским представлениям, ночь 7 сентября наступала в 17 час. 30 мин. по современному часосчислению.» (это начало 13-го часа примерно совпадает с временем поясным, но не совпадает ни с местным, ни с декретным; летнего времени в 1980 г. у нас еще не было);

> «Шестой час соответствует теперешнему времени между 9 час. 35 мин. и 10 час. 35 мин. утра» (6-й час не приходится на этот промежуток времени ни по какому времени);
>
> «Сведения о продолжительности Куликовской битвы содержатся в «Летописной повести»: с 6 до 9 час., т.е. с 10 час. 35 мин. до 13 час 35 мин. // Но «Летописная повесть» не знает, когда в сражение вступил засадный полк. Время его вступления называет «Сказание о Мамаевом побоище»: 8 час. (12 час. 35 мин.)» (указанное современное время ничему не соответствует, как и в предыдущем случае).

Основной причиной неточностей в упомянутых работах является недостаточно корректное использование упомянутых выше пособий по древнерусской хронологии. Авторы не учитывают также и того, что время *местное* может заметно отличаться от *поясного* в пределах одного часового пояса, забывают о времени *декретном* (в СССР — с 1930г.) и *летнем* (с 1 апреля 1981г.). Более того, нет никаких оснований считать, что в конце XIV века наши предки измеряли время часами, равными современным, когда 1 час равен 60 минутам. Первые стационарные часы, так называемый «часник», появились в Москве только в 1404 г. А до того время определяли по солнцу, дневной час составлял $^{1}/_{12}$ светового дня и в зависимости от

времени года был короче (зимой) или длиннее (летом) нашего часа. И только делом случая оказалось, что час Куликовской битвы весьма близок к нашему, потому что битва произошла почти что в осеннее равноденствие, когда длительность древнерусского часа близка к современной.

Осеннее равноденствие в юлианском календаре дрейфует точно также, как весеннее, убегая вперед. В XIV веке оно уже опережало календарь на 8 суток и приходилось не на 23—24 сентября, а на 15—16 сентября. Всего через неделю наступало осеннее равноденствие, поэтому солнце всходило почти точно на востоке и заходило на западе. Чтобы понять, как это выглядело, посмотрим в современный календарь, в котором указано время восхода и захода солнца по московскому времени и долгота дня. Поскольку Куликово поле географически находится недалеко от Москвы, всего на 1° восточнее и на 2° южнее, то сильно не ошибемся. В равноденствие (24 сентября) солнце у нас встает в 7.19, а заходит в 19.22. Соответственно, полдень или по старинному 6 часов дня приходится на 13.20. За неделю до равноденствия, что «по солнцу» соответствует дню битвы, солнце встанет чуть раньше — в 7.01 и зайдет чуть позже — в 19.43, день удлинится на 40 минут, однако полдень останется на том же месте, а дневной час увеличится всего на 3 минуты (дополнительные 40 минут, равнораспределенные между 12 дневными часами).

Для довольно точного определения любого часа дня во время равноденствия, весеннего и осеннего, когда солнце встает точно на востоке, а садится — на западе, кроме солнца, нужны всего лишь палка и веревка. У наших предков не было проблем с определением полуденного часа. Полдень, то есть 6 часов дня, определять умели всегда: по солнцу, стоящему «над головой», в зените. Причем в любое время года, был бы солнечный день: в полдень тень от любого предмета самая короткая. Во всякое время года полдень — это когда солнце находится на юге. Именно поэтому слова *юг* и *полдень* в древнерусском языке были синонимами (слова *поўдзень*, *південь*, *południe* как *юг* сохранились в белорусском, украинском, польском языках). Издревле существовало множество способов определения направления на север и на юг без компаса и даже без солнца. Нас им учили в школе: с какой стороны от дерева расположен муравейник, с какой стороны растет мох на деревьях и с какой стороны ветвей больше, где Полярная звезда и т.д. Поэтому довольно точное определение времени или «часов», близких к полудню, не представляло большого труда. Где село вечером солнце, было известно, и там был запад. А за спиной у смотрящего на заходящее солнце — восток, где завтра утром

солнце взойдет. Поэтому возглавлявшему засадный полк воеводе Боброку не составляло труда построить небольшие полевые солнечные часы, воткнув в землю палку, проведя вокруг нее с помощью веревки окружность и разделив ее северную половину, дугу в 180° на 12 равных частей-часов (*час* — от *часть*, как английское hour — от латинского hora). Слава богу, способ деления окружности на 6 частей был известен еще Архимеду. Разделить каждую часть еще два раза пополам не составляло труда. И как только солнце поднимется достаточно высоко, чтобы его не заслоняли окружающие деревья, по положению солнечной тени или просто по направлению на солнце отсчитывать дневные часы. То, что об этом не написано в ни летописи, ни в «Сказании», не удивительно, потому как писать о простых, известных вещах, вроде того как нужно ориентироваться на местности, печь пироги, солить огурцы или квасить капусту, летописцам не приходило в голову.

Путаница в толковании часов в значительной степени связана также с тем, что в древности для обозначения времени («часов») использовались, в основном, не *количественные* числительные, как теперь, а *порядковые*, обозначающие время на час меньшее. Причина, по которой для указания времени употреблялись именно порядковые числительные, заключается в том, что наши предки понимали время как интервал между событиями, а не как фиксированный момент «точного времени». Поэтому «наставшу же третьему часу дни» означало не «3 часа минуло от восхода солнца», а начало этого третьего часа, то есть время по прошествии 2-х часов от восхода. Точно так же мы понимаем выражения «настал новый день, месяц май, 2005-й год, XXI-й век», определяя таким образом ***начало*** отсчета временного интервала. Для обозначения конца этого интервала мы должны говорить «истекло 3 часа, прошел месяц, окончился 2004-й год, завершился XX-й век». Так, кстати, и в «Сказании»: «Егда же шестому часу *минувшу*»(Печ.); «И уже осмому часу *изшедшу* и девятому часу *наставшу*» (Кипр.).

Следовательно, «час осмы» — это второй час пополудни: 7-й час начинался в полдень, а за ним шел «осмы час». В равноденствие это было 13 часов по *местному* времени. А по нашим часам «час осмы» битвы начинался несколько позже — в 14.25 (см. табл. ниже). Вот тут воевода Боброк со товарищи, стоявшие в засаде на ***правом фланге впереди русского фронта, с разворотом почти что лицом к этому фронту***, и ощутили «дух южны», подоспевший вовремя: им стало припекать спины. Солнце, наконец, оказалось у них сзади — пришло время начинать атаку. Для тех же, кто наблюдал эту атаку, находясь в

резервном полку, эта идущая со стороны солнца масса войск могла показаться тем самым «тресолнечным полком».

Для большей ясности приведем таблицу примерного (с точностью в пределах нескольких минут) перевода древнерусского времени на современное для середины сентября.

Час дня древнерусский	1-й час	2-й час	3-й час	4-й час	5-й час	6-й час	7-й час	8-й час	9-й час	10-й час	11-й час	12-й час
Начало часа, время летнее	7 ч 00 м	8 ч 05 м	9 ч 10 м	10 ч 10 м	11 ч 15 м	12 ч 15 м	13 ч 20 м	14 ч 25 м	15 ч 25 м	16 ч 30 м	17 ч 35 м	18 ч 40 м
Начало часа, время декретное	6 ч 00 м	7 ч 05 м	8 ч 10 м	9 ч 10 м	10 ч 15 м	11 ч 15 м	12 ч 20 м	13 ч 25 м	14 ч 25 м	15 ч 30 м	16 ч 35 м	17 ч 40 м
Начало часа, время поясное	5 ч 00 м	6 ч 05 м	7 ч 10 м	8 ч 10 м	9 ч 15 м	10 ч 15 м	11 ч 20 м	12 ч 25 м	13 ч 25 м	14 ч 30 м	15 ч 35 м	16 ч 40 м
Начало часа, время местное	5 ч 40 м	6 ч 45 м	7 ч 50 м	8 ч 50 м	9 ч 55 м	10 ч 55 м	12 ч 00 м	13 ч 05 м	14 ч 05 м	15 ч 10 м	16 ч 15 м	17 ч 20 м

Не забывая, что *полдень* в нашем обычном понимании — это 12 часов дня, видим: настоящий полдень (12.00 по *местному* времени) у нас наступает, когда по времени *поясному* только 11.20 (как бы за 40 минут до «полудня» *часового*). Это происходит потому, что Москва находится на восточном краю часового пояса. Зато по нашим часам (*летнее* время) этот полдень наступает двумя часами позже, только в 13.20 (через 1 час 20 минут после «полудня» *часового*). Так и на Куликовом поле полдень (не 7 часов, но 7-й час!) наступал заметно позже нашего. А «час осмы» — почти в половину третьего.

Характерно, что историки XIX — нач. XX в., жившие в условиях местного времени, понимали и описывали течение событий правильно. Вот что писал о времени битвы Н.И. Костомаров: «Часов в 11 (в шестом часу дня) увидели русские Мамаево полчище, сходившее с холма. // … в девятом часу дня (т.е. в третьем или в три часа по нашему времясчислению) дело изменилось внезапно … и татары в свою очередь обратились в бегство.»[46] Удивляет, однако, упорство, с которым естественное *местное* время, имеющее свои характерные отметки удобные для восприятия — восход солнца, полдень, заход солнца — исследователи переводят в нынешнее время *московское*, к тому же часто с ошибками, тогда как в этом переводе, отягощенном массой условий и условностей, нет никакого смысла. Лучше сказать «через час после восхода солнца», «за час до или через два часа после полудня» или «за два часа до захода солнца», естественно, отсчитав эти часы в соответствии с долготой дня на момент исторического события, чем ничего путного не говорящие, а иной раз просто дезинфор-

мирующие читателя «точные» часы и минуты по московскому времени (неясно даже, по «летнему» или по «зимнему») при неизвестно когда взошедшем и зашедшем дневном светиле.

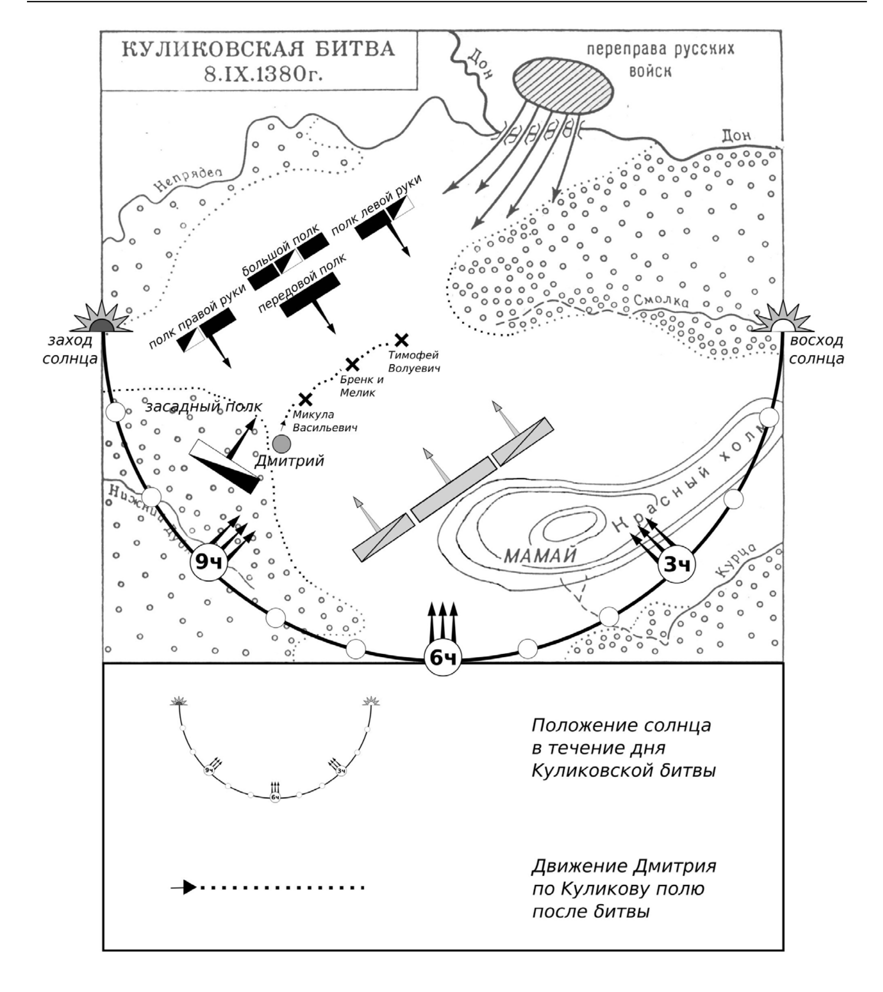
В соответствии как с летописными текстами, так и «Сказанием», обычно предлагается также считать, что русские после изнурительного многочасового сражения преследовали татар до реки (Красивой) Мечи, кратчайшее расстояние до которой от поля Куликова примерно 50 км, а до места ее впадения в Дон — все 100 км. Довольно трудно в это поверить: при организации на Руси регулярного сообщения между городами, почтовой и фельдъегерской связи расстояние между ямами (станциями) было установлено примерно в 20 верст. Таков был прогон свежих — отдохнувших, накормленых и напоеных — лошадей. «Очевидной нелепицей» считал рассказ о поисках великого князя после возвращения, к тому же с богатыми трофеями, из погони за татарами на расстояние свыше 30 верст до реки Мечи, Н.И Костомаров. К этим сомнениям можно добавить только то, что древнерусский день длился 12 часов, которые в это время года вполне соответствовали 12 часам нашим, следовательно, уже через 3—4 часа после начала атаки засадного полка зашло солнце и наступила темнота. Какие уж тут поиски? Искать великого князя должны были сразу после бегства татар с поля боя.

* * *

Таким образом, совокупное рассмотрение текстов «Сказания» и миниатюр Лицевого летописного свода с учетом топографических особенностей местности и ее географического положения, определяющего положение солнца на небе в течение дня, приводит нас к выводу, что в Куликовской битве, произошедшей на правом берегу Непрядвы близ ее впадения в Дон, засадный полк находился на ***правом*** русском фланге. Причем, ***впереди*** всех русских войск, а не за ними (см. рисунок). На это указывают следующие факторы:

1. Засадный полк располагался ***выше*** по течению реки относительно расположения основных русских войск (в тексте «Сказания» вместо Непрядвы река названа Доном), что отражено на миниатюре №146 Лицевого летописного свода XVI в. (л. 159).

2. Князь Владимир Андреевич, воевода засадного полка Боброк и их воины в течение всей битвы имели возможность наблюдать за ходом боя. Это было бы очень неудобно, находясь в дубраве ***за*** левым флангом, то есть против солнца.



3. В момент атаки засадного полка солнце светило атакующим в спину. Важное дополнительное свидетельство в пользу последнего находим в изображении атаки на миниатюре №169 Лицевого летописного свода XVI в. (л. 186).

4. В течение утра и первой половины дня ветер был северным и дул засадному полку в лицо.

5. После полудня ветер переменился на южный и стал дуть засадному полку в спину.

6. Описание атаки «тресолнечного небесного полка» в Пространной летописи: свидетельство двух воевод, видевших полки, идущие прямо на них.

7. «Обретение» великого князя Дмитрия Донского после боя на правой («десной») стороне в дубраве, что подтверждается его движением при осмотре пейзажа после битвы по направлению с запада на восток.

8. Названия речек и сел (Дубики) на правой (западной) стороне Куликова поля.

9. Приписка в Историческом втором списке «Задонщины» (та самая, на которую указывал В. А. Кучкин).

При этом ни в текстах «Сказания», ни в миниатюрах Лицевого летописного свода не удается обнаружить никаких свидетельств в пользу версии о нахождении засадного полка на левом фланге — только традиция, восходящая к рассказу Татищева, не только не соответствующему текстам «Сказаний», но и «противоестественному»: по Татищеву при направлении русской атаки на местности слева направо, то есть с северо-востока на юго-запад, во второй половине дня солнце стоит сзади атакующих, «а татаром в очи». А должно бы быть наоборот.

Засадный полк воеводы Боброка Волынца был расположен таким образом, чтобы в послеполуденное время, когда татары пробьются к Непрядве, солнце светило атакующим не в лицо, а в спину. Или по крайней мере, находилось слегка сзади. Возможно, Боброк и Дмитрий Донской изначально полагали, что татары проломят русскую оборону, а возможно, в этом состоял их полководческий замысел: пропустить основные татарские силы к обрывистым берегам Непрядвы, а затем, нанеся удар сзади, загнать их в реку. Вовсе не в далекую Мечу, как пишется в летописях и сказаниях про русскую победу, а в соседнюю Непрядву, прямо по направлению татарской атаки. Атака засадного полка могла быть успешной только с солнечной (южной) стороны и только после татарской «победы». Только этим замыслом и может быть объяснено упорство, с которым Боброк сдерживал своих рвущихся в бой воинов до тех пор, пока солнце не оказалось у них за спиной. Главный удар был нанесен вслед наступающему противнику, уже готовому отпраздновать свою победу. Не исключено, что такой тыловой удар на фоне богатырского (почти что рыцарского) поединка, открывшего битву, противоречил этике средневековых сражений, и поэтому в летописи и в «Сказании» описание атаки затемнено, а вся география финальной части сражения оказалась перевернутой. Непрядва стала Мечей: «И гнаша их до рѢкы до Мечи и тамо множество их избиша, а друзии погрязоша в водѢ и потопоша иноплѢменици же, гоними гнѢвом божиим и страхом одрѢжими суще.» (Кр.), а победу, как водится, приписали святым: «И обретоша трупия мертвых

обапол реки Непрядвы, идеже непроходно быти полком руским. Сия же победа суть от святых мученик Бориса и Глеба …» (Распр.)

Можно по-разному относится к «Сказанию» как историческому источнику. Можно считать, что его отдельные фрагменты являются вымыслом. Можно вообще не верить в существование засадного полка. Однако если исходить из того, что текст «Сказания» отражает реальный ход битвы, то при ее реконструкции и построении схем следует учитывать все детали и нюансы повествования.

Примечания

[1] В основе статьи положены тезисы выступления на конференции по случаю 625-летия Куликовской битвы, проходившей в Коломне в 2005 году. Сами тезисы были опубликованы в альманахе «Университетский историк» (СПбГУ, вып.4, 2007).

[2] *Голицын Н.С.* Русская военная история. Ч. 1. Спб., 1877. С. 188 и приложение.

[3] Там же, «на правой стороне поля битвы, лежавшим под срубленным деревом», указан у Голицына после боя великий князь Дмитрий Донской (там же, с. 191).

[4] *Иловайский Д.И.* Куликовская победа Димитрия Ивановича Донского. Второе издание. М., 1880. С. 62.

[5] *Горский А.Д.* Куликовская битва 1380 г. в исторической науке. // Куликовская битва в истории и культуре нашей Родины. Материалы юбилейной научной конференции. «Издательство Московского университета», М., 1983. С. 27.

[6] Повидимому, имеется в виду приписывамое Н.И. Костомарову высказывание, что избранный русский отряд для засады стоял «в дубраве на западной стороне поля, то есть на правом фланге.» (*Е. Луцкий.* Куликово поле. Исторический журнал, 1940, №9, с. 52). В работе Н.И. Костомарова «Куликовская битва» (Исторические исследования. Кн.1. СПб, 1903) указание места расположения засадного полка отсутствует. Есть только косвенное подтверждение того, что Н.И. Костомаров считал его расположенным на правом русском фланге: «Одне толпы татарЪ бежали за Непрядву, и множество ихЪ потонуло вЪ Непрядве; другия толпы бежали ***вправо*** кЪ реке Красивой Мечи.» Бежать ***вправо***, вдоль Дона, в юго-восточном направлении, татары могли только в том случае, если удар засадного полка наносился с западной стороны, то есть с правого русского фланга.

[7] *Кучкин В.А.* Победа на Куликовом поле // «Вопросы истории», 1980, №8, с. 3—21.

[8] *Скрынников Р.Г.* Куликовская битва. Проблемы изучения // Куликовская битва в истории и культуре нашей Родины. Материалы юбилейной научной конференции. «Издательство Московского университета», М., 1983. С. 54—57.

[9] Здесь речь идет об Историческом втором (И-2) списке «Задонщины», датируемом концом XV— началом XVI в. и хранящемся в настоящее время в Государственном историческом музее (собр. Музейское №3045).

[10] *Рыбаков Б.А.* Куликовская битва (речь в Колонном зале Дома Союзов) // Куликовская битва в истории и культуре нашей Родины. Материалы юбилейной научной конференции. «Издательство Московского университета», М., 1983.

[11] *Древнерусская* литература. Хрестоматия. Сост. Н.И. Прокофьев. М., 2000.

[12] *Хрестоматия* по древней русской литературе. Сост. Н.К. Гудзий. М., 2002 (перепечатка издания 1962 г.).

[13] *Хрестоматия* по древнерусской литературе. Сост. М.Е. Федорова, Т.А. Сумникова. М., Высшая школа, 1986).

[14] *Слово* о полку Игореве. БП БС, Л., Советский писатель, 1967.

[15] *«Изборник».* М., Художественная литература, 1969.

[16] *Сказания* и повести о Куликовской битве. Серия «Литературные памятники». Л., Наука, 1982.

[17] *Литература* Древней Руси. Хрестоматия. Сост.д.С. Лихачев, Л.А. Дмитриев. СПб, 1997.

[18] Выдержки из текстов здесь и далее (за исключением цитируемых работ) воспроизводятся по изданию «Сказания и повести о Куликовской битве», серия «Литературные памятники» (Наука, Л., 1982) с обозначениями: Зад. — «Задонщина», Кр. — Краткая летописная повесть, Простр. — Пространная летописная повесть, Осн. — Основная редакция «Сказания», Кипр. — Киприановская редакция «Сказания», Распр. — Распространенная редакция «Сказания», Печ. — Основная редакция «Сказания», печатный вариант.

[19] *Дмитриева Р.П.* Взаимоотношение списков «Задонщины» и «Слова» // «Слово о полку Игореве» и памятники Куликовского цикла. М.-Л., 1966. С. 206, 207.

[20] *Кучкин А.В.* (Беседа с корреспондентами журнала) // «Знание — сила», 1980, №9, с. 20

[21] *Рудаков В.Н.* «ДухЪ южны» в «Сказании о Мамаевом побоище»: К проблеме средневекового восприятия пространства // Научная конференция молодых ученых исторического факультета МПГУ им. В.И. Ленина. М., 1995. С. 9—13.

[22] *Рудаков В.Н.* «ДухЪ южны» и «осьмый час» в «Сказании о Мамаевом побоище» // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 9. М., 1998. С. 135—157.

[23] *Симонов Р.А.* Литература Древней Руси в календарно-математическом и сокровенном контекстах // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 11. «Прогресс традиция», М., 2004. С. 202—267.

[24] Безусловно, сакральный смысл памятника древнерусской литературы целиком исключить нельзя. Например, см. об этом исследование ведущего московского медиевиста профессора Владимира Михайловича Кириллина: *Кириллин В.М.* Таинственная поэтика «Сказания о Мамаевом побоище» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 14. / Отв. ред. Ф. С. Капица. М.: Рукописные памятники Древней руси, 2010. С. 568—627.

[25] *Иловайский Д.И.* Куликовская победа Димитрия Ивановича Донского. Второе издание. М., 1880. План.

[26] Единственным исключением является энциклопедия «Отечественная история» (М., «БРЭ», 2000), в которой на схеме (авт. Петров А.Е.) приведены три варианта расположения засадного полка. Впрочем, ни один из них не приближается к описанному в настоящей статье.

[27] *Кирпичников А.Н.* Великое Донское побоище // Сказания и повести о Куликовской битве. Серия «Литературные памятники», Наука, Л., 1982. С. 293.

[28] *Татищев В.Н.* История Российская. Т. 5. Л., Наука, 1965. С. 145.

[29] *Повесть* о Куликовской битве. Текст и миниатюры лицевого свода XVI века. Л., Аврора, 1984.

[30] *Черный В.Д.* Зримые образы слова // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 11. М., 2004. С. 192.

[31] Современный вид места слияния Непрядвы с Доном можно видеть на фотографии в книге В.Н. Ашуркова «На поле Куликовом» (Тула, 1976). Две небольшие, от силы метров 10—15 шириной, речки рассекают безлесую холмистую местность. Редкие группы деревьев и кустов встречаются только по берегам обеих рек, прямо у воды.

Возможно только из-за ракурса фотосъемки Дон кажется шире Непрядвы (снимок сделан со стороны Куликова поля вверх по Дону, Непрядва на переднем плане слегка прикрыта своим берегом).

[32] *Афремов И.* Куликово поле. М., 1849. План.

[33] *Голицын Н.С.* Русская военная история. Ч. 1. Спб., 1877. Приложение.

[34] В других редакциях «Сказания» эта последовательность распалась: в Киприановской между ними оказался вставленным сюжет с избиением эфиопов, а в Распространенной и Печатном варианте решение о посылке засадного полка опережает «испытание примет» и «видение Фомы».

[35] *Амосов А.* Миниатюры Лицевого свода // «Знание — сила», 1980, №9, с. 26, 27.

[36] Место битвы показано на многих миниатюрах, относящихся непосредственно к сражению: поле рисунка ограничено «углом», образуемым слиянием рек: снизу — Доном (текущим налево!) и справа — Непрядвой. Татары — слева, русские — справа, спиной к Непрядве. Однако солнце изображено только на трех миниатюрах (№№146, 153, 169).

[37] На плане-карте, приложенной к брошюре И. Афремова «Куликово поле», засадный полк перед началом сражения выдвинут далеко вперед относительно русского войска, местом построения боевых порядков которого указан берег реки. Но при выдвижении русских войск на атакующие позиции в начале боя он опять оказывается рядом с ними.

[38] Чтобы «изменить» направление ветра, Е. Луцкий (Куликово поле. Исторический журнал, 1940, №9, с. 44—54) предложил засадному полку самому поворачиваться вслед за наступающими татарами. Однако как ни вертись на левом фланге, поворачиваться пришлось бы все время вслед за солнцем. И никогда оно не окажется за спиной, пока не повернешься лицом на север даже в полдень, а позже вообще на северо-восток, спиной к полю битвы.

[39] *Татищев В.Н.* История Российская. Т. 5. Л., Наука, 1965. С. 145.

[40] *Строков А.А.* История военного искусства. М., Воениздат, 1955.

[41] *Шамбинаго С.К.* Повести о Мамаевом побоище. СПб., 1906.

[42] *«Изборник».* Сборник произведений литературы древней Руси. М., Художественная литература, 1969. БВЛ, серия первая, т.15, с. 330, 332.

[43] Там же, с. 336.

[44] *Памятники* литературы Древней Руси. XIV — середина XV века. М., Художественная литература, 1981. С.551.

[45] *Черепнин Л.В.* Древнерусская хронология. М., 1944.

[46] *Костомаров Н.И.* Исторические монографии и исследования. Спб., 1903. С. 535—537.

В.И. Максимов

О «ПОЛОНЯННЫХ ВЕСТЯХ» В «ЗАДОНЩИНЕ»

Одним из недостаточно ясных выражений в «Задонщине» являются «***полоняные*** вести», прилетевшие в Москву с Куликова поля, места битвы войска великого князя московского Дмитрия Ивановича с татарским войском ордынского хана Мамая. В дошедших до нас списках памятника неясный эпитет написан по-разному:

поломянные — Исторический второй список конца XV — начала XVI в. и список Ундольского (№632) середины XVII в.;

полоняныа — Исторический первый список конца XVI — начала XVII в.;

поломяныя — Синодальный список XVII в..

В неполных Кирилло-Белозерском (1470—1480 гг.) и Ждановском (XVII в.) списках это место отсутствует. Кстати, ни в одном случае нет формы ***полонянные*** (с двойным «н»), которая часто встречается в литературе и представляет собой осовремененную форму слова.

В современных реконструкциях текста «Задонщины»[1, 2, 3], выполненных по совокупности всех списков при взятом за основу списке Ундольского, упомянутое место выглядит следующим образом:

> «А ОндреѢва жена Марья да Михайлова жена Оксинья рано плакашася: «Се уже обѢмя нам солнце померкло в славном граде МосквѢ, припахнули к нам от быстрого Дону ***полоняныа*** вѢсти, носяще великую беду: и выседоша удальцы з борЪзыхЪ коней на суженое мѢсто на полѢ Куликове на речке Непрядве!».

При этом принятое в реконструкциях написание слова соответствует Историческому первому списку, хотя в в списке Ундольского и двух других списках, в том числе в старшем Историческом втором, слово имеет иную форму.

Такое предпочтение, видимо, восходит к работе В.П. Адриановой-Перетц[4], использовавшей в качестве основы для реконструкции текста Исторический первый список, и очевидным образом связано с основным толкованием «*полоняных* вестей» как «вестей о *пленении*».

Очевидно, в этой связи В.П. Адрианова-Перетц сохранила в своей реконструкции еще один случай употребления слова: «[Говорит Пе-

ресвет чернец] великому князю Дмитрию Ивановичу: «луче [нам потятым быть нежели] ***полоняным*** [быть] от поганых.»», также соответствующий Историческому первому списку [5] (здесь в квадратные скобки заключены вставки в текст Исторического первого списка из других списков: первая и третья — из Синодального, вторая — из списка Ундольского), что подкрепляло вероятное толкование «*полоняных* вестей» как «вестей о *пленении*». Однако это формальное, по принадлежности к списку, принятому в качестве основного, сохранение слова ***полоняным*** представляется довольно искусственным, и более поздние реконструкции, ориентированные на список Ундольского, приводят здесь форму ***полоненым***: «И рече ПересвѢт чернец великому князю Дмитрею Ивановичю: «Лутчи бы нам потятым быть, нежели ***полоненым*** быти от поганых татар!»». Очевидно, что смысл высказывания Пересвета от этого не меняется: при любом написании слова здесь, как и в аналогичной фразе Игоря «луце жЪ бы потяту быти, неже полонену быти» в «Слове о полку Игореве», речь идет о воинской чести: лучше погибнуть в бою, чем попасть в плен.

В отличие от этого места, толкование выражения «*полоняныя* вести» остается неоднозначным.

Реконструкция текста «Задонщины» традиционно базируется на очевидном постулате о его «параллельности» тексту «Слова о полку Игореве». Исходя из этого, Д.С. Лихачев считал, что описываемая этими словами ситуация является в «Задонщине» текстовым «остатком» «Слова о полку Игореве», где основные герои оказались плененными. Так, в книге ««Слово о полку Игореве». Историко-литературный очерк», сравнивая тексты двух Памятников, он пишет: «В «Задонщине» русские жены (вдовы) получают «***полоняные*** вести», т.е. вести о пленении их мужей, которые на самом деле были убиты». Объясняя это влиянием «Слова», он подкрепляет этот вывод отсылкой к тексту: «Сами вдовы называются в «Задонщине» «***полоняными*** женами» — женами пленников, а не вдовами.» [6]

Однако необходимо отметить, что упомянутые «***полоняные*** жены» существуют только в наиболее позднем Синодальном списке: «Не щурове рано воспели в Коломных городах но заборолах но воскресение христово на Акыма и Анны днес. То ти быша не щурове рано воспели, восплакалися жены ***поломяныя***, и ркучи тако: Москва, Москва, быстрая река, чему еси золелѢела мужей наших от нас в землю половецкую.» Во всех других списках, содержащих это место, читаем «жены ***коломеньские***». Именно поэтому еще В.П. Адрианова-Перетц, считая написание Синодального списка ошибочным (это следует из предпосланной ее примечаниям к текстам «Задонщины»

справки: «В примечаниях даются поправки к словам, где допущены простые описки, искажающие смысл.» [7]), предлагала в этом месте поправку ***Коломенскыя*** [8]. И эта поправка принята другими исследователями. Так, в текстах «Задонщины», представленных во 2-м издании «Слова о полку Игореве» в большой серии Библиотеки поэта и в «Сказаниях и повестях о Куликовской битве» в серии «Литературные памятники», упоминаются лишь «воеводские жены» и «жены ***коломеньские***», причем, одни плачут по «избиенным», а у других «рать мужей трудила».

Очевидно, в связи с нерешенностью вопроса о значении слова в переводе «Задонщины», выполненном совместно Л. А. Дмитриевым, Д. С. Лихачевым и О. В. Твороговым для 2-го издания «Слова о полку Игореве», оно фактически оставлено без перевода (лишь осовременено его написание — *полонянные*), а в комментарии О. В. Творогова говорится: «Это место в различных списках читается по-разному: «полонянные вести», т. е. вести о пленении, и «поломянные» — как можно предположить, вести о близких (от слова «племя»). Существует также объяснение, что «поломянные» значит «пламенные», «жгучие».» [9]

Также без перевода — *полонянные* — слово дано в «Изборнике» с примечанием Л. А. Дмитриева: «*…полоняныа вѣсти…*— вести о пленении. Употребление этого оборота в «Задонщине» объясняется зависимостью плача жен в этом памятнике от плача Ярославны в «Слове о полку Игореве».» [10]

Почему слово остается без перевода? Очевидно, потому, что оно не может быть переведено в тексте самостоятельно как *плененные*, а перевод «полоняных вестей» оборотом *вести о пленении* искажает структуру текста. И, видимо, поэтому в более позднем переводе Л. А. Дмитриева это слово передано ситуационно как ***горестные***: «Домчались к нам с быстрого Дона ***горестные*** вести, неся великую бѣду …» [11] И этот перевод означает фактическое признание того, что ни одно из предложенных объяснений употребления в «Задонщине» этого неясного слова в контексте «*полоняных* вестей», по-видимому, не может считаться достаточно удачным.

Возможно, пониманию слова может помочь другой древнерусский текст, в котором встречается этот редкий эпитет (на редкость эпитета указывает А. С. Демин [12]), — «Повесть о Дмитрии Басарге и сыне его Борзосмысле».

В том месте текста, где он употреблен, рассказывается о том, как купец Басарга, вернувшись на корабль от злого царя Несмеяна, при виде своего малолетнего сына, ездящего по-детски «на палочке вер-

хом», как на коне, и интересующегося, какое у отца горе, сокрушенно говорит: «Чадо мое **поломянное**, играеши подетски, а отцовы печали не ведаешь!»[13]

Наиболее полное описание списков «Повести о Дмитрии Басарге и сыне его Борзосмысле» приведено в исследовании М.О. Скрипиля [14]. Вот как выглядит этот эпитет в разных списках:

«поло**мянн**ое»	— ГБЛ, собр. Ундольского №923, сер. XVII в.;
	ГБЛ, собр. Ундольского №632, сер. XVII в.;
	ГБЛ, Румянцевское собр., №378, XVII в.;
	ГБЛ, Румянцевское собр., №380, XVII в.
	(зачекнуто, сверху — ***милое***);
«поло**нянн**ое»	— ГБЛ, Румянцевское собр., №370, XVII в.;
	ГИМ, собр., Щукина, №692, нач. XVIII в.;
«поло**нян**ое»	— ГИМ, собр. Щукина, №483, XVII в.;
«пол**няемо**»	— ИРЛИ, Карельское собр., №2, XVII в.;
«поло**нен**ое»	— ИРЛИ, Усть-Цилемское собр., №66, XIX в.

В других списках, видимо, уже в качестве перевода (ср. исправление слова в списке из Румянцевского собрания, №380) написано «милое, драгое, любимое, возлюбленное». Так, в «Изборнике» с примечаниями Л.А Дмитриева: «В основу публикуемого текста положен список ГИМ, собрание Барсова, №2392, начала XVII в., с исправлениями дефектов и ошибок по двум другим спискам этого же варианта повести (ГБЛ, собр. Ундольского, №632, собр. Румянцевское, №378)» написано «Чадо мое ***милое***!» [15].

В словаре И.И. Срезневского [16] **поломяньныи** на основании приведенного выше примера из «Повести о Дмитрии Басарге и сыне его Борзосмысле» по сп. XVII в. («Чадо мое ***поломянное***, іграеши по дѣтьски, а отцовы печали не вѣдае(ши)») толкуется как *племеной*, *родной*. Предлагается также сравнение с *пламеньныи* или *племеньныи*.

В «Словаре русского языка XI—XVII вв.» [17] на основании того же примера слово толкуется предположительно, объединяя все варианты, приведенные у Срезневского: «*горячо, пламенно любимый* (?), *родной* (?)».

Таким образом, имеющееся толкование слова является не только предположительным, но и весьма далеким от значения, контекстно допустимого в «Задонщине».

Здесь возникает естественный вопрос: то же ли самое это слово, что и в «Задонщине»?

Считается, что в основе «Повести о Басарге» лежит устное греческое сказание [18], а как русский литературный памятник она создана в конце XV — начале XVI в. Следовательно, по времени создания она

близка тексту, переписанному в связи со 100-летием Куликовской битвы (1480 г.) монахом Кирилло-Белозерского монастыря Ефросином и давшим этому произведению имя «Задонщина».

На первый взгляд употребление слова в этих двух текстах может не иметь ничего общего: в «Задонщине» — неодушевленные абстрактные «полоняные или поломянные вести», в «Повести о Дмитрии Басарге и сыне его» — живое и конкретное «поломянное или полонянное чадо». Тем не менее, согласовать значение слова в этих двух непохожих текстах можно, исходя из предположения о его происхождении от греческого **πολέμιζω**, **πολέμεω** — *воевать*, *воюю*.

Группа греческих слов этого корня довольно велика: **πόλεμος** — *война*, **πολέμιος — *враг*, *неприятель*, *враждебный*, πολεμικός** — *военный***,** *воинственный* и др.

В наше время в европейских языках греческое слово **πολεμικά** — *военное искусство* приобрело мирное значение — *полемика*, *спор*. А в средние века полемика велась, в основном, с помощью оружия. Так что, по-видимому, русские жены в «Задонщине» говорят о *поломянных вестях* как об известиях, пришедших с поля сражения, то есть *военных известиях*, а отец малолетнего «царя Дмитриевича», в шутку или с иронией, называет своего сына *поломянным* — *воинственным*.

Не зря же тот ездит на палочке верхом, как на коне! На конях в средние века положено было ездить героическим персонажам, воинам (и в письменных памятниках, и в фольклоре). Но по сюжету сын Басарги — пока еще вовсе не герой. Именно в таких случаях мы и теперь с иронией говорим: «Аника-воин!» (от Ника — древнегреческая богиня победы). Выражение приобрело иронический оттенок в силу двойственности значения этого имени: с одной стороны — *непобедимый* как Аникей — сын Геракла и Гебы, с другой — с учетом отрицательной приставки *а-* как неудачливый (*непобеждающий*) воин, персонаж русской сказки. Однако, как показывает финал описываемой истории, ирония отца оказывается напрасной. Ясно, что автор, характеризуя юного героя, несколько забегает вперед, к кульминации повествования, где малолетний сын купца, демонстрируя свою воинственность, лихо отрубает царю голову и смело обращается к народу: «чтобы ся вам, крестьяном, поганой не смеялся». На что «все кликнуша от млада и до велика: «Много лет государю нашему, новому царю, Богом венчанному Дмитриевичю!»»».

Фонетически наиболее близким греческим словом можно считать **πολεμιόν** — *вражда*, *неприязнь* [19], которое удачно согласуется с кон-

текстом «Задонщины» — «враждебные, неприятные, злые» вести. Возможно даже толкование как «пришедшие из *вражеской земли* (**πολεμία**)» вести, поскольку земля за Доном, безусловно, считалась вражеской территорией, а сам переход через Дон и бой на чужой территории являлись предметом особой гордости победителей и давали автору «Задощины» основание для построения аналогии со «Словом о полку Игореве».

Неточная форма ***поломянный*** вместо ***полемянный*** возникла, видимо, фонетически в силу недостаточной определенности и устойчивости звука ***е*** в данной позиции, а затем под влиянием ***полон*** (*плен*), либо в результате переосмысления слова переписчиками текстов, перешла в ***полоняный***.

Не менее удивительным представляется то, что в русском языке намного раньше, похоже, существовало другое слово того же происхождения. Возможную вариацию русского слова от того же греческого корня находим у Н. М. Карамзина в «Истории Государства Российского»: «Кроме Двинской судной грамоты Василия Дмитриевича мы имеем еще две пятого-на-десять века: Псковскую и Новгородскую. В обеих говорится о *законных поединках* в случае доноса сомнительного. // В *Русской Правде* нет еще ни слова о сих поединках; но в 1228 году они уже были в России способом доказывать свою невинность пред судиями, и назывались ***Полем***.» Эти грамоты (Псковская судная грамота спорно датируется концом XIV — серединой XV века, Новгородская — последней третью XV века), а также в значительной степени сохранившие их положения Судебник Ивана III 1497 года и Судебник Ивана Грозного 1550 года во многих статьях описывают применение и порядок проведения такого публичного судебного поединка. Типичные «юридические» формулы — «присужати ***поле***», «на ***поле*** лезет». Значение слова отмечено и в «Словаре» В. И. Даля: «Стар. судебный поединок и место его. *А досудятся до* ***поля*** (т. е. коли тяжбу решить более нечем, как ***полем***, Божьим судом.)»; «Кому на ***поле*** Божья воля. Кому на ***бою*** Божья милость»; «*Полити поле*, или *полить поединок*, биться полем, судебным поединком.» В. И. Даль не пояснил происхождение этих понятий, однако ясно, что этот судебный поединок не имел отношения к ***полю*** ни как к открытому пространству, ни как к сельскохозяйственной земле. Вероятно, русское слово произошло от греческих **πολέμεω** — *я воюю* и **πολέμια** — *военное искусство* в результате недостаточно точного их понимания (на

фоне **μία** — одной из форм числительного *один*) как *вооруженного поединка*. Здесь можно отметить, что французское название вооруженного поединка — duel (*дуэль*) тоже происходит от слова *война*, только латинского — duellum.

Сюда же, видимо, примыкает ***поленица*** — *богатырь*, преимущественно *богатырша*, русских сказок («Аника-воин», «Сказка о славном, могучем богатыре Еруслане Лазаревиче», «Илья Муромец и дочь его» и др.), поскольку богатыри, в основном, были поединщиками.

Нельзя исключить, что от военного толкования слова ***поле*** произошло выражение «вѢдомы ***полѢводцы***» в списке «Задонщины» Ундольского, обычно воспринимаемое как ошибочное и заменяемое в реконструкциях на «ведоми ***полководцы***» Исторического второго списка. Тем более, что известен их греческий аналог ***полемарх*** — *главнокомандующий* — с начала 7 века до н. э. один из девяти ежегодно избираемых архонтов в Афинах, в руках которого находилось командование армией [20].

Таким образом, совместный анализ употребления слова в двух довольно близких по времени написания древнерусских текстах позволяет предположить, что оно в несколько искаженном виде (возможно, вследствие устной передачи) перешло из греческого, и основной (правильной) его формой было ***поломянные***, как это сохранилось в более древнем Историческом втором списке «Задонщины», а не ***полоняныа***, как приводится в ее реконструкциях с ориентацией на Исторический первый список.

Предлагаемое толкование слова ***поломянный*** как *военный*, *воинственный* представляется единственно возможным согласованным толкованием этого слова в «Задонщине» и «Повести о Басарге», в которых, в силу их исторической близости, оно должно было иметь одно и то же значение.

Очевидно, что неверная форма слова ***полоняные*** *вести* утвердилось под влиянием места в Историческом первом списке «Задонщины», где это слово употреблено вместо ***полоненым*** в фразе «Луче бы посеченым пасти, а не ***полонянымЪ*** воспѢти (? — В. М.) от поганыхЪ», имеющей параллель в «Слове о полку Игореве» — «луце жЪ бы потяту быти, неже ***полонену*** быти», и места в Синодальном списке — «восплакалися жены ***поломяныя***», которое не имеет текстовой параллели в «Слове» и, скорее всего, возникло вследствие ошибки переписчика, но в ходе дискуссии о первичности «Слова» относительно «Задонщины» одно время толковалось как «жены пленников».

Приложение

1. *Слово* о полку Игореве. Библиотека поэта, большая серия (второе издание). Советский писатель, Л., 1967.

2. *«Изборник»*. БВЛ. Художественная литература, М., 1969.

3. *Сказания* и повести о Куликовской битве. Сер. «Литературные памятники». Наука, Л., 1982.

4. *Адрианова-Перетц В.П.* «Задонщина» (Опыт реконструкции авторского текста). ТОДРЛ, т. VI. М.-Л., 1948. С. 223—232.

5. Там же. С. 229.

6. *Лихачев Д.С.* «Слово о полку Игореве». Историко-литературный очерк. М., Просвещение, 1976. С.158.

7. *Адрианова-Перетц В.П.* ТОДРЛ, т. VI. М.-Л., 1948. С. 249.

8. Там же. С. 254, примечание 1.

9. Слово о полку Игореве. Библиотека поэта, большая серия (второк издание). Советский писатель, Л., 1967. С. 535.

10. *«Изборник»*. БВЛ. Художественная литература, М., 1969. С. 750.

11. *Сказания* и повести о Куликовской битве. Серия «Литературные памятники». Л., Наука, 1982. С. 135.

12. *Демин А.С.* Из истории древнерусского литературного творчества XI—XVII вв. Герменевтика древнерусской литературы. М., 2004. Вып.11, с. 117.

13. *Повесть* о Дмитрии Басарге и сыне его Борзосмысле. РГБ, собр. Ундольского, №632, с. 105.

14. *Скрипиль М.О.* Повесть о Дмитрии Басарге и сыне его Борзосмысле. Л., Наука, 1969.

15. *«Изборник»*. БВЛ. М., Художественная литература, 1969. С. 448

16. *Срезневский И.И.* Материалы для словаря древнерусского языка. Т. 2, стб. 1135—36.

17. *Словарь* русского языка XI—XVII вв. Вып.16. М., 1990.

18. *«Изборник»*. БВЛ. М., Художественная литература, 1969. С. 756 — примечания Л.А Дмитриева.

19. Столь же близким фонетически является **πολεμίων** — gen. plural от **πολεμίος —** *враг* (сравни: τό των **πολεμίων** τρόπαιον — «трофей (в знак) победы над врагами», ΄ο φόβος των **πολεμίων** — «страх врагов»). Мы бы сказали *вражеский трофей*, *вражий страх*.

20. *Словарь* античности. М., Прогресс, 1989. С. 444.

М. В. Первушин

СРАВНИТЕЛЬНАЯ ГЕРОИКА: ПРАВЕДНЫЙ АВРААМ И БЛАГОВЕРНЫЙ ДМИТРИЙ (некоторые наблюдения над «Словом о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя русьскаго»)

1. О памятнике

«Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя русьскаго» — анонимное произведение, прославляющее московского великого князя Дмитрия Ивановича Донского. Оно состоит из насыщенной похвалами исторической части, где повествуется о жизни князя, его победах над татарами, о наставлениях, данных им перед смертью сыновьям, о его завещании им и разделе между ними земель, и из похвалы князю. Отдельно текст памятника не встречается. Он находится лишь в составе летописных сводов в статье под 1389 годом, годом смерти князя Дмитрия. Древнейший вид «Слово о житии…» имеет в Летописях Новгородской Карамзинской и Новгородской IV. В более поздних летописях оно восходит к этому виду и передается с сокращениями.

Время написания памятника служит поводом для научных дискуссий[1]. Самой ранней датой его создания среди исследователей считается конец XIV века (С. К. Шамбинаго[2], А. А. Шахматов[3], Г. М. Прохоров[4], А. В. Соловьев[5], В. М. Кириллин[6]), самой поздней — XVI-е столетие (М. А. Салмина[7], А. С. Демин[8]). Есть и промежуточные датировки XV веком (В. П. Адрианова-Перетц[9], М. Ф. Антонова[10]).

2. Текст похвалы[11]

Древнерусский текст	Перевод М. А. Салминой
Приидете любимици, церковнии друзи, к похвалению словесе — по достоанию похвалити держателя земли!	Придите, любимцы, священно-служители, для слов похвалы — по достоянию похвалить властителя земли!
1. Аггела ли тя нареку? Но в плоти суща агтелскы пожилъ еси.	1. Ангелом ли тебя нареку? Но во плоти ты ангельски прожил.

Продолжение табл.

Древнерусский текст	Перевод М. А. Салминой
2. Человека ли? Но выше человечьскаго сущъства дело свершилъ еси.	2. Человеком ли? Но ты выше человеческой природы деяния свершил.
3. Пръвозданнаго ли тя нареку? Но той, приимъ заповедь сдетеля, преступи, ты же обеты своа по святомъ крещении чисто съхрани.	3. Первозданным ли тебя нареку? Но тот, приняв заповедь от создателя, преступил ее, ты же обеты, принятые в святом крещении, в чистоте сохранил.
4. Сифа ли тя нареку? Но того премудрости ради людие богомъ нарицаху, ты же чисто съблюде, и Богови рабь обреташеся, и Божий престолъ дръжа, господинъ земли Руской явися.	4. Сифом ли тебя нареку? Но того из-за мудрости его люди богом называли, ты же чистоту сохранил, и был рабом Божьим, и, Божьим престолом обладая, господином земли Русской явился.
5. Еноху ли тя уподоблю? Но тъй преселен бысть на землю неведому, твою же душу аггели на небеса съ славою възнесошя.	5. Еноху ли тебя уподоблю? Но тот переселен был на землю неведомую, твою же душу ангелы на небеса со славой вознесли.
6. Ноя ли тя именую? Тъй спасен бысть в ковчезе от потопа, ты же съблюде сердце свое от помысла греховнаго, аки в чертозе, в чистемь телеси.	6. Ноем ли тебя назову? Но тот был спасен в ковчеге от потопа, а ты сберег сердце свое от помысла греховного, словно в чертоге, в чистом теле.
7. Евера ли тя нареку, не премесившася безумных язык столпотворению? Ты же стлъпъ нечестиа разруши в Руской земли и не примеси себе к безумнымь странамъ на христианскую погыбель.	7. Евером ли тебя нареку, не приобщившимся столпотворению безумных людей? Ты же столп нечестия разрушил в Русской земле и не примкнул к неразумным народам на пагубу христианам.
8. Авраму ли тя уподоблю? Но тому убо верою уподобися, а житиемь превзыде паче оного.	8. Аврааму ли тебя уподоблю? Но ты, уподобившись ему верою, в жизни своей намного превзошел его.
9. Исаака ли тя въсхвалю, отцемь на жертву приготовлена Богу? Но ты самь душу свою чисту и непорочну жрътву Господеви своему принесе.	9. Прославлю ли тебя, как Исаака, отцом обреченного в жертву Богу? Но ты сам душу свою чистую и непорочную в жертву Господу своему принес.

Окончание табл.

Древнерусский текст	Перевод М. А. Салминой
10. Израиля ли тя възглаголю? Но той с Богомъ въ историе боряшеся и духовную лествицу провидяше, ты же по Бозе съ иноплеменникы боряшеся, с нечестивыми агаряны и с поганою литвою, за святыа церкви, христианскую утвръжаа веру, акы ону духовную лествицу.	10. Израилем ли тебя назову? Но тот с Богом в исступлении боролся и духовную лестницу увидел, а ты за Бога сражался с иноплеменниками, с нечестивыми агарянами и с поганой литвою, за святые церкви, христианскую укрепляя веру, как ту духовную лестницу.
11. Иосифа ли тя явлю целомудренаго и святого плода, обладавшаго Египтом? Ты же в целомудрии умъ дръжаше и властель всей земли явися.	11. С Иосифом ли тебя сравню, целомудренным и святым отпрыском, обладавшим Египтом, — ты ведь целомудренным был в мыслях и властителем всей земли явился.
12. Моисея ли тя именую? Но той князь бысть единому еврейску языку, ты же многы языкы въ своемь княжении имяше, честию благодарениа въ многы страны имя твое провосиа.	12. Моисеем ли тебя назову? Но тот князем был над одним еврейским народом, ты же многие народы в княжестве своем имел, честью благодарения имя твое во многих странах воссияло.
[Похваляет убо земля Римскаа Петра и Павла, Асийскаа — Иоанна Богослова, Индейскаа же — Фому апостола, Иерусалимскаа — Иакова, брата Господня, Андреа Пръвозваннаго — все Поморие, царя Констянтина — Гречьская земля, Володимера — Киевскаа съ окрестными грады, тебе же, великый княже Дмитрие, — вся Русскаа земля.]	Восхваляет земля Римская Петра и Павла, Азия — Иоанна Богослова, Индийская же земля — Фому-апостола, Иерусалимская — Иакова, брата Господня, Андрея Первозванного — все Поморие, царя Константина — Греческая земля, Владимира — Киевская с окрестными городами, тебя же, великий князь Дмитрий, — вся Русская земля.

В этой похвале князю Дмитрию открывается не совсем обычное для древнерусского автора отношение к библейским персонажам. Д. С. Лихачев, рассматривая эту похвалу, считал, что «автор последовательно отвергает каждое из уподоблений, так как находит *различия* в подвигах»[12] сравниваемых героев. В. П. Адрианова-Перец, а за ней и Л. А. Дмитриев видели в похвале не различие, а скорее *превосходство* деятельности Дмитрия Донского над перечисленными библейскими праотцами[13]. На наш взгляд, среди этих 12-ти сравнений есть

как сравнения-сопоставления (например, с Сифом, Ноем или Евером), так и сравнения-противопоставления.

Интересны и необычны именно противопоставления. Их несколько. Коснемся только двух, самых характерных: с Енохом и с Авраамом. Именно стремление вести строгую параллель жизни Дмитрия Донского к библейским архетипам заставило автора адаптировать как библейский текст, так и традиционный взгляд на этих ветхозаветных святых, которых Церковь почитает за образец веры и благочестия до Моисеева Закона.

О Енохе в похвале сказано: «Еноху ли тя уподоблю? Но тъй преселен бысть на землю неведому, твою же душу аггели на небеса съ славою възнесошя». Здесь автор явно переосмыслил сюжет, идя врозь не только с традицией и ветхозаветной экзегезой, но и с источником, т.е. библейским текстом[14]. В Священном Писании история Еноха вполне определённа. Он был переселен не «на землю неведому», как пишет анонимный автор «Слова о житии…», а «Бог взял его… на небо», об этом свидетельствуют и ветхозаветные и новозаветные книги Библии (Быт. 5:24; Сирах 44:5, 49:16; Евр. 11:5 и др.). Более подробно судьба праотца прослеживается в апокрифической книге с характерным названием «Книга о вознесении праведного Еноха», чья первоначальная редакция была известна на Руси еще с XI столетия[15]. Учитывая, что автор был начитан, как отзываются о нем большинство исследователей изучаемого нами «Слова…», и использовал для написания своего сочинения ряд литературных памятников, в том числе и апокрифических («Слово на Рождество Христово о пришествии волхвов»[16]), можно предположить, что он сознательно изменил текст библейского рассказа о Енохе так, как ему было нужно — в сторону превосходства Дмитрия Донского над сравниваемой личностью.

Второе противопоставление касается Авраама. Автор «Слова…» поставил «житие» князя Дмитрия выше Авраамова: «Верою уподобися, а житиемь превзыде». Под «житием» здесь имеется в виду «образ жизни», «благочестие», «праведность». Согласно традиционному взгляду на Авраама, его праведность была безукоризненной, правда, с оговоркой — безукоризненной с точки зрения ветхозаветной нравственности. С точки зрения нравственности христианской, новозаветной, к Аврааму можно было придраться только в одном — в многоженстве.

Вот история личной жизни Авраама согласно Священному Писанию. Авраам имел жену Сарру, от которой не имел детей. «Но Сара, жена Аврамова, не рождала ему. У ней была служанка египтянка, именем Агарь. И сказала Сара Авраму: вот Господь заключил чрево мое, чтобы мне не рождать; войди же к служанке моей: может быть, я

буду иметь детей от нее…». И… «Аврам послушался слов Сары» (Быт. 16:1—2)[17]. При этом «Бог сказал Аврааму: …во всем, что скажет тебе Сарра, слушайся голоса ее…» (Быт. 21:12). После смерти Сарры «взял Авраам еще жену, именем Хеттуру» (Быт. 25:1). Кроме этого у него были и наложницы, так как перед смертью Авраам отдал «сынам наложниц, которые были у него… подарки и отослал их». «И скончался Авраам, и умер в старости доброй, престарелый и насыщенный [жизнью]» (Быт. 25:8).

Вместе с тем новозаветная традиция (и последующая за ней святоотеческая) ставит Авраама отцом всех верующих. Он становится у христиан одним из самых почитаемых ветхозаветных святых (сравниться с ним может, пожалуй, только псалмопевец Давид, который, кстати сказать, даже с ветхозаветной точки зрения нравственностью не блистал, в отличие от Авраама). Вот именно поэтому, на наш взгляд, автору «Слова о житии...» и был нужен Авраам (не Давид, с его сомнительными поступками, которого каждый маломальский христианин сможет превзойти «житием»), а именно Авраам — отец всех верующих. Нет, кажется, ни одного памятника христианской литературы, в котором так или иначе не вспоминался бы Авраам. Традиция эта была положена самим Иисусом Христом в Евангелии, где цель христианской жизни, ее логическое завершение — Небесное Царство — напрямую ассоциировалось с Авраамом: «лоно Авраамово» (Лк. 16:22—23), или: «Говорю же вам, что многие придут с востока и запада и возлягут с Авраамом… в Царстве Небесном…» (Мф. 8:11), или «увидите Авраама… и всех пророков в Царствии Божием» (Лк. 13:28) и т.п. Апостолы, вторя Спасителю, отмечают, что Авраам «стремился к лучшему, то есть к небесному» (Евр. 11:16), или «не делами ли оправдался Авраам, отец наш…?» (Иак. 2:21).

Отношение к Аврааму как величайшему из праведников вместе с христианством пришло и на Русь. Мотив христиан как единственных наследников Авраама ярко выражен в «Слове о законе и благодати» Илариона; едва ли не централен в Толковой Палее; присутствует и во многих других памятниках. В «Памяти и похвале князю русскому Владимиру» (одном из древнейших произведений русской литературы, созданном в XI веке), князь-креститель «поревнова святых мужь делу и житию их, и възлюби Аврамово житие…»[18]. Мотив этот традиционен для всей древнерусской литературы и особенно ярко раскрывается в полемике с иудеями: «Авраам бо преже закона угодил Богу и преже обрезаниа *евангельское житие жил*, якоже и мы, христиане; и сего ради Аврам отец бысть всем языком христианом»[19]. Однако никто не смотрел на его праведность через призму Нового

Завета, и в сравнениях с праотцем можно было только уподобиться ему, но никак не превзойти оного.

Автор «Слова о житии…» несколько пересмотрел традиционный взгляд на Авраама, заставив усомниться в его истинном благочестии. В чем же сущностное содержание этих средств художественного отражения действительности, которым пользовался автор «Слова…» и для каких целей он это делал?

Если посмотреть на памятник в целом, то можно заметить, как постепенно автор готовит читателя к этому смелому (можно сказать даже революционному) сравнению двух «житий» Авраама и Дмитрия с превосходством последнего над первым.

Похвала князю с указанием на ту или иную добродетель встречается в тексте памятника более 60-ти раз (например, «божествных Писаний всегда съ умилениемь послушаше», «к требующимъ руце простираше», «никогоже оскръбляше», «по вся неделя от святых таинъ приимаше»; некоторые из них дублируются: «от самех пелен Бога възлюби» и «от юны бо версты Бога възлюби»). Можно даже сказать, что основное содержание памятника — это похвальные тирады Дмитрию. Однако похвала эта нетрадиционна для княжеского жития. Образ Дмитрия не укладывается в привычные рамки княжеских добродетелей, XIV, XIII и предшествующих веков[20].

Согласно Д. С. Лихачеву, «признаки, по которым опознается то или иное лицо, в совокупности составляют своеобразную идеограмму. Событие священной истории или житие святого воспроизводились по "признакам": с точным соблюдением всех подробностей, о которых упоминал текст. Отсюда забота о неизменности типов, композиций, стремление кодифицировать тексты и иконописные подлинники, в чем усматривалась гарантия исторической их достоверности отнюдь, как видим, не реалистического вида»[21]. Если учитывать это замечание академика, то образ Дмитрия Донского в «Слове…» вырисовывается скорее монахом, чем князем. «В характеристику князя допущены почти исключительно иноческие добродетели», — замечает А. С. Орлов[22].

И действительно, княжеских добродетелей всего шесть из 60-ти, т. е. одна десятая часть из всех перечисленных. Вот они: 1) «стражбу земли Руской мужествомъ дръжаше», 2) «многы врагы, въстающая на нь, победи», 3) «въ чистеи съвести, крепостию разума предръжа земное царство», 4) «яко пророкь на стражи Божиа смотрениа, тако сматряше своего царствиа», 5) «тако ти заступаше Рускую землю, отчину свою», 6) «Богомь дарованную приимъ власть и с Богомъ все творя». Всё!

Остальные черты в характеристике Дмитрия либо нейтральны по отношению к власти. Например, «тих и уветлив в наряде бываше», «никогоже оскръбляше», «всех равно любляше», «к требующимъ руце простираше», «духовных прилежа делех». Либо сугубо монашеские: «от самех пелен Бога възлюби», «аггелскы живяше, постомъ и молитвою по вся нощи стояше», «в бернем телеси бесплотных житие съвръшаше», «поистине явися земный аггелъ, небесный человекъ» и т.п. Либо о целомудрии Дмитрия, причем с завидной настойчивостью, посудите сами: «по браце целомудрено живяста», «плотиугодиа не творяху», «се *едино повемь от житиа сего*: тело свое чисто съхрани до женитвы», «церковь себе съблюде святому Духу нескверньну» (т.е. живя без блудных грехов), «и по браце съвокуплениа тоже тело чисто съблюде, греху не причастно», «божествныа дни поста въ чистоте храняше» (т.е. воздерживаясь от супружеского сожительства), «и поживе лет с своею княгинею Оводотьею лет 22 в целомудрии», «еже и мудрый рече, яко любовнику душя в теле любимаго. Се и азъ не срамляюся глаголати, яко обема едина душя бе две теле носяще и едино обема добродетелное житие», «тако и сий подружие имяше, и в целомудрии живяста»

И вывод из этого: «Кто ли убо паче оного девьства почте или бесплотие устави? Чьи суть девьствнии храми, написаныа заповеди, им же научився, уды учиняше и будущее двъствовати препираше, утрьюду доброты обращаа от видимых к невидимымъ, внешнее же умучаа и силу пламене оттръжа, тайное же Богу являя?... Пустынному и малженскому житию прящемся межи собою и расходящемася, и не единому же одолевающу. Законному же и супружному житию чьсть приемшю, иже преже приближению браку чистоту съхранившимь, по великому Василью… вводимы в небесныа чертогы, а не якоже человеци мертвии, преже смерти скончашася.

Именно этой совокупностью (монашеских качеств и целомудрием Дмитрия) автор подводит читателя к возможности сравнить Авраама с Дмитрием. Вся цель автора «Слова» показать (или даже правильнее будет сказать, ***доказать***) святость Дмитрия. Причем, то самое «житие», по которому автор «Слова» сравнивает Дмитрия и Авраама, ***любого*** новозаветного святого (в особенности преподобного, т.е. монаха) во многом превосходит жизнь ветхозаветного праотца, но никому из древнерусских авторов не приходило в голову сравнивать их благочестие. Об этом сказано еще Христом в Евангелии: «Из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя; но меньший в Царстве Божием больше его» (Мф. 11:11; Лк. 7:28) — т.е. говоря математически, это разные системы координат.

Однако к этой особенности «Слова» относится и то, что вся жизнь Дмитрия, описанная и оцененная автором с точки зрения нравственности Нового Завета (об этом говорит единственная цитата из 2-го послания к Коринфянам апостола Павла <6:16>, относящаяся, кстати, к целомудрию), сравнивается исключительно с ветхозаветными героями как с нравственной точки зрения, так и с государственно-управленческой. Нет ни одного сравнения с новозаветными героями или христианскими святыми. Это тоже не характерно для древнерусских памятников. Начиная еще со «Сказания о Борисе и Глебе», где идут сравнения с мучеником Никитой, святым Вячеславом, святой Варварой, в «Чтении» о тех же князьях, князь Владимир сравнивается со святым Плакидой, равноапостольным Константином, Борис со святым Романом, в «Житии князя Константина Муромского» главный герой сравнивается с равноапостольным Константином, князем Владимиром (это пожалуй самое распространенное сравнение в княжеских житиях), в «Житии князя Феодора Ярославского» сам Феодор сравнивается с Дмитрием Солунским и т. п. В разбираемом памятнике князь Дмитрий Донской ставится в один ряд лишь с царями израильскими, которых он естественно превосходит. Например, даже в речи митрополита Киприана, которой он встретил в Москве возвращавшегося с Куликовского поля Дмитрия победителя присутствуют этикетные сравнения: „Како же тебе прославим... новый Константин, славный Владимире, дивный Ярославе, чюдный Александре»[23].

Автора «Слова…» особо не интересуют труды и подвиги князя в ратном деле или по управлению княжеством. Скорее наоборот, он не останавливается на них, не привлекает внимания к этой стороне жизни князя. Конечно, упоминаются и битва на Вожже, и Мамаево побоище. Однако как в этих частях «Слова…», так и в других, где подразумеваются какие-то конкретные события, ведется не столько рассказ о них, сколько дается их обобщенная характеристика[24]. Благодаря таким вставкам из жизни князя, художественная система произведения отличается стилистической неоднородностью элементов (имеет лоскутный характер)[25]. Похвальные тирады Дмитрию, формулы воинской повести, гимнографические схемы, вдовий плач, метафоры библейско-византийской традиции, обилие философских рассуждений, сложных сопоставлений, отрывки, восходящие к стилистике летописей и порой чрезвычайно сухой язык без каких-либо тропов — все эти литературные черты не вполне уместны и/или совместимы для/с агиографического жанра. И вместе с тем, такая неуместность позволяет «резче выделиться в биографии чертам другого свойства», — отмечает А. С. Орлов[26].

* * *

Проблемы прямого и косвенного использования источников постоянно встают перед медиевистами. Памятник прошлого может интересовать нас не только как источник фактических сведений об определенных событиях, но и как отражение идеологии и культуры своей эпохи. Проводя его тщательный и разносторонний анализ, необходимо отказаться от его «протокольной» трактовки в наивно-реалистическом роде и применить к нему метод литературоведческого анализа, рассматривать его «не как счастливо сохранившееся подобие "газетной" (хотя и бедной) хроники, а как литературное произведение данной исторической секунды, отразившее прежде всего именно эту секунду с ее злобами дня, полемиками, тенденциями и борениями»[27]. Это, в свою очередь, заставляет ставить вопрос о политических и социальных тенденциях каждого используемого памятника, установив острую пристрастность источника и, соответственно, его автора.

Образ Дмитрия Донского нашел свое отражение в памятниках московской литературы конца XIV — начала XVI веков (так называемые произведения Куликовского цикла). Князь становится центральной фигурой летописных повестей, где «христолюбивый» предводитель русского воинства противостоит «безбожному» хану Мамаю и его союзникам (Ягайло, Олег Рязанский). Прославляется он и в «Задонщине», которая стала лирическим откликом на Куликовскую победу. Ее автор хочет воспеть Дмитрия и потомков киевских князей. Однако не все древнерусские произведения, упоминающие великого князя Дмитрия, затрагивают его память в сугубо положительном ключе.

Так, например, «Сказание о Мамаевом побоище» (произведение конца XV — начала XVI века[28]) совсем не героизирует великого князя. Академик М. Н. Тихомиров вообще считает, что «Сказание» изображает Дмитрия Донского «почти трусом»[29]. И, безусловно, можно согласиться с маститым ученым, что это поздний и тенденциозный памятник, представляющий «своего рода памфлет, направленный против великого князя и, вероятно, возникший в кругах, близких к Владимиру Андреевичу Серпуховскому»[30]. И даже более того, что многие конкретные факты «Сказания» не могут быть признаны достоверными. Однако несомненно одно, что «Сказание о Мамаевом побоище» — выдающееся произведение литературы и его ценность как источника по истории общественной мысли своего времени не вызывает сомнений.

Еще один памятник, автор которого сомневается в смелости Дмитрия — «Повесть о нашествии Тохтамыша». Поступок великого князя, покинувшего столицу перед лицом нашествия Тохтамыша на

Москву явно не вписывалось в рамки традиционного образа героя Куликовской битвы[31]. В повести Дмитрий нарушает эталон поведения князя-пастыря. Автор показывает, сколь далеким от христианских образцов был поступок великого князя Дмитрия[32].

Оценки поведения Дмитрия Донского, данные автором «Повести о нашествии Тохтамыша», резко негативны. Герой Куликовской битвы, в глазах автора «Повести» предстает как правитель, в силу греховности и малодушия оставивший свою столицу, своих подданных, церкви и все христианство на разорение поганым. Перед лицом нашествия ордынского хана, полагает книжник, поступки Дмитрия Ивановича оказываются далекими от идеалов поведения православного князя-воина, который скорее предпочел бы земную смерть от руки поганых и после — жизнь вечную, чем жизнь земную, преходящую, полученную, благодаря нарушению своих обязанностей пред Богом и пред людьми.

Об этом вспомнили через сто лет бояре великого князя Ивана III, внука Дмитрия Донского, когда отговаривали его от битвы с Ахматом: «Князь велики Дмитрей Иванович бежал на Кострому, а не бился с царем...»[33]. Даже архиепископ Вассиан Рыло, стоявший в оппозиции к боярам называл проступок князя «его съгрешением». Однако пафос Послания архиепископа Вассиана иной. При первом рассмотрении кажется невероятным, что, убеждая великого князя до конца выполнить свой долг пастыря, Вассиан находит черты, достойные для подражания в историческом деятеле, поступившем противоположным образом. «Вассиан, описывая победу Дмитрия над Мамаем, упоминает о том, как "всемилостивый Бог дерзости его <Дмитрия> ради не покосне, ни умедли, ни помяну перваго его съгрешениа, но въскоре посла свою помощь, аггелы и святыя мученикы, помогати ему на супротивныа"[34]. Возможно, что за словами Вассиана о первом согрешении Дмитрия как раз и скрывался поступок князя в 1382 году. Рассматриваемый Вассианом, так сказать в порядке поступления (то есть, сначала оппоненты архиепископа напомнили Ивану III об отъезде Дмитрия в Кострому, а потом Вассиан дезавуировал их рассказ ссылкой на христианский подвиг великого князя на Куликовом поле), эпизод победы в 1380 году мог быть пронумерован великокняжеским духовником вопреки реальной последовательности вслед за событиями 1382 года (последний эпизод при этом становился первым согрешением великого князя)»[35].

Но не только бегство от Тохтамыша было на государственной совести великого князя. На ней была также смута в Русской митрополии, которая закончилась только со смертью Дмитрия.

Как видим, личность и дела Дмитрия Донского получали неоднозначные оценки со стороны ближайших потомков великого князя. Возможно, правильнее будет говорить о нескольких ипостасях восприятия фигуры великого князя. С одной стороны, Дмитрий Иванович воспринимался как защитник Русской земли и православной веры, благочестивый и праведный князь. С другой стороны, князь предстает как человек, поступки которого и через столетие после его смерти продолжали восприниматься как образчики не должного (недостойного) поведения.

Пик такой неоднозначной оценки приходится как раз на конец XV — начало XVI столетия: это и «Сказание о Мамаевом побоище»; это и известный список Новгородско-Софийского свода, составитель которого запечатлел альтернативные образы Дмитрия Донского: повесть о нашествии Тохтамыша сохранилась в составе той же летописи, что и исследуемое «Слово о житии…»; это и полемика московского боярства с людьми церковными в отстаивании интересов московского государства; это, наконец, и «Степенная книга», которую «Слово о житии» предвосхищает своей идеологической направленностью.

Чтобы попасть в пантеон святых благоверных князю Дмитрию нужна была совершенно определенная оценка его деятельности, которая ни у кого бы не вызывала сомнений. Неоднозначность не могла придать необходимые черты. Нужна была альтернатива. И она была блестяще найдена автором «Слова», который сумел, не выдвигая на первый план героические заслуги Дмитрия, показать его праведность и благочестие в жизни личной, семейной, что, по-видимому, было редкостью в княжеских кругах.

Само построение «Слова о житии…» преследовало цель показать величие, святость князя, реабилитировать его перед современниками. Это можно было сделать именно путем сопоставления, и именно с ветхозаветными праведниками. Очень легко показать превосходство Дмитрия над величайшим из ветхозаветных праведников — Авраамом, причем даже и не сомневаясь в праведности Авраама. Наоборот, автор показывает только, что Дмитрий превзошел его в этой добродетели и потому бесспорно достоин ореола святости.

Интересно и вполне характерно (в русле сказанного) в «Слове» сравнение Дмитрия с праведным Иовом, как невинно понесшего поругания. И сам Дмитрий по мысли автора также нес невинные поругания и обличения от неведующих его жизни и добродетелей, хотя он-то и был: «По великому же Иову — яко отець… миру».

«Остро тенденциозные источники дают ценные сведения об идеологии *породившей их среды*, они представляют собой подчас ценные литературные памятники» — пишет знаменитый историк, филолог, ученый Я. С. Лурье[36]. Таким памятником является и «Слово», чьи тенденции выражают вполне определенные исторические явления времени их создания, а именно конец XV — начало XVI века, коим временем и можно с уверенностью датировать исследуемый памятник.

Примечания

[1] *Водов В*. Еще раз о датировке «Слова о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Рускаго» // Литература и искусство в системе культуры. М., 1988. С. 182—190; *Vodoff W*. Quand a pu être composé le Panégyrique du grandprince Dmitrii Ivanovich, tsar' russe? // Canadian-American Slavic Studies, 1979. Vol. 13. No 1—2. S. 83—84.

[2] *Шамбинаго С. К.* Повести о Мамаевом побоище. СПб., 1906. С. 66, 352—358.

[3] *Шахматов А. А*. [Рецензия] // Отчет о двенадцатом присуждении имп. Академией наук премий митрополита Макария в 1907 г. СПб., 1910. С. 119—121.

[4] *Прохоров Г. М.* «Посторонние статьи» (в том числе Послание мудрого Феофана) в Погодинском №27 Апостоле и «Слово о житьи и о преставлении» Дмитрия Донского // ТОДРЛ. Т. 49. СПб., 1996; *Прохоров Г. М.* Памятники переводной и русском литературы XIV—XV веков. Л., 1987.

[5] *Соловьев А. В*. Епифании Премудрый как автор «Слова о житии и преставлении великаго князя Дмитрия Ивановича, царя русьекаго» // ТОДРЛ. Т. 17. М.; Л., 1961. С. 85—106.

[6] *Кириллин В. М.* Нумерологическая структура текста как индекс повествовательной манеры Епифания Премудрого и вопрос об атрибуции «Слова о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя русскаго» // Культурное наследие Древней Руси / Матер. науч. конфер., посвящ. памяти проф. В. В. Кускова (9 ноября 2000 г.). М., 2001. С. 73—84.

[7] *Салмина М. А*. «Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русьскаго» // ТОДРЛ. Т. 25. М.-Л., 1970. С. 81—104 (в этой статье автор датирует «Слово…» еще XV столетием); *Салмина М. А*. «Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русьскаго», памятник XVI в.? // Проблемы изучения культурного наследия. М., 1985. С. 159—162 (в этой статье автор датирует «Слово…» уже XVI столетием).

[8] *Демин А. С.* Поэтика древнерусской литературы (XI—XIII вв.). М., 2009. С. 60—63.

[9] *Адрианова-Перетц В. П*. Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, царя Русьскаго // Труды отдела древнерусской литературы (далее — ТОДРЛ). Т. 5. М.; Л., 1947. С. 73—96.

[10] *Антонова М. Ф*. «Слово о житии и о преставлении великого князя Дмитрия Ивановича, Царя Русьскаго» (Вопросы атрибуции и жанра) // ТОДРЛ. Т. 28. Л., 1974. С. 150—154.

[11] Библиотека литературы Древней Руси. Т. 6. СПб., 2005. С. 224—226.

[12] *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси. М., 1958. С. 87.

[13] *Адрианова-Перетц В. П*. Слово о житии и о преставлении… С. 88; *Дмитриев Л. А*. Литература конца XIV — первой половины XV века (гл. 4) // История русской литературы X — XVII вв.: Учеб. пособие для студентов пед. ин-тов по спец. №2101 «Рус. яз. и лит.» / Л. А. Дмитриев, Д. С. Лихачев, Я. С. Лурье и др.; Под ред. Д. С. Лихачева. М., 1979.

[14] Это напоминает стихотворение Анны Ахматовой «Лотова жена» (1924 г.), там приблизительно также библейский сюжет повернут (или перевернут) совершенно неожиданной стороной: «Кто женщину эту оплакивать будет? Не меньшей ли мнится она из утрат? Лишь сердце мое никогда не забудет отдавшую жизнь за единственный взгляд». Стихотворение является вольным пересказом библейского ветхозаветного мотива: ангел вывел праведника Лота с семьей из обреченного Содома. Жена Лота нарушила строгий наказ не оборачиваться и была превращена в соляной столб. Но это поэтическое переосмысление сюжета. Библейское же отношение к Лотовой жене, как и к переселению Еноха совсем иное.

[15] Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 1. Л., 1987. С. 40—41. Славянская Книга Еноха, или «Книга о вознесении праведного Еноха», известна в списках русского, сербского, молдавского и болгарского происхождения конца XV—начала XVIII в. Выделяют две редакции славянского текста апокрифа — краткую и пространную. Краткая является первичной (возможно, она возникла еще в X—XI вв.), пространная была создана не ранее XIV в. (возможно, в конце XV в.) в результате внесения дополнений и некоторых переделок в текст краткой редакции. Славянский текст Книги Еноха был известен на Руси, о чем свидетельствуют, в частности, наличие значительных фрагментов из нее в составе Мерила Праведного (XIV в.), упоминание о Енохе в Повести временных лет и в Послании архиепископа Новгородского Геннадия (XV в.) (*Мещерский Н. А.* К истории текста славянской Книги Еноха // Византийский временник. Т. XXIV. М., 1964; *Соколов М. И.* Славянская Книга Еноха Праведнаго. М., 1910; *Black M.* The Book of Enoch or 1 Enoch. Leiden, 1985; *Milik J.* The Book of Enoch. Oxford, 1976; *Odeberg H.* 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch. New Jork, 1973; *Valiant A.* Le livre des secrets d'Henoch. Paris, 1952.

[16] *Порфирьев И*. Апокрифические сказания о новозаветных лицах и событиях по рукописям Соловецкой библиотеки. СПб., 1890. С. 157—163; ср. *Адрианова-Перетц В. П*. Слово о житии и о преставлении… С. 87.

[17] *Щедровицкий Д. В*. Введение в Ветхий Завет. М., 2008. С. 140. Древнейший ближневосточный обычай был таков: если женщина бесплодна, она имела право взять свою служанку, дать мужу и как бы «родить детей от нее». Такие дети считались детьми законной жены.

[18] Однако если смотреть на это высказывание через призму автора «Слова…», то звучит несколько странно для равноапостольного святого князя-христианина Владимира, только-только освободившегося от гарема и зажившего моногамной жизнью полноценного христианина.

[19] Послание инока Саввы на жидов и на еретики. С предисловием С. А. Белокурова // О ереси жидовствующих. Новые материалы, собранные С. А. Белокуровым, С. О. Долговым, И. Е. Евсеевым, М. И. Соколовым. В: Чтения в Обществе истории и древностей российских при Московском университете, 1902. Кн. 3. Ч. 2. С. 10, 12.

[20] *Соловьев К.А.* Эволюция форм легитимации государственной власти в древней и средневековой Руси // Международный исторический журнал N2, март-апрель 1999 (http://history. machaon. ru/all/number_02/ — дата обращения 12.02.2005).

[21] *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси… С. 122.

[22] *Орлов А. С.* Лекции по истории древней русской литературы. М., 1916. С. 173.

[23] Полное собрание русских летописей. Т. 11. СПб., 1897. С. 67.

[24] *Дмитриев Л. А.* Литература конца XIV — первой половины XV века (гл. 4) // История русской литературы X — XVII вв.: Учеб. пособие для студентов пед. ин-тов по спец. №2101 «Рус. яз. и лит.» / Л. А. Дмитриев, Д. С. Лихачев, Я. С. Лурье и др.; Под ред. Д. С. Лихачева. М., 1979.

[25] На это указывают и Л. А. Дмитриев, и А. С. Орлов, и В. П. Адрианова-Перетц, и др. исследователи [см., напр.: *Антонова М. Ф.* «Слово о житии и о преставлении… С. 140—154.

[26] *Орлов А. С.* Лекции по истории древней русской литературы… С. 173.

[27] *Романов Б. А.* Люди и нравы Древней Руси. М.; Л., 1966. С. 10.

[28] *Салмина М. А.* К вопросу о датировке «Сказания о Мамаевом побоище» // ТОДРЛ. Т. 28. Л., 1974.

[29] *Тихомиров М. Н.* Куликовская битва 1380 г. // Вопросы истории. 1955. №8. С. 15.

[30] Там же. С. 23.

[31] *Рудаков В. Н.* Неожиданные штрихи к портрету Дмитрия Донского // Древняя Русь. №2, 2000. С. 15—27.

[32] Для того чтобы представить, насколько поведение Дмитрия Ивановича не соответствовало принятым в православном мире образцам, достаточно сопоставить действия великого князя московского с действиями цесаря — византийского императора Константина в Повести о взятии Царьграда турками в 1453 году, приписываемой перу Нестора-Искандера. Оснований для подобного сопоставления более чем достаточно: оба персонажа имеют одинаковый статус — они пастыри для своих подданных; оба они действуют в аналогичной ситуации — перед лицом нашествия поганых, при этом и тот, и другой имеют возможность избежать гибели, покинуть город. Но если Дмитрий Иванович покидает Москву и бежит в Кострому, то цесарь Константин, не поддаваясь на многочисленные уговоры приближенных, принимает решение остаться в осажденном городе («да умру зде с вами» — рефреном звучит его ответ) и до конца разделяет судьбу своей паствы — погибает от рук иноплеменных. И во время осады Константин ведет себя должным образом, именно так подобает вести себя пастырю: «император укрепляет стратиг и воин, такоже и всех людии, да не отпадут надежею.., но да уповають на Господа вседрьжителя» (там же. С. 20).

[33] *Гребенюк В. П.* Борьба с ордынскими завоевателями после Куликовской битвы и ее отражение в памятниках литературы I половины XV века // Куликовская битва в литературе и искусстве. М., 1980. С. 62.

[34] Памятники литературы Древней Руси. Вторая половина XV века. М., 1982. С. 528.

[35] *Рудаков В. Н.* Неожиданные штрихи к портрету Дмитрия Донского… С. 27.

[36] *Лурье Я. С.* Избранные статьи и письма. СПб., 2011. С. 93.

М. В. Первушин

«СМИРЕННОГО ИНОКА ФОМЫ СЛОВО ПОХВАЛЬНОЕ»: автор и его герой сквозь призму библейской нарратологии

Инок Фома — автор восторженного панегирика тверскому князю Борису (1425—1461). Его полное название — «Смиренного инока Фомы слово похвальное о благоверном великом князе Борисе Александровиче». Это произведение дошло до нас в единственном списке второй половины XVI века[1], который хранится в Санкт-Петербурге в архиве Филиала института российской истории, собр. Н. П. Лихачева, №689, л. 212—315. Список имеет много дефектов, обрывается на полуфразе, переписан со множеством ошибок и т. п. Предположительная датировка самого памятника — середина XV столетия (1446—1453 годы[2]).

В «Слове» имеется деление текста на четыре самостоятельные части, выполненное в виде заголовков (например, «О том же великом князе Борисе Алексанъдровиче» или «О том же великом князе Борисе Александровиче слово от летописца вкратце» и т. п.). А. А. Шахматов выделял еще две неозаглавленные части «Слова», которые, отличаясь композиционно и тематически от других четырех частей, объединены с ними общей идеей и стилем[3]. Каждая из частей «Слова», по мнению академика, была написана в разное время[4]. Однако Я. С. Лурье вполне обоснованно утверждает, что даже если это и были несколько разных произведений, то их соединение в одно не было механическим, и потому «Слово» представляет собой «обработанный материал»[5]. Вслед за Я. С. Лурье будем рассматривать «Слово» как единое произведение.

---

[1] *Лихачев Н.П.* Инока Фомы слово похвальное о благоверном князе Борисе Александровиче (в серии: Памятник древней письменности и искусства, №CLXVIII). СПб., 1908. С. XI. «Слово» было издано также в: БЛДР. Т. 7. СПб., 2005. С. 72—131.

[2] Датировка Шахматова. См. *Шахматов А.А*. Отзыв об издании Н.П. Лихачева «Инока Фомы слово похвальное о благоверном князе Борисе Александровиче (в серии: Памятник древней письменности и искусства, №CLXVIII). СПб., 1908». СПб., 1909. С. 11—13.

[3] Согласно Шахматову, имеют «общий характер, общий язык и общее содержание». *Шахматов А.А.* Отзыв… С. 6—7, 13.

[4] *Шахматов А.А*. Отзыв… С. 10.

[5] *Лурье Я.С.* Роль Твери в создании Русского национального государства // Учен. зап. ЛГУ. 1936. Сер. ист. наук. Сер. 36. Вып. 3. С. 88.

Об его авторе иноке Фоме кроме имени и общественного положения ничего более не известно. Из текста «Слова» становится ясно, что автор был близок к князю Борису, хорошо знаком с его двором и, вероятно, занимал должность придворного летописца или княжеского биографа. О цели написания «Слова» — прославить тверского князя — Фома пишет: «И аз же иного не имам чим чтити его, но развее пишу дабрая его деяния»[6]. Причин появления памятника Фома перечисляет множество, но все они сводятся к одной: каждый из прежних летописцев «величал своего царя и тем паче мы должны величать своего государя великого князя Бориса Александровича, ибо он есть гордость нашего града...».

Большинство исследователей[7] этого произведения считали, что Фома, прославляя князя Бориса, стремился к удовлетворению политических амбиций Твери, которые выражались в желании распространить власть тверского князя на всю русскую землю. «Для этой основной задачи, — пишет в частности М. А. Ильин, — и подбираются факты из биографии Бориса Александровича... мы видим его как строителя городов и монастырей, как воина, защищающего свою землю от врагов, как известного и дальновидного политика, уважаемого в других странах... Борис не уступает крупнейшим деятелям прошлого и превосходит... современников. Фома... находит для своего князя достаточно яркие формы и убедительные слова, чтобы это доказать»[8].

И действительно, княжеские панегирики всегда занимали особое место в письменности, поскольку они подчинены задачам историографическим и тесно связаны с политическими чаяниями или претензиями того или иного княжества. А потому пытливый исследователь панегириков имеем возможность напрямую соприкоснуться с внутренней жизнью или, так сказать, закулисной стороной книжной традиции того или иного княжества.

---

[6] БЛДР. Т. 7. СПб., 2005. С. 72—131 (далее исследуемый памятник цитируется по этому изданию без указания страниц).

[7] *Philip W.* Ein Anonomus de Tverer Publizistik im 15 Jahrhundert // Festschrift für Dmytro Cyzevskyj zum 60 Geburtstag. Berlin, 1954. S. 235—237; *Halperin C* Tverian political thought in the fifteenth century // Cahiers du monde russe et sovietique. 1977. №18. P. 267—272; *Vodoff W.* La place du grand-prince de Tver dans les structures politiques russes de la fin du XIV-e et du XV-e siécle // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Berlin, 1980. Bd. 27. S. 55—60; *Klug E.* Das grosfürstentum Tver // Forschungen zur osteuropäischen Geschichte. Berlin, 1985. Bd. 37. S. 229, 274—278, 282—285, 297; *Кучкин В.А., Флоря Б.Н.* Княжеская власть в представлении тверских книжников XIV—XV веков // Римско-Константинопольское наследие на Руси: идея власти и политическая практика. М., 1995. С. 195—198; и др.

[8] *Ильин М.А.* Тверская литература XV века как исторический источник //Труды историко-арх. ин-та. Т. III. Каф. ист. СССР. 1948. С. 16—17.

Безусловно, в «Слове похвальном…» нельзя исключать политические цели автора, но вместе с тем те избранные княжеские добродетели, на которых останавливает свое внимание инок, не совсем обычны для традиционного княжеского панегирика, призванного удовлетворить политические амбиции, даже несмотря на то, что автор показал себя весьма начитанным. Так, кроме Библии и святоотеческой литературы (творения Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Дионисия Ареопагита, Иоанна Дамаскина), ему был знаком и какой-то «хронограф», названный им «царским летописцем», и Начальная летопись, и «Изборник 1073 года», и «Златоструй», и «Слова» Кирилла Туровского. Фома активно использовал при написании своего произведения «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона Киевского, повести: о Борисе и Глебе, убийстве Андрея Боголюбского, Александре Невском, памятники Куликовского цикла. Можно найти и ряд других влияний, вплоть до повести о Михаиле Александровиче Тверском[9].

Вместе с тем, те заимствования, которое есть в изучаемом памятнике, совершенно не умаляют авторской самостоятельности. Фома много пишет от себя, обращаясь к читателю, оправдываясь или объясняя ему свои стремления, позволяя, порой, и иронично упрекнуть его: «Но дивлюся вашей любьви! Тъи почто не писаете преже мене о таковомъ государи, но съй бо есть земъли вашей честь?»[10], или дать следующий комментарий: «Аще кто обилен будет человечьскою мудростию и ограждену имат душу мысльми человечьскыми, а чти и славы великого государя не поведаеть, ть ни в что же вмениться мудрость его»[11].

Безусловно, что для более глубокого понимания средневекового текста просто необходимо выяснить его отношения с текстами-предшественниками. Некоторые исследователи считают, что эта проблема соотнесенности с книжной традицией — едва ли не центральная[12].

[9] Ср.: *Шамбинаго С.К.* «Слово похвальное» инока Фомы // История русской литературы: В 10 т. Т.П. Ч. 1: Литература 1220-х — 1580-х гг. М.; Л., 1945. С. 249; *Воронин Н.Н.* Зодчество северо-Восточной Руси XII—XV веков. Т. II: XШ-XV столетия. М., 1962. С. 418—419; *Сперанский М.Н.* Из истории русско-славянских литературных связей. Сб. ст. М, 1960. С. 169; *Шахматов А.А*. Отзыв… С. 17.

[10] БЛДР. Т. 7. СПб., 2005. С. 72—131.

[11] Там же.

[12] См.: *Двинятин Ф.Н.* Традиционный текст в торжественных Словах св. Кирилла Туровского // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 8. М., 1995. С.81—101; *Хафизова О.Р.* Инока Фомы «Слово похвальное» и книжная традиция. Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. Машинопись. Москва, 2010. С. 4—17 и др.

Вместе с тем, анализ заимствований, а также выявление трансформации используемых выразительных приемов позволяет точнее определить авторские задачи, подчас неявные интенции и, следовательно, лучше понять текст.

Обратимся непосредственно к интересующей нас теме библейской нарратологии. Знание Фомой библейских книг удивляет так же, как и его знание «светской» литературы. У смиренного инока представлены и Пятикнижие Моисеево, и Псалтирь, и Притчи Соломона, и книга Иов, и многие из пророков, и все четыре евангелиста, различные апостольские послания и даже Апокалипсис. Однако все библейские цитаты мало соотносятся с такой традиционной областью их использования как сотериология (учение о спасении), а больше имеют отношение к материальной стороне жизни человека.

Методы использования Фомой библейских цитат так же отличаются от сложившейся нормы употребления Священного Писания древнерусским книжником. Фома с виртуозностью софиста использует нейтральный (или даже отвлеченный от основной темы повествования) библейский текст для иллюстрации (даже не доказательства или подтверждения) своих утверждений, а для красного словца, совсем не используя идею (смысл, замысел) библейского отрывка в своем.

Несколько примеров:

— «Но много деръзновениа имеет к Богу великий князь Борис. И помагает ми слово написанное: "И милость на судии хвалиться" (Иак. 2:13)».

— «Пишет бо в Бытии но рече: "Благословен Бог Симов" (Быт. 9:26). И аз рку: "Благословен Бог великого князя Бориса Александровича"... И паки но рече: "Распространит Господь Афета, и вселиться села Симова" (Быт 9:27). И аз же о сем рку: "Распространил Бог языцы людийстии на земли, и вселишася в села великого князя Бориса Александровича"»[13].

— «Но о сем же ми мниться рече пророк Даввыд: "Сладка есть словеса твоя паче меда устом моим" (ср. Пс. 118:103). И аз же мню, тако есть уста великаго князя Бориса Александровича, сладъше меду и сота всем человеком»[14].

---

[13] Рассуждая далее, можно сказать, что князь Борис происходил от сынов Сима, т.е. был семитом, а его народ — тверичи, как и прочие европейцы, относились к сынам Иафета.

[14] Здесь уже прямое сопоставление Бога и князя, если вникать в смысл и контекст цитируемого отрывка.

— «"В память вечную будеть праведникъ" (Пс. 111:6). Но, воистинну, реку, в память. Но понеже строение великого князя Бориса Александровича облиставаеть, и якоже некаа денница или яко некай венець благолепен».

— «И то и како о нем пытаем или от кых книг сиа пишем, и якоже пред рекохом: не от кьниг бо, но от строениа (имея ввиду строительную деятельность Бориса. — *М. П.*) самого того государя. Якоже есть писано: "Всяко бо древо от плода познано будеть" (Мф. 12:33)». Причем для большей убедительности, понимая, что евангельская цитата имела исключительно нравственное приложение, Фома добавляет цитату из святых отцов: «И аз прииму слово святого Дионисиа Арепагита, но якоже полезно есть всяко здание градское человекомъ».

— «Но елико приходящих в села великого князя Бориса Александровича! Въистину по Евангелию глаголеть: "И ничтоже их не вредит" (Ср. Лк. 10:19)».

— «Приведем к сему и Давыда царя, но еже рече: "Пасый Иизраиля" (Пс. 77:71, 72). Но рци ми яснее, кому то рече? И аз же реку: въистинну, пастырь бе великий князь Борис Александрович!,, еже пасы и строа новый Иизраиль, Богом спасеный градъ Тферь».

— «И о семь же азъ рку сповод в Давыдово (т.е. в согласии со словом Давидовым, ср. Пс. 44:8): "Велиций же князь Борис Александровичь, възлюбил еси правьду и възненавидел еси безаконие. И сего ради помаза тя Бог паче причастник твоих и прославил тя есть паче всех великих князей руских"».

— «И посемь же великий князь Борис Александровичь призва мужи хитры и изообрете их, якоже и Моисей новаго Веселеила (Исх. 31:2), и пристави их к съвершенню таковаго дела».

— «"Упасе бо, — рече Давыд, — люди своя рукою Мисеовою и Ааронею" (Пс. 76:21). И князь же великий Борис Александровичь пася и строя Богом спасеный град Тферь... и избра Давыда, раба своего, пасти Иисзраиля в достоание себе. Но воистинну бо реку: новы есть Давыд великий князь Борис Александровичь, пасы и строя достоание праотець своихъ».

— «Но той же зимы государь нашь князь великий Борись Александрович восхоте поискати изгыбшей драгмы (Лк. 15:8)... восхоте пойти ко граду Ржеве».

— «Но понеже бо и писано есть: "Не может град укрытися, верху горы стоя" (Мф. 5:14). И тако же и сей славный государь... не может утаитися в такой велицей силе».

— «И како сбыстся Писание пророком Давыдом, глаголющим: "И иже в отець твоих быша сынове твои" (Пс. 44:17), и сий бо великий князь Борис Александрович, на отчий престоле Богом утвержаем».

И так далее, и так далее, и так далее… Отметим, что использование цитаты из Священного Писания у Фомы перевернуто с ног на голову: слова Библии у тверского инока, как верно указала Е. Л. Конявская, порой служат не для подтверждения пассажа, а как основание оного[15]. Почему? Потому что Библейская цитаты, аллюзии, сравнения, намеки… в большинстве своем не немотивированны.

Правда, несколько библейских цитат у инока Фомы все же используется им вполне традиционно — для подтверждения высказанных мыслей. Например, Борис «подмагаше их иже кто чим скуден, но и писано бо есть: "Ваш избыток во онех недостатокъ будет" (2 Кор. 8:14)», или «кьнязь же великий Борис Александровичь полагая себе на сердци Святое писание и еже рече: "Богатство аще ли спееть, то не прилагайте сердца (Пс. 61:11)», или «из Христова послушества приведу всемъ вам: "И аще ли кто напоить чашу воды въ имя ученика, и той мъзду прииметь" (Мф. 10:42; Мр. 9:41). И князь же великий Борис не единого напиталъ, ни дву, ни 10, ни градъ, но многы грады и области припиталъ во своей отчине», или «Иосифа его нареку, и егоже постави Бог господина надо всем Египтом? Но той толико пшеницею препитал град Египет, и елико си новый нам Иосиф, великий князь Борис Александрович!„ но препитал есть многыя области и веси».

Все эти цитаты, впрочем, как и в первой группе, затрагивают материальную сторону жизни.

Подавляющее большинство библейских цитат у инока Фомы посвящено обоснованию радости, которую вызывает у всех князь Борис. Причем все из них относятся к первой группе. Отметим, что для большей убедительности Фома использует и святоотеческую цитацию (как в примере со строительством) из Иоанна Дамаскина: «Якоже рече Иван Дамаскын: "Идеже несть печали, и ту радость и веселие"». А вот примеры библейских цитат о радости:

— «И о сем бо рече Иаков целомудрому Иосифу: «Наипаче царскыя славы обьять мя лице твое» (Быт. 46:30). Аз же мня: лице великого князя Бориса Александровича, светящеся паче камени

[15] Ср.: *Конявская Е.Л.* Очерки по истории тверской литературы XIV—XV в. М., 2007. С. 294.

сапфира и темпазиа. И кождо нас на него зряще и всякого веселиа исполнитися».

— «И пакы: "О сем рече Иев, иже око бе слепым и вож хромым" (Иов 29:15). В истинну рку: око и вожь. И несть бо такова в человецех, и иже бы видивь лице его, а не възвеселился, великого князя Бориса Александровича».

— «Яже в пророцех слышанная но зде убо делом съвершаеться. И, якоже рече, юноша, и девы, и старци со юнотами (Пс. 148:13), вси вкупе единодушно и радостно въпиаху и глаголющи: "Велий еси, Господи, и чюдна дела твоя" (Откр. 15:3). И кто възглаголеть силы твоя, Господи, яко даровалъ еси нам... князя Бориса Александровичя

— «Добро есть всем нам возопити веровавъшимъ святописцу Давыду: "Сий день, иже сътвори Господь! Възрадуемся и възвеселимься во нь!" (Пс. 117:24) Но воистинну възрадоватися намъ подобаетъ, слышащи такова государя».

— «Но приведу к симъ Давыда Господь глаголя: "Обретох мужа по сердцу моему и посажю его на престоле моемъ до века" (Пс. 88:21—30). И аз же сего самодержавнаго государя, великого князя Бориса Александровичя, новаго Давыда нареку, не токмо бо един Господь обрете его по сердцу его и по совету, но и вси богоименитии людие».

— «Или Моисея великого нареку его, иже ветхаго законодавца, еже проведе израиля немокреными стопами сквозе Черьмное море (Исх. 14:1—32)? Великий же кнзь Борис Александровичь новый есть Моисей человеколюбивый, но и когожедо насъ преводя от убожества и от скорбнаго житиа въ свое радостное и Богомъ обетованное царство».

— «Но еще же Иаков, брат Божий, учит ны: и иже кто слыша честь государя своего веселиться, тъй съвершенъ есть. Но, воистину, подобаеть нам веселитися».

— «"Память праведнаго с похвалами" (Прит. 10:7), и рече премудрый Соломон. Но да аще есть убо всехъ праведныхъ память с похвалами, и кто ли не принесет похвалы великому князю Борису Александровичю, и кто ли не прославить его».

Сам инок Фома предстает в «Слове» человеком стяжательным, расчетливым, домовитым, и если не корыстным, то пристрастным к материальным благам и удовольствиям, которые ставит он на первое место. Например, в чем видит Фома великую радость, которую «дарова Бог человечьскому роду»? В том, что «рекы проливающеся и всю землю напаяють. И земля творить плоды». Говоря о пожаре, смиренный инок непременно замечает, что «виде многы церкви пого-

ревша и...», далее идут не избы, не посады, не люди, что логично и, более того традиционно, а «...многы домы с товаром». Единственное о чем, можно плакать и горевать, по мнению Фомы, так это о потере положения и состояния: «преже бо добролепна, и добровидна... ныне же уничижиина и нищевидна».

Он с трепетом пишет о своем месте при княжеском дворе: «Мы же повсегда трапезе его съпричастници быхом и его здравием в велицей тишине пребываем», а потому и «как умолчим изрядныя его добродители», и желает князю Борису «умножения лет... в тишине», чтобы «в его государстве тихо и безмятежно» еще пожить. А как Фома сетует, укоряя сам себя, когда сожалеет о том, что не посмотрел сколько «великих даров» принесли князю «от Шаврукова царьства»: «Аз же есмь грубый невежа... токмо видех многы бремена, носима человекы... [но] не доидох тамо... ид еже ми их было число видети...», и вновь повторяет, как бы вздыхая: «не виде числа, но токъмо виде: много». Даже говоря о своем труде, Фома сравнивает его с чем-то материально-дорогостоящим или съедобно-услаждающим. Это, например, создание царского венца («понеже бо царскый венець кто хощет составити»), в котором особо следует обратить внимание на подбор драгоценных камней, чтобы не испортить красоту венца («всю лепоту венца того без лепоты сотворит»), или плетение золотого венка («сплетем ему яко злату пленицю»), или евангельские: лепта вдовицы («нечто от многа мало подадим ему, но якоже оноя вдовици две лепте бысть»), процент от полученного таланта («убоимься притчи ленивага оного раба, съкрывъшаго таланът государя своего и им прикуп не сътворшаго»), евангельский бисер («сотворите убо себе достойны бисеру приатиа»), или медовые соты («сотове медвении словеса добраа»), или и то и другое вместе («сладце отдаю долг, ни бо нищету приносит, но богатство ми приносит. Но понеже словесное убожество, то богатство ражает»).

В понимании инока Фомы главная добродетель любого человека (тем более князя) состоит в возможности и желании удовлетворить материально-телесные потребности другого. В этом ключе и раскрывается в «Слове» смиренного инока княжеский образ.

Особое внимание Фома обращает на добродетели Бориса, связанные с сытостью и благоденствием, с полной чашей, с рогом изобилия: «царьскаа ядь (т.е. князь Борис), и от негоже мнози препитаеми бывают»; «Борис не единого напитал, ни дву, ни 10, ни град, но многы грады и области припитал во своей отчине»; «препитал есть многыя области и веси»; «всех питает, но и всех дарует». Если князь «сътворяет праздник светел», то всегда «призывает на трапе-

зу» всех, и простой люд, и придворных, и даже недавних врагов, над которыми он одержал победу. Борис и «ближним и далным велици дарове даеми». Во «власти великаго князя Бориса» житие «бес печали», «и того ради и от князей, и от велможь, и даже и до простых людий желают в господарстве том быти», «и ничтоже их не вредит». Причем, интересно, что, даже описывая ход военных действий, Фома вдруг замечает, что «от всех стран стицахутья людие в дом Святого Спаса и к великому князю Борису Александровичи), но и он же приимаа их, и упокоиваа ихъ, и утешая их, и подмагаше их иже кто чим скуден... мы же на преднее взыдем». Земля Тверская становится «многонародна» от пришедших с «конець земли» ради «не токмо премудрости слышати, но и видети славнаго того государя и питатися от царскыя тоя и сладкоядныя тоя трапезы», и «бысть же княжение его тихо и безмятежно».

Если же Фома пишет о свадьбе будь-то дочери Бориса или самого князя, то представляет ее не только радостной («бысть радость велиа», «бысть радость и веселие велие»), но и обязательно многолюдной («князей и боаръ множество... таковей бо тесноте сущи, но якоже ни граду их не вместити», «и народу же ту сущи многу, не токмо ихъ церкви не местити, но ни граду») и многодневной («на многы дни»).

Подробно (в связи с благоденственным житием в Тверском княжестве) инок описывает княжеское строительство городов, церквей: «созидаеть церкви, и смышляет грады, и ихъже не лет хитрости их никомуже глаголати, и веси строит», а строения «великого князя Бориса Александровича облиставаеть, и якоже некаа денница или яко некай венець благолепен». Неоднократно Борис устраивал «пир весел», приезжая на места строительства, и как уже было замечено, «не токмо на то позванъным, но и прилучившимься». Общая цель княжеского строительства — «себе во утешение», «собе памети достоин», и в тоже время, оправдывая Бориса, «не собе грады съзидааше единому в потешение, но и всем человеком во великое прибежище и во упокоение, а собе же на великую память творяаше».

В том же ключе благоденственного жития Борис, согласно «Слову», всегда «в мирная готовляяшеся» и «мир убо реку, еже ко странам», т.е. стремился к миру со странами. Очень характерно описание военных действий у Фомы. Борис ни разу не выступает в поход со своим войском, хотя войны в повествовании инока ведутся Борисом довольно активно. Но:

— либо все военные действия ведутся исключительно воеводами князя: «и посла своих воевод крепчайших». Но всегда замечая, что победа, одержанная воеводами, целиком заслуга князя.

Так, например, после победы воевод над Колычевым Фома пишет: «И иная же его (т.е. Бориса. — *М. П.)* мужества кто изочтет»). Причем «воеводы же великого князя Бориса» всегда приходят с военных походов «добри здрави»;

— либо конфликт разрешается еще не начавшись: «прииде весть... что король... Казимир... идет на дом Святого Спаса... Борис Александрович... нача въоружатися», услышав это «Казимир... повели воеводам своим с воеводами великого князя Бориса Александровича мирствовати... и с великою радостию мир взя». Еще: «князь же великий Борис Александровичь против въоружашеся, а воеводы мир взяша»;

— либо, без всяких военных действий: приходили к Борису новгородцы по своей воле «поруб тферской весь отдаша; а что воеводы тферскиа ходив повоевали землю ихъ и что иное у них поймали, и тому всему погреб (т.е. забыть. — *М.П.*)».

Лишь единожды Фома упоминает участие Бориса в непосредственных военных действиях для возврата удельного города Ржева, отделившегося от Тверского княжества. Желание князя восстановить справедливость Фома сравнивает с поисками «изгыбшей драгмы», причем собрав войско и послав его, естественно с воеводами, на Ржев, сам Борис двинулся в близ стоящий город тверского княжества «на свою утеху». Однако его войска хоть «ничимъже неврежене» были, но не смогли взять город. Воеводы просили Бориса самому выступить, и было это «дивъству достойно зрение», и «в который день приступил князь великий Борис Александрович под град, и в той день и отвориша». Причем «князь не восхоте вьехати во град того дни», а когда въехал «якоже высокопарний орлъ на свой лов... бысть радость велика во граде том, но яко дарова им Бог государя, и пастыря, и истиннаго христолюбьца, и защитника земли ихъ». Борис два дня праздновал победу, «позвав пировати своих князей и воевод и тъ земцев сущих и подаде им честь великую».

Как уже было сказано при разборе библейских цитат, Фома особо отмечает непременную связь князя с радостью, светом, весельем (там, где князь Борис — эдакий вечный праздник): «Сиает бо яко солнце, и златыи луча испущающи»; «светило великое — великий князь Борис... како же мы и не возвеселимься и иже толику радость даровал Бог... иже всем вкупе радость и веселие и безе печали житие». Однажды пожелав въехать в свой город незамеченным, тайно, Борис не смог этого сделать, т.к. «тогда наипаче являем бывааше... яко солнце светящеся посреди всех человек». При князе Борисе и «людии с радо-

стию совещашася» и «въеи людие радостно ликоствуют»; «на него упование имущим, и радовашеся вся земля Тверская»; «възрадоватися намъ подобает, слышащи такова государя»; «сладостен убо райский цвет, и сладъчае того слышати великого князя Бориса»; «лице великого князя Бориса... светящеся паче камени сапфира и темпазиа. И кождо нас на него зряще и всякого веселиа исполнитися»; «насъ преводя от убожества и от скорбнаго житиа въ свое радостное»; «воистину, подобаетъ намъ веселитися, видев его честное княжение»; «и несть бо такова в человецех, и иже бы видивь лице его, а не възвеселился»; «и кождо нас на него зряще и всякого веселиа исполнитися»; «и многая радости душею и телом исполнися»; «велико... съкровище (князь Борис. — *М. П.*), но обаче дивъству и радости откровение»; «того бо ради сугуба радость бывает всем крестианом и веселие неизреченное... и вси людие радостию ликоствуют, видяще Богом спасеный град Тферь добре стоит и красящеся великим княземь Борисом Александровичем».

Более того, князь Борис был *«всим* вкупе сладок и вжелинен», и потому «мнози людие» специально шли из «далних» земель и царств, одни желая «видити... многорадостное то и светловидное лице», «инии же мнозии человеци... радостно прихожаху с великимъ тщаниемъ, токмо желая слышати и многосладъкую гласну и мудростную его речь». Даже смысл жизни в похвале Борису Никомедийского митрополита Макария становится «сладкой чашей», которую «испивает» Борис. А уста «великаго князя Бориса Александровича, сладъше меду и сота всем человекомъ».

Тверской князь даже церковь «устрой» в честь «обещание о радости», сообщает Фома, называя так праздник «Вознесение»[16] и добавляя: «Еже и бысть» (т.е. что и исполнилось). Эта заключительная фраза дважды повторяется иноком, первый раз он уточняет обещание какой радости он имел в виду: «О послании Святого Духа, еже и бысть», а второй раз говорит без уточнений — «обещание о радости, еже и бысть», недвусмысленно намекая, что радость эта исполнилась в беспечальном, радостном житии в правление князя Бориса.

Согласно Фоме там, где Борис просто не может быть горя, а плач может быть только от радости. Так князь Василий Темный плакавший о своем горе, услышав, что Борис вступился за него «прослезися» с радости, сказав про Бориса: «он же преупокоил мя».

[16] Ср.: «Я пошлю *обетование* Отца Моего на вас... И, когда благословлял их, стал отдаляться от них и возноситься на небо. Они поклонились Ему и возвратились в Иерусалим *с великою радостью*» (Лк. 24:49—52).

Затем, когда произошла встреча двух князей, Борис с Василием не могли не посокрушаться о судьбе последнего. И хотя оба князя «плакавшеся им на дольэе», затем «поимастася оба по руце и поидоста вечеряти. И тако же и великая княгиня Настасиа с великою княгинею Мариею, имынеся и ти по руце, и поидоста на ту же трапезу вечеряти, и седоста ясти». Заканчивается этот рассказ о встрече двух князей уже традиционно для смиренного инока: «И обратил еси плачь... в радость».

И как итог описанных княжеских добродетелей можно привести слова Фомы, что «вси богоименитии людие рекоша в себе: "Обретохомъ по сердцу и душамъ нашимъ утешение". И азъ о немъ рку: "Въистинну утешитель словом, и видениемъ, и дааниемъ"», т.е. и слово Бориса вызывает радость, и его вид — радость, и подаяние его — тоже радость.

Все остальные княжеские добродетели или заслуги относятся к «этикетным» восторгам в его адрес: «от всех земель славивому», «похваляемому», «благородный и благоверный», «преблагословенный, преспевает во всяку добродетель, богочтец (почитатель Бога), священнолюбец, истинный христолюбец, славноименитый» и т.п.

Таким образом, главная идея инока Фомы заключается в том, чтобы показать, что у всех кто сталкивается с Борисом (даже у неприятеля), он вызывает одно всеобъемлющее чувство — чувство радости.

Зачем ему это? Ответ кроется в первой фразе произведения Фомы, которое начинается с цитаты из библейской книги Притч Соломона: «Елма преподобному и похваляему възвеселяться людие»[17] (ср.: Прит. 29:2). В тексте Острожской или Елизаветинской Библии этот стих звучит так: «Похваляемым праведным возвеселятся людие», в Синодальном переводе: «Когда умножаются праведники, веселится народ». Фома изменил в этой цитате только число — с множественного на единственное, понятно кого имея ввиду.

Всем своим трудом Фома постарался показать, как «веселятся людие» Борису, сколько радости он всем доставляет, а радость согласно домовитому Фоме состоит в основном в удовлетворении материальных запросов. Причем Фома явно попытался поставить зависимость в программной цитате не только прямую — «праведному возвеселятся люди», но и обратную — если люди веселятся кому-то, то он праведен.

[17] Согласно переводу, выполненному Н.В. Понырко: «Когда прославляют праведника, приходят в радость люди».

Выводы:

— *по отношению к Библии:* Согласно исследуемому произведению можно сделать вывод, что любой идее (осмелюсь сказать, даже самой крамольной) инок Фома, блестяще знающий Священное Писание, смог бы найти в нем авторитетные подтверждающие цитаты. Схоластический подход к Библии был в ходу у древнерусского книжника. Если и были в начальный период русской литературы благоговейный трепет и внимание к Писанию, то к XV столетию они сменились потребительским его использованием для различных выгод.

— *по всему произведению:* «Слово» инока Фомы дает нам представление, во-первых, о самом иноке, как человеке, во-вторых, показывает то впечатление, которое хотел произвести на читателя автор «Слова» личностью Тверского князя Бориса. Вместе с тем все подробности повествования дают нам возможность живо чувствовать, как отражалась деятельность Бориса Александровича в умах его современников. Я. С. Лурье пишет, что «"Слово" рассчитано на недоверчивого читателя. Автор в полемическом тоне обращается к скептикам "ненаказанным", подчеркивая, что был "самовидцем" описываемых событий»[18]. Такая настойчивость Фомы в утверждении праведности Бориса может быть объяснена только тем, что у современников князя сомнения в его праведности все же были.

Цельное впечатление от этого произведение остается двойственным. С одной стороны, Фома очень четко аргументировал (в основном с библейских позиций) необходимость прославления своего князя, но видя как он пользовался Библией в других случаях и усилия кому-то что-то доказать приводят к мысли, что «Слово» Фомы напоминает попытку установления культа личности Бориса[19].

---

[18] *Лурье Я.С.* Роль Твери… С. 87.

[19] Параллель напрашивается сама собой: «Дело Сталина бессмертно. Гениальные творения его ума, горячий пламень его сердца, безраздельно отданные народу, будут озарять трудящемуся человечеству дорогу к сияющим вершинам коммунистического Завтра» (Дело Сталина будет жить в веках // Ленинградская правда №58 (11549), 9 марта 1953, с. 1); «Хороша Москва прекрасная! Всего краше-дороже стена кремлевская со высокими все с башнями, со звездами все со блестящими. Как со той башни день и ночь во платье-то во военном всё, в руках с трубочкой с подзорною, со улыбочкой со веселою глядит-правит страной заботливо превеликий вождь, предобрый отец еще славной, мудрой Сталин-свет. Он глядит, глядит, не насмотрится, чутким ухом все прослушает, зорким взором все увидит жо, он все слышит-видит, как живет народ, как живет народ, как работает. <…> Как про Сталина-свет дела славные, про его доброту превеликую ни пропеть будет, ни описать всего! Слава Сталину будет вечная! Много лет ему жить да здравствовать Белому-то морю все на тишину, а Москва-реке на велику честь!» (Слава Сталину будет вечная // Былины: Русский героический эпос / Вступ. ст., ред. и примеч. Н.П. Андреева. [Л.]: Совет. писатель, 1938. С. 498—499).

Можно поискать в «Слове» и оговорки, приоткрывающие предельную жесткость князя, его тираничность. Это и «воистину, подобаетъ намъ веселитися, видевъ его честное княжение, великого князя Бориса Александровича, и много бо показуеться самовластно, покоривым бо от него честь, а непокоривым казнь», «Августу бо власть приимъшу, но мъногыя власти престаша. А князю же великому Борису Александровичу власть приимше тферскаго чиноначальства, гордыя съ власти сверже, а смиренныя на престоле со собою посади[20], но и еще же и иныя власти, не покоряящаяся ему, но покорны сътвори», «крепкой державней власти великаго князя Бориса».

К тому же в конце «Слова» Фома попытался, как бы извиняясь заметить, может быть, боясь праведного гнева его современников: «И хотя бо кто добрая словеса изглаголати о своемъ государи, и да просит у Бога слова на отверзение устомъ... и "по воздании же усть его въздасть ему" (Прит. 29:17). Понеже бо и Павелъ апостолъ к римляномъ рече: "Но возлюбихъ бо вы, да некое слово подах вы" (Рим. 1:11). Но да възлюбите и вы уста глаголюща добро о великомъ князи Борисе». И даже Фомино уверение, подтвержденное евангельской цитатой, что «приходящих в села великого князя Бориса Александровича! Въистину по Евангелию глаголеть: "И ничтоже их не вредит"», если воспринимать в контексте Священного Писания, то кровожадность и ядовитость всяческих тварей не сможет повредить верующему.

Главная цель произведения перемещается с политической причины на нравственную. И тогда снимается вопрос о том, почему же слово это было забыто даже в тверской земле? Пытаясь ответить на него, историки указывали на Москву, как причину уничтожения славного панегирика тверскому княжению, которая боялась возникновения сепаратистских настроений в ближайшем княжестве. Скорее не Москва была против «Слова», а сами тверичи видели в нем источник «всякой неправды»[21].

---

[20] Начало княжения Бориса Александровича было ознаменовано борьбой с удельными князьями. После смерти его деда Ивана Михайловича и кратковременного правления отца Александра Ивановича и старшего брата Юрия Александровича в 1425 г. престол занял Борис. Но у Юрия был сын, Иван Юрьевич, который мог считаться прямым наследником престола; однако Борис не допустил его к власти, дав ему небольшой удел — Зубцов. В том же 1425 г. Борис лишил престола и заточил старого соперника своего деда — Василия Михайловича Кашинского.

[21] Чуть меньше трех лет потребовались нашей стране в недавнем прошлом, чтобы осознать «культ личности и его последствия» (XX съезд КПСС. Стенографический отчёт. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1956. С. 401, 498).

В. М. Кириллин

ПАНЕГИРИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ ПАХОМИЯ ЛОГОФЕТА

Имя афонского иеромонаха Пахомия Логофета, или, как он сам себя называл, Сербина, или, как величали его на Руси, Святогорца (книжника, работавшего в Новгороде, Москве, Троице-Сергиевом монастыре примерно с середины 30-х до середины 80-х годов XV в.), обычно связывают с эпохой расцвета в древнерусской литературе особой экспрессивно-эмоциональной, риторико-панегирической, орнаментальной повествовательной манеры, известной нашим старинным грамотникам как «плетение», или «извитие словес», а самого носителя указанного имени, соответственно, рассматривают наряду с предшествующими ему мастерами словесного искусства — святителем Киприаном, митрополитом Киевским и всея Руси († 1406), Киевским же митрополитом Григорием Цамблаком (умер предположительно в 1419 г.) и Епифанием Премудрым, духовником Троице-Сергиева монастыря (умер после 1420 г.)[1]. Действительно, хотя бы учитывая всё сделанное Пахомием, его по праву можно считать крупнейшим «списателем» своего времени: он посвятил чтимым на Руси собственным подвижникам во Христе с десяток жизнеописаний, двадцать один канон, четырнадцать служб, несколько похвальных слов и сказаний, упрочив таким образом славу русской святости, — столь плодовитых авторов не было у нас ни прежде, ни после, по крайней мере, до XVII в. Уместно также отметить признание Логофета русским книжным сообществом, а его творений — Церковью. Во-первых, об этом свидетельствуют отзывы

[1] *Пыпин А.Н.* История русской литературы. Т. I: Древняя письменность. СПб., 1898. С. 306, 309—311; *Полевой П.Н.* История русской словесности с древнейших времен до наших дней. Втор. стереотип. изд. В трех томах. Т. I. СПб., 1903. С. 158; *Сперанский М.Н.* История древней русской литературы. 4-е изд. СПб., 2002. С. 388; Бугославский С.А. Жития [в литературе Московского княжества конца XIV и XV вв.] // История русской литературы: В 10 т. Т. II. Ч. 1. Литература 1220-х — 1580-х гг. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1945. С. 235; Истоки русской беллетристики. Возникновение жанров сюжетного повествования в древнерусской литературе. Л., 1970. С. 209—210; История русской литературы X-XVII вв. / Под ред. Д. С. Лихачева. М., 1980. С. 215.

безымянных, к сожалению, современников: по убеждению биографа святителя Ионы Новгородского, Пахомий был грамотником искусным в «книжных слогнях»[2], автору же приписки к тексту Жития святителя Евфимия Новгородского он представлялся как совершенный «в божественном писании, и во всяком наказании книжном, и в философском истинном учении», как превзошедший «мудростию и разумом всех книгчий», как явившийся «в нашей земли, многих жития святых написав и славословием украсив памяти их действом Св. Духа по чину добре»[3]; во-вторых, авторитетность пахомиевых текстов подтверждается знаменитым собранием «святых книг» «на душевную пользу» — Великими Минеями Четьими (куда были включены его агиографические труды), и богослужебными месячными Минеями (состав которых пополнился чуть ли не всеми его гимнографическими сочинениями).

Творческая биография Логофета в целом вполне репрезентативно описана и адекватно оценена[4]. Однако очевидно, что не все его произведения изучены исчерпывающе, например, в текстологическом, литературоведческом, лингвистическом аспектах. Что же касается словесного мастерства писателя, то, вопреки его похвальной репутации среди древнерусских книжников, в науке на этот счёт утвердилось в сущности уничижительное сравнительно с характеристиками Киприана и Епифания Премудрого мнение. Так, по В. О. Ключевскому, имевшему в виду

---

[2] Цит. по: *Дмитриев Л.А.* Житийные повести русского Севера как памятники литературы XIII—XVII вв. Эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л., 1973. С. 29. Древнерусский текст здесь, как и повсюду далее, цитируется упрощённо, без воспроизведения его орфографических особенностей.

[3] Цит. по: *Ключевский В.О.* Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 154 (прим. 1).

[4] *Филарет (Гумилевский), архиеп. Черниговский.* Пахомий Логофет // *Он же.* Обзор русской духовной литературы. Кн. первая: 862—1720. Изд. третье. СПб., 1884. С. 112—113; *Некрасов И.* Пахомий Серб, писатель XV века. Одесса, 1871; *Яблонский В.* Пахомий Серб и его агиографические писания. СПб., 1908; *Архангельский А.* Пахомий (Логофет) // Русский биографический словарь: В 25 т. / А.А. Половцов. М.,1896—1918. Т. «Павел — Петрушка». С. 414—417; *Орлов Г.* Пахомије Србин и његова књижевна делатност у Великом Новгороду // Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор. Београд. 1970. Књ. 36. Св. 3—4. С. 214—239; *Янковская Л.* Проблема атрибуции новгородских произведений Пахомия Логофета и место агиографа в развитии новгородской письменности XV века // Slavia orientalis. Roc. XXVIII, №2. Warszawa, 1979. С. 195—208 (сердечно благодарю зам. директора ИНИОН РАН Ю.Ю. Черного, который любезно помог мне ознакомиться с этой статьёй); *Прохоров Г.М.* Пахомий Серб // СККДР. Вып. 2 (втор. полов. XIV—XVI в.). Ч. 2: Л—Я.Л., 1989. С. 167—177.

только агиографические сочинения Святогорца, всё его значение для развития русской литературы состояло лишь в том, что им был создан образцовый, «холодный и монотонный стиль», стандарт, лишённый «таланта», но удобный для подражания, при котором живая конкретика рассказа подменялась риторикой[5]. Московский митрополит Макарий (Булгаков), тоже опиравшийся на материал жизнеописательных текстов книжника, различал в них, так сказать, *рефлексивные* и *новеллические*[6] разделы повествования и при умолчании о вторых первые[7] характеризовал как неудобопонятные, неискусные, скудные мыслью, неизобретательные, напыщенные, растянутые, неточные, маловразумительные[8]. Мнение о творческой заурядности Пахомия Серба разделяли Е. Е. Голубинский[9] и А. С. Архангельский[10]. В середине XX в. представитель русской науки заграницей Ф. Г. Спасский, обратившись к гимнографическим творениям писателя, также не нашёл аргументов для положительной характеристики их художественного качества, под стать вышеназванным научным авторитетам[11].

Специально надлежит остановиться на мнении священника В. М. Яблонского. Последний в своей посвящённой Логофету монографии (единственной на сегодняшний день)[12] предпринял наиболее развёрнутый обзор его наследия и дал наиболее основательную характеристику его писательской манеры. В поле зрения ис-

---

[5] *Ключевский В. О.* Древнерусские жития... С. 165—167.

[6] Термины в данном случае мои. «Рефлексивный» — представляющий собой размышление, рассуждение от лица автора или же персонажа; «новеллический» — представляющий собой последовательный рассказ о происшедшем, фактографическое описание.

[7] Полагаю, именно подобные пассажи должны более показательно отражать риторическое искусство автора. Но кроме того, они также должны хранить и отпечатки его интеллекта, эстетики, эрудиции, философии, креативности.

[8] *Макарий (Булгаков), митр. Московский и Коломенский.* История Русской Церкви. Кн. четвёртая. Ч. первая: История Русской Церкви в период постепенного перехода её к самостоятельности (1240—1589). Отд. второй: Состояние Русской Церкви от митрополита святого Иона до патриарха Иова, или в период разделения её на две митрополии (1448—1589). М., 1996. С. 287—295.

[9] *Голубинский Е.Е.* История Русской Церкви. Период второй, Московский. Т. II: От нашествия монголов до митрополита Макария включительно. Вторая половина тома. М., 1911. С. 176—180.

[10] *Архангельский А.* Пахомий (Логофет). С.416.

[11] *Спасский Ф.Г.* Русское литургическое творчество. М., 2008. С. 92—127 (перв. изд.: Париж, 1951).

[12] *Яблонский В.* Пахомий Серб… С. 241—285.

следователя оказались и агиографические, и гомилитические, и гимнографические труды Пахомия. Отмечу здесь лишь наиболее значимые для моих последующих суждений выводы учёного. Как лицо сообщающее и рассуждающее афонский грамотник следовал «путём искусственной тропологии и фигуральности», прямо, буквально заимствуя из ряда памятников «элементы византийской похвально-агиографической речи» (эпитеты, сравнения, уподобления, антитезы, гиперболы, анафорические и тавтологические повторы, авторские обращения в виде вопрошаний, а также утвердительных или отрицательных восклицаний[13]). Яблонский намечает круг использованных Логофетом славяно-русских переводных памятников и в отдельных случаях даже приводит текстовые параллели. Вердикт его так же нелицеприятен: красноречие сербского писателя «искусственно-книжно и натянуто-неестественно», отличается «деланностью» и шаблонностью риторики. Соответственно, в его сочинениях представлены «не картины оратора-художника, живущего идеей и чувством, а работы мозаика-ремесленника, механически сцепляющего в ряд узорчатые камешки»[14].

Справедливости ради должно здесь помянуть и суждения в тоне положительного признания. В частности, А. И. Соболевский, характеризуя агиографическую работу Пахомия, полагал, что она выполнена «в литературном отношении мастерски»[15]. «Витийство» Святогорца и его «пристрастие к общим местам» с опорой на «личный вкус в области стиля» констатировал А. П. Кадлубовский[16], как бы, получается, признавая самостоятельность этого автора. По-видимому, из этого же убеждения исходит и Г. М. Прохоров, когда о рефлексивных пассажах писателя пишет следующее: «В риторических вступлениях, отступлениях, похвалах и т. п. язык Пахомия искусственно усложнён, витиеват и приближается к стилю гимнографической литературы — стихир, канонов и акафистов…»[17] Жаль, что при этом исследователи совсем никак не подтвердили своих положительных выводов ни примерами, ни доказательствами.

---

[13] К «элементам» построения панегирической речи, очевидно, нужно отнести и разнообразные библеизмы (в виде образов, цитат, парафраз, аллюзий).

[14] *Яблонский В.* Пахомий Серб… С. 241—285.

[15] *Соболевский А. И.* История русского литературного языка. М.: «Наука», 1980. С. 44 (курс лекций формировался в конце XIX в.).

[16] *Кадлубовский Арс.* Очерки по истории древнерусской литературы житий святых. Варшава, 1902. С. 188.

[17] *Прохоров Г. М.* Пахомий Серб. С. 169.

Думаю, превалирующая сдержанность исследователей относительно художественного качества созданных этим автором текстов всё же более оправдана, но вместе с тем, на мой взгляд, оставляет пространство и для более предметной и показательной аргументации.

Поскольку Логофета причисляют к когорте древнерусских риторов, постольку должно было бы ожидать, что именно в своих собственно риторических текстах он наиболее ярко проявил ораторское искусство. Согласно же Яблонскому, его перу принадлежат: Похвальное слово преподобному Варлааму Хутынскому (около 1438 г.)[18], Похвальное слово иконе Знамения пресвятой Богородицы (30-е годы XV в.)[19], Похвальное слово на Покров Богородицы (1459—61 гг.)[20], Слово на перенесение мощей святителя Петра (80-гг. XV в.)[21]. Вкупе с этой группой сочинений книжника учёный рассматривал также Похвальное слово преподобному Сергию Радонежскому (начало 40-х годов XV в.), однако лишь как результат редакторской обработки текста, созданного ранее Епифанием Премудрым[22], что бесспорно. В советское время В. А. Кучкин пополнил означенную группу Похвальным словом святителю Алексию (1459 г.)[23].

Таким образом, сегодня Пахомия Серба можно считать автором, по крайней мере, пяти гомилетических произведений[24]. Все они изданы[25],

---

[18] *Яблонский В.* Пахомий Серб… С. 114—119.

[19] Там же. С. 120—123.

[20] Там же. С. 126—128.

[21] Там же. С. 138—143.

[22] Там же. С. 124—126.

[23] *Кучкин В.А.* Из литературного наследия Пахомия Логофета (Старшая редакция жития митрополита Алексея) // Источники и историография славянского средневековья. Сб. статей и материалов. М., 1967. С. 242—257.

[24] Д.И. Чижевский почему-то говорит о восемнадцати речах — «eighteen eulogies» (*Čiževskij D.* History of Russian Literature. From the Eleventh Century to the End of the Baroque. S-Gravenhage: Mouton & Co, 1960. P. 181).

[25] 1) «Слово похвалное Покрову пречистыа владычице нашеа Богородице» // ВМЧ. Октябрь, дни 1—3. СПб, 1870. Стб. 17—23 (ср.: «Слово похвално честному Покрову пресвятыа владычица нашеа Богородица и приснодевей Марии, творение смиренаго ермонаха Пахомиа // БЛДР. Т. 12: XVI век. СПб., 2003. С. 54—61); 2) Слово похвалное на пречестную память преподобнаго отца нашего Варлаама, в нем же имать нечто на иудеа // ОЛДП. Т. XLI. СПб., 1881. С. 97—109; 3) «Слово похвальное бывшаго знамениа честною иконою пречистыя владычица нашея Богородица, сущии в Великом Новеграде» // *Яблонский В.* Указ. соч. Приложение. С. XCII—CI; 4) «Слово о перенесении честных мощей въ святых отца нашего в ерархох чюдотворца Петра, митрополита всея Руси» // *Яблонский В.* Указ. соч. Приложение. С. CXII—CXII (ср.: *Седова Р.А.* Святитель Петр митрополит Московский в литературе и искусстве Древней Руси. М.: «Русский мир», 1993. С. 132—140); 5) «Слово похвально святому Алексию митрополиту Киевскому и всея Руси» // *Кучкин В.А.* Указ. соч. С. 254—257.

но при этом все в равной степени не подвергались специальному анализу в плане их литературно-повествовательного построения.

Похвальное слово преподобному Сергию Радонежскому[26] как текст преимущественно епифаниевский мало информативно относительно словесного мастерства Святогорца, тем более что не выяснена до конца и степень причастности последнего к этому тексту. Зато прочие тексты весьма показательны. Прежде всего, сразу же нужно отметить, что большинство содержащихся в них фрагментов рефлексивного свойства не являются самостоятельными построениями Логофета, а изъяты им из произведений других авторов.

Самым характерным в этом отношении является Похвальное слово Алексию (ПСА). Будучи в чистом виде панегирической речью, в которой совсем не нашлось места для изложения фактов, это сочинение, как выяснилось, почти полностью скроено на основе епифаниевского Похвального слова Сергию Радонежскому (ПССР)[27]:

ПССР

<…> *смиренномудрый и целомудреный, благоговейный и нищелюбивый*, страннолюбный и миролюбный, и боголюбный; *иже есть отцам отец* и учителем учитель, наказатель вождем, пастырем пастырь, игуменом наставник, *мнихом началник,* монастырем строитель, *постником похвала, млъчялником удобрение* <…> *молитвеник крепок, и чистоте хранитель, целомудриа образ, столп терпениа: иже поживе на земли аггельскым житием и възсиа в земли Рустей, акы звезда пресветлаа*; иже премногую его добродетель людем на плъзу бысть многым, *многым на спа-*

ПСА

Бе бо муж *смирен и целомудрен, благоговеин, нищелюбивый, иже есть отцем отец, мнихом началник, постьником похвала, молчалником удобрение, молитовник крепок, чистоте* рачитель, *целомудриа образ, терпениа столп, аггельскым житием* на земли пожив и в Русей земьли просиа, *яко звезда пресветла.*

Многа же и иная удивленна достойна створи святыи, елика не предана быша зде множества ради такова отца течениа, такова исправлениа, такова чюдес деиствиа, такова сего чю-

[26] Похвальное слово Сергию Радонежскому, написанное Епифанием Премудрым в 1412 году // *Клосс Б.М.* Избранные труды. Том I: Житие Сергия Радонежского. М., 1998. С. 271—283.

[27] Здесь и везде далее, сопоставляя тексты Пахомия с сочинениями других авторов, сохраняю без изменений пунктуационную разметку, предложенную издателями последних; вместе с тем при воспроизведении первых предлагаю пунктуацию по моему разумению, исходя из собственного чувства интонационного и синтаксического членения речи.

сение, многым на успех душевный <…> *иночьскому же чину акы лествица, възводящиа на высоту небесную* <…> болящим въ мнозех недузех посетитель, *изнемогающим укрепление*, малодушьным утвръжение, безвременным печалник, *обидимым помощник* <…> грешником *кающимся верный поручитель и всем притекающим к нему, акы к источнику благопотребну*[28].

Сего же угодника своего, преподобнаго отца нашего и преблаженаго Сергиа, *тако Бог почте его и тако прослави его, яко да молитвами его мнози от болезней здравы бываахy и мнози от недуг исцеление приаша, мнози от бесов* избавишася *и многоразличных искушений очистишася. Толико* бо *Бог прослави* угодника *своего не токмо в той стране, в ней же живяше* святый, но и *в иных градех, и* в далних *странах*, и в всех языцех от моря даже и до моря, не токмо в Царьствующем граде, но и въ Иерусалиме <…> *И мнози к нему прихождаахy*, не токмо ближнии, но издалече и *от далних градов и стран*, хотяще видети и слышати слово от него и велику плъзу и душевное спасение приемлюще *от* по*учениа* и дел *его: учаше бо и творяше, якоже в Деаниих святых апостол речеся*: "Понеже начат *Исус творити же и учити*"; иже убо *словом* учааше*, то же сам делом творяше* <…>[30].

дотворца исправление, таковы трꙋды, ими же от юности Богꙋ ꙋгоди и бысть *многым на ꙋспех и многым на спасение,* мнишьскомꙋ же ликꙋ *аки лествица, възводящи на высотꙋ небеснꙋю; изнемогающим ꙋкрепитель, обиженым помощник, кающимся верныи порꙋчник и всем притекающим к немꙋ, аки к источникꙋ благопотребнꙋ*[29].

Сего же ꙋгодника своего тако Бог почти и тако прослави не токмо в Рꙋсьстеи земли, но и во иноверных, *яко да молитвами его мнози от болезни здрави бывают,* слепии прозирают *и мнози от тяжкых недꙋг исцеление приаша, и мнози* беснии *от бесов* свобожени быша *и* от *многоразличных искꙋшении очистишася. Толико* же *Бог прослави* молебника своего, *не токмо в той стране, иде же живяше,* но слышатися имени его и многым чюдесем *в иных градех и странах,* бяше бо Бога възлюбил всем сердцем своим.

И мнози к немꙋ прихождахꙋ от далних градов и стран и великꙋ ползꙋ примахꙋ *от ꙋчениа его, ꙋчаше бо и творяше, яко же и в Деании святых апостол речеся.* "*Нача Исꙋс творити и ꙋчити*" (Деян. 1: 1[31]), еже бо *словом* творяше. *То же сам делом творяше,* поживе бо на земли житие чисто и непорочно, благоꙋгодно Господеви[32].

---

[28] *Клосс Б.М.* Избранные труды. Т. I… С. 273.
[29] *Кучкин В.А.* Из литературного наследия Пахомия… С. 254—255.
[30] *Клосс Б.М.* Указ. соч. С. 274.
[31] Здесь и в дальнейшем библейские соответствия выявлены мной.

Мнози же убо елици к нему *веру и любовь* имуще не токмо в животе, но и по смерти к гробу его присно приходяще, и с страхом притекающе, и *верою приступающе, и любовию припадающе*, и с умилением приничюще, *и руками обьемлюще* святолепно и благоговейно, осязающе *очима, и главами своими прикасающеся*, и *любезно целующе раку мощей* его <…> с сльзами глаголюще к нему: "О святче Божий, угодниче Спасов! О преподобниче и избранниче Христов! О священная главо, преблаженный авва Сергие великий! Не забуди нас, нищих своих, до конца, но *поминай нас* всегда *в святых своих* благоприатных *молитвах* к Господу <…> Помяни нас, недостойных, *у престола Вседръжителева*. Не престай моляся о нас к Христу Богу <…> Се бо мощей твоих гроб пред очима нашима видим есть всегда, *нъ святаа твоа душа невидимо с аггельскыми воиньствы, с бесплотными ликы, с небесными силами у престола Вседръжителева и в лепоту достойно веселится.* Нам бо суще сведущим тя, *яко живу ти* и по смерти сущу".

Тако бо писано есть пророком, глаголющим: "Душа праведных в руце Божии, и не прикоснется их мука; упование их исплънь бесмертиа, яко Бог искуси а и обрете их достойны себе; яко злато искуси а и яко всесъждежениа приат а; яко благодать и милость в избранных его, и посещение на преподобных его". "Праведници бо, — рече, — в векы живут, мъзда от Господа и строение их от Вышняго; *сего ради приимут царствие красоты и венец доброты*

Мы же *верою и любовию припадающе, очима* и темены *прикасающеся и рукама обьемлюще, любезно целующе раку* честных твоих *мощей*. И что убо възможем тебе въздати на похваление твое? Аггела ли тя наречем, яко во плоти бестелесно пожил еси, *о святче Божий*, о *угодниче Спасов, о преподобниче* благыи *и избранниче Христов*, о всечестнаа *главо*? *Не забуди нас*, твоих раб, *помяни нас в своих святых молитвах, яко имаши дръзновение к небесному царю. Не презри нас, верою и любовию чтущих тя непрестано, нас моляся Христу Богу. Се бо мощи твоих гроб пред очима нашима видим есть всегда, но святаа твоа душа невидимо с аггельскыми воиньствы, с бесплотными ликы, с небесными силами у престола Вседержителева, в лепоту достойно веселится, яко живу ти сущу* чюдеса творити. И по смерти такожде подаеши источник чюдес неисчерпаемый приходящим ти с *верою* к раце мощей твоих. *Тако бо писано есть пророком глаголющим: "Душа праведных в руце Божии* (Прем. 3:1)***, сего ради примут царствиа красоты и венец доброты от рукы Господня*** (Прем. 5: 16). ***Память праведнаго с похвалами бывает"*** (Притч 10: 7). ***Аще и преставится праведник, в покои будете, старость бо честна немного-***

[32] *Кучкин В.А.* Из литературного наследия Пахомия… С. 255.
[33] *Клосс Б.М.* Избранные труды. Т. I… С. 281—282.

от рукы Господня. Память праведнаго с похвалами бывает, и благословение Господне над главою праведнаго; *аще и преставится праведный, в покои будет; старость бо честна не многолетна, ни в числе лет изчтена есть; седины же суть разум человеку, лета же старости — житие нескврънно <…>*”. И рече праведник: *“Понеже убо смирихся и спасе мя* Господь. *Сего ради обратися душа моа в покой твой*, яко добро сътвори тебе Господь, *яко изъят душю мою от смерти, очи мои от слез, нозе мои от въсползновениа; угодих пред Господом в стране живущих. Се покой мой в век века, зде вселюся; изволих* приметатися в дому Бога моего паче, неже житии ми в селех грешничих…”[33].

летна, ни в числе лет изочтена есть, седины же человеку разум, но лета старости житие бескверно*. Тем же и апостолу Павлу глаголющи:** “Поне же убо смирихся и спасе мя, сего ради обратися душа моя в покои твои, яко изят душу мою от смерти* и *очи мои от слез* и *нозе мои от поползновенниа. Угодих пред Господом в стране живущих*** (Пс. 114: 5—8). ***Се покои мои в векы веку и зде вселюся, яко же изволих*** (Пс. 131: 14)”. **Да сию жизнь добре проводящи, да ныи Бог молитвами его спасает нас и будущаго века благаа улучити**[34].

Приведённое сравнение показывает, что Пахомий Серб свой панегирик святителю Алексию скомпилировал из фрагментов чужого произведения. Собственно ему самому оставались лишь несколько фраз связочного назначения, да и те были всецело шаблонными или опять-таки заимствованными, как, например, начальная: «**Се настоит, братие, светоносное празднество предивнаго отца нашего новаго чюдотворца Алексия митрополита**», взятая с некоторым сокращением и переадресацией из написанного ранее святителем Киприаном Слова похвального митрополиту Петру[35] («Се настоит, братие, светоносное праздньство и пресветлое тръжество святителя отца нашего Петра»[36]). Объём подобных пассажей в рассматриваемом тексте исчезающе мал. Самым большим из них является завершительное хвалебствие Алексия с молитвенным обращением к нему в виде хайретизмов («**И сия ти, елико по достижну, от нас похвала в архиереех преизящнейши** <…> **И пакы к нему же усердно возопием несумненною верою и непрестанным гласом: О пресвятый отче** <…> **Ра-**

[34] *Кучкин В.А.* Из литературного наследия Пахомия… С. 256.

[35] «Слово похвалное иже во святых отца нашего въ ерархох великого чюдотворца Петра митрополита всея Руси» // *Седова Р.А.* Святитель Петр… С. 96—107.

[36] *Седова Р.А.* Указ. соч. С. 99.

дуйся, пресетлый светилниче <…> **Примии от нас, святе, в славу отца и сына и святого духа и ныне и присно и**»). Но и этот раздел в жанровой сущности своей, по содержанию и форме есть так же жёстко ограниченная каноническим шаблоном поэтическая структура; к тому же в отдельных списках Похвального слова Алексию[37] отсутствующая.

Рассмотренному тексту несколько уступает в плане панегирической несамостоятельности Слово о перенесении мощей святителя Петра (СоПМП). Прежде всего, несомненно, в силу его заметного структурного отличия от Похвалы Алексию. Дело в том, что Логофет, посвятив на этот раз своё вдохновение Петру, не ограничился только рефлексией, то есть размышлением и рассуждением о нём. Заданная тема требовала развёрнутого рассказа о событии. Поэтому значительную часть Слова, текстуально примерно половину, составляет новеллическое повествование о случившемся 1 июля 1472 г. перенесении останков первого московского святителя по случаю строительства в Московском Кремле нового здания Успенского собора (конструктивно-фактографически это, очевидно, самостоятельное авторское повествование, в плане же стиля — вполне типичное для агиографической традиции). Но начинается и завершается произведение пространными пассажами о необходимости и трудности прославления святых угодников, о феномене подвижничества во Христе, о смысле святительского служения, о святой личности Петра, об уповании народа Божия на его молитвенную помощь. На сей раз в качестве исходного материала Святогорец использовал посвящённое Петру же сочинение своего предшественника, митрополита Киприана — Слово похвальное.

СПП	СоПМП
“Праведных душа в руце Божии”, — рече божественый пророк, *и пакы: “Радуйтеся, праведнии, о Господе!” И: “Правым подобает похвала!”. И: “Похвалаему праведнику, възвеселятся людие!”.* Понеже убо онех божественыхъ мужей, иже от юности путь к добродетели ведущий, жесток быти	“**Коль благ Бог израилев правых сердцем**” (Пс. 72: 1), — **рече божественый пророк. *И пакы*:** “**Незлобивии и правии прилепляхуся мне**” (Пс. 24: 21). **И инде**: “***Радуйтеся, праведнии о Господе!***” (Пс. 32: 1) ***И***: “***Правым подобает похвала!***” (Пс. 32: 1) ***И***: “***Похваляемуу праведнику,***

[37] Например: Рукопись. Сборник богослужебный. — РГБ, ф. 304. I (собр. Троице-Сергиевой лавры). №643 (145), рубеж XV—XVI вв. Лл. 342—347.

и супротивен, мнящеися, и всего себе Господеви възложиша, темже проповедующе сих, яко да съ всеми благыми повестьми же и делы въ благая умиляеми, и всеблагаго Бога о всех всегда похваляюще. *Глаголет бо: "Прославляющего мя, прославлю, и ищуще мене обрящут благодать".* Не бо есть на лица зря Бог, но сердца и помышления весе, якоже наречется: "И несделанное мое видеста очи Твои и в книзе Твоей вся напишутся"[38].

Сего же великаго въ иерархех, иже апостольскую власть преизрядне приимшаго и весма ревнителя тем *бывша*, на немже, яко на херувиме, Дух Святый почиваше, красящих и тростию управления словес его. Но *понеже нужна, убо беаху и неудобна и древним онем списателем, тех, иже по Бозе житие подробну написати или по достоинству похвалити, ради тех* высокаго *жития и любви еже к Богу нынешнаго последн*ейшаго *рода, наипаче* попре*многу.* Недостижно по достоанию *похвалам коснутися*, *но* убо *не толма разумом своим упован, окусихся еже выше моея меры на сие* божественое дело. *Темже сего ради, на всесилнаго Бога надежду възложив*, *святаго* же *и дивнаго великаго въ архиереох Петра митрополита* благове*щательных молитв на помощь призвав*, по *возможному мне худейшому* предложити слово, и отчасти твоему *величьству беседу* *възвеселятся людие!"* (Притч 29: 2). **Кое бо множае веселие и пребыток, еже святым похвалу приносити, похвала бо святых обыче и на самого Бога въсходити, и превозноситися и в лепоту. *Глаголет бо: "Прославлявющаго мя прославлю"*** (Пс. 90: 15). ***И пакы: "Приемляй вас мене приемлет и слушаяй вас мене слушает"*** (Лк. 10: 16)[39].

Сего же великаго, иже в ерархох апостольскую власть преизрядне приемшаго и весьма ревнителя* тех, божественому житию *бывша*, како мощно кому от человек по достоинству похвалити? *Понеже* бо *нужна бяху и неудобна и древним онем списателем тех, иже по Бозе, житие подобно написати* и *похвалити ради тех* жестокаго *жития и любви еже к Богу. Нынешняго же последн*яго нашего *роду наипаче многу* нужду имут, иже такова велика мужа хотящеи *похвалам коснутися*, аще и ангельскыи языкы имут. *Но* понеже *не тольма, разумом своим упо*вающе, *окусихся, еже выше моея меры на дело сие* великое, ельма же повелен быв самодержцем всея Руси, паче же и благословением архиереа, иже того самого блаженнаго Петра высокый престол содрьжащаго. *Тем же* и *сего ради, всю надежду на всесильнаго Бога возложив*, могущаго мя на божественое и великое се дело умудрити, *святого и дивнаго великаго во архиереох Петра митрополита*, бого*вещательных

[38] *Седова Р.А.* Святитель Петр… С. 96.
[39] *Яблонский В.* Пахомий Серб… Приложение. С. СII.
[40] *Седова Р.А.* Указ. соч. С. 96—97.

изрещи. Вем бо, вем, яко божественаго и невечерняго света сын и наследник был еси, светлый же и въистинну поведник божественых велений, отче, быв и истинный Божий человек, и дивный божественый служитель, и всем всякы быв по апостолу да всех Христови приведши, — тем же *пречюдный и дивный въ архиереох*, святителю Петре, *в чюдесех* преизобилный, *пресладчайший милостем источниче, иже струями учений твоих верных сердца* услаждая, *скорый помощниче и теплы молитвениче*, *да не негодуеши за* дерзновение, *иже рукою моею недостойною твое*го множества чудесем коснутися.

Аще бо начну подробну *глаголати, лето постигнет мя поведающа,* и *не постигнути могуща твоих* чудес *величство*, елика сътворил еси и твориши. Укрепляющем тя Христе <…>[40].

молитв на помощь призывая, **поелико *возможному мне худейшему* мало нечто того *величеству* о пренесении честных мощей того же блаженнаго отца Петра благочестивому слуху нашему *беседу* простреети, како и когда и коея ради вины того чистое пренесение случися.**

Но ты сам, *пречюдный и дивный во архиереох* и превеликий *в чюдесех,* превъзлюбленное имя, *пресладчайший милостем источниче, иже струями учений твоих, верных сердца* веселящи, невъздреманное о нас к Богу око, *скорый помощниче и теплый молитвениче,* пречистнейший архиерею Петре, *да не негодуеши за* дрьзнутое, ниже зазриши, *иже рукою моею недостойною твое*му величеству, поелико мощно, отчасти мало нечто [изложиша — *В. К.*], **времени зовущу. Вем бо аще и многа глаголати имам, но *постигнути* не мощно и *твое*го *величества* силу поведати или по достоинству похвалити. Но ты сам помощь посли и разреши недоуменное! Не бо человеческое есть, иже ныне бываемое, но паче Божие. И оного промышление бывающее дело, яко ж и сам восхотел еси, иже ныне нами повесть изъявит** <…>[41].

Многа же и инаа чудодействиа святого, имъже несть числа, ова явлена быша, оваже не явленна, единому же Богу ведома. *Что же* прочее *к сим рещи*? *Точию*: *"Диван Бог въ святых своих"*. *И: "Ты еси Бог един творяй чудеса*", *иже толико прославляя святыя своя*, якоже и съй божественый Петр, *не бо в 11 час въ Христов виноград прииде, нъ паче от пръваго часа, рекше от юнаго*

Что ж убо к сим речем? Точию **пророческое**: "***Дивен Бог въ святых своих!***" (Пс. 67: 36) *И:* "***Ты еси Бог един, творяй чюдеса!***" (Пс. 76: 15; 85: 10) И: "**Кто подобен тебе в бозех, Господи, кто подобен тебе?**" (Исх. 15: 11) ***Иже толико прославляа святыя своя,*** **присно тебе работающих, "Работайте бо, рече, Господеви съ страхом!"** (Пс. 2: 11),

[41] *Яблонский В.* Пахомий Серб… Приложение. С. CII—CIII.

того възраста, Господеви день и нощь всем сердцем послуживша, *понеже бо апостольскым стопам последова, темже священноначалник и пастырь быв Христова словеснаго стада, пастырь, а не наемник, пасти церковь Божию избран бысть*, и *небеснаго царя добрый воин*, в жизни временней на страсти подвизаяся доблествене, иже *в божественем учении пребогатый и в смирении превысокый, нищий духом, богатый добродетелию, Троици служитель, съсуд и жилище всечестное тому бысть. И что* възглаголю *прочее, тъкмо Давидское оно рещи, яко: "Божии дръжавнии земли зило вознесошася". И святым, иже суть на земли, увиди Господь вся хотения* своя *в них*: *аще* бо *и успоша мощи, но действием вещи*м *проповедуют и умлъче телесный язык, но бывающаа чудеса, паче трубы въпиют*, аще и *преставися от земли, но на небеси жив, святей Троици предстоиши. Нам оставль память — честныя мощи, от них же исцеления почерпаем* не токмо телесная, но и душевная, иже верою приходящим. *Архиерею пречестный, небесный* жителю, преподобным и праведным удобрение, иже обуреваемым тихое пристанище и скорбящим милостивное утешение, слепым вождь, старости жезл. *Кроток же и милостив, отче, всем был еси, всех яко отец любляше и о всех попечение имеаше, и всем душевныя струпы обязааше, и всем целителный пластырь к тех съгнитию прилагаше, и маслом милование помазуаше, не бо сребру и злату стяжатель был еси, но вместо сих — доброе изменение*[42].

и апостол свое спасение сдевающе, яков же бе и сый божественый Петр, о нем же нам ныне слово предлежит? *Не бо в 11 час въ Христов виноград прииде. но паче от прьваго часа, рекше от самого того юнаго возраста, день и нощь всем сердцем Господеви* работавша, и не яко *наемник*, но яко сын и наследник отчи имение добре расплодив, и данный тому талант не в земли покопа, но в сердца всея верных куплю многу сугубу Христови принесл есть. Темже и слышит "Благый рабе и верный, вниди в радость Господа своего" (Мф. 25: 21, 23), **наследствуй, ихже от юности въжделел еси, и насытися, яже на сердце человеку не взыдоша!"** (Иер. 19: 5; 1 Кор. 2: 9)

***И что прочее глаголю?* Не просто прият яже наследова, *понеже бо апостолскым стопам последовав, темже и священноначалник и пастырь Христова словеснаго стада быв*; православиа божествеными веленми тех направив, служитель и делатель Христов быв; *пастырь, а не наемник, пасти церковь Божию избран быв; Небеснаго Царя добрый воин* на страсти быв; иже *в божественем учении пребогатый и превысокий в смирении своем, нищий духом и богатый добродетелию*, доблественый *Троици служитель* и ум божественых велений быв; всем изъяснив добро и благо еже быти с Богом, емуже ты от юности прилепився *съсуд и жилище всечестное тому бы*в.**

[42] *Седова Р.А.* Святитель Петр… С. 98.

И что прочее, *токмо Давидское оно, рещи, "яко Божии державныи земли зело възнесошася"* (Пс. 46: 10) *и "святым, иже суть на земли его, удиви Господь вся хотениа своя в них"* (Пс. 15: 3).

И что к сим реку? Аще и *успоша мощи, но действием вещи проповедают; и умолче телесный язык, но бывающая чюдеса паче трубы въпиют? Преставися от земля* и *на небеси жив святей Троици предстоиши, нам оставль память честныа* своя *мощи, от них же* всегда *почерпаем* исцелениа. Чюдеса бо твоя, святителю, речным быстринам уподобишася, иже от земля исходящих и землю напаяюще, елико истекают, толико паче не умалится от своего течениа. Сице же и честныя твоя мощи поелику бо приемлют человеци, толика паче преизобилуют, всем дающа не токмо телесная, но и паче и душевная здравиа.

И что много глаголю? Никто же тощь помощи верою к тебе пришед! *Аще и многа глаголати начну твоя чюдеса и исправлениа, постигнет мя лето, поведающа и ничто же могуща постигнути.* Твоего величства достойно похвалити. Но поелику достижно, просим и молим: Не забуди, но поминай стадо, иже твоими учении (и) многыми труды стяжал еси, — яко *архиерей пречестный, небесный* гражданин и въ плоти аггел, преподобным и праведным единожитель; иже смирением своим превысокый и учением пребогатый, иже обуреваемым въ гресех тихое пристанище, скръбящим милостивное утешение, слепым вождь, старости жезл, скорый всем заступник.

И что много глаголю? Всем всяк по апостолу быв, да всех Христови приведеши и с дерзновением в день он да речеши Владыце своему: Се аз и дети, еже ми еси дал! Кто бо толику в таковом сану кротость и незлобие стяжа, якоже ты, отче, был еси? Злословящему бо тебе и оклеветающему епископу, тихий увещатель того безумию быв, и долготрьпением своим того пакы к любви приводиши, и вместо ратника друга устраяеши. И от сего тебе познати бяше яве, чий ученик и кому подражатель бяше. Но яко рекшему: "Будите милостивии яко отец ваш небесный щедр есть!" (Лк. 6: 36) и: "Да навыкнут всии, на кого очи Господни призирают!" (Притч 15: 3) Точию на кроткаго, и смиренаго, и трепещущаго моих словес, господине, есть глаголющее, *кроток бо и милостив, отче, къ всем был еси, всех яко отец любляше, о всех попечение имяше,* всех яко свой уд миловааше, всем полезная свершая, *всем душевныя струпы обязааше, и всем целителный пластырь к тех съгнитию прилагааше, и всех маслом милованиа помазааше. Не бо сребру или злату стяжатель, отче,* был еси, *но вместо сих доброе имение стяжав*

Глаголю же, прежде *всех* начало *премудрости, страху господню, научився и любовь к Богу и къ всем человеком нелицемерну стяжав, к сим же простоту телесную и душевное незлобие и въздръжание от всех, иже долу влекущих, бдение, пост, молитву* и *веру несуменну,* и *слезы,* и *съкрушение сердца. Егоже ради речеся: "Сердце съкрушенно и смеренно Бог не уничижит". Что же против сему от Бога възмездие приат? Лукавых бесов от человек отгнания* и *недугом исцеления, слепым прозрения, хромым хождения, прокаженным очищения,* расслабленым стягнутия*, слукым исправлениа, лишеным ума* с *Богом целомудрие, пачеже рещи по Иову: "Ухо глухым и око слепым, и нога хромым". Всяческы был еси, темже всех Христови привел еси*[43].

Приидем же и мы въ всечестный *съй праздник* великаго архиерея *Петра, ликование* тому *съставльше*, в *песнех и пениих*, радующеся, венчаем того връх и, припадающе, молимся. Моли, святителю, от все, иже честную память твою почитающих, *избавитися от враг видимых и невидимых, веси бо наш неможение и леность, веси же и лукаваго, еже на нас навет и злобления, веси же и естество наше удоб попользаемо и к* лукаваго *злобе текущее. Отсюду же твоея помощи требуем, молитвеное и ходатайственое о нас к Богу. Да*

глаголю же, **прьвие** ***всех*** **зачало** ***премудрости страху Господню научився и любовь к Богу и къ всем человеком нелицемерну стяжав, к сим же простоту телесную, и душевное незлобие, въздръжание от всех, иже долу влекущих, бдение, пост, молитву, веру несумненну, слезы*** **непрестаемыи,** ***съкрушение сердца, егоже ради речеся: "Сердце съкрушенно и смиренно Бог не уничижит"*** (Пс. 50: 19). ***Что ж противу сему от Бога възмездие приат? Лукавых бесов от человек отгнаниа, недугом*** **различным** ***исцелениа, слепым прозрение, хромым хождениа,*** **расслабленым стягнутие,** ***прокаженым оцещение, слуким исправление, лишенным ума Богом целомудрие; паче же рещи по Иову, — ухо глухым, и "око слепым, и нога хромым"*** (Иов 29: 15) ***всячески был еси, тем же*** **и** ***всех Христови привел еси!***

Приидем же и мы **ныне,** ***в честный сей*** **всемирный** ***праздник*** **честнаго пренесениа архиерея** ***Петра, ликование съставльше*****! Того честныя мощи** ***песньми и пении*** **величаем, на нихже Дух святый сходя и действоваше! Иже того молитвами на всяком месте** ***съпротивных избавляемся,*** **припадающе молимся: Моли, святителю, о всех, иже честную память твою почитающих и пренесение твое присно славящих,** ***избавитися от враг видимых и невидимых! Веси бо наше неможение и леность, веси же и лукаваго еже на нас*** **навет и** ***озлобление, веси же естество наше удобь попользаемо и к злобе текущее! Отвсюду ж твоея помощи требуем и заступления, требуем*** **же и** ***молитвеное и ходатайственое о нас к***

[43] *Седова Р.А.* Святитель Петр… С. 98.

яко егда беаше с нами, много о нас печашеся и промышляя нам полезная, тако и ныне подавай молитвами ти вся яже къ спасению прощения, благочестивым князем нашим победу на противныя даруй, архиереа же и святителя, иже любовию честное твое тръжество съвершающихся, *освяти, и всех нас* помилуй *молитвами сии иже тебе ради богови моления и молитви приносящих, и сиа доношай к Творцу* своему *и Боку* и *моли*, яко да *съгрешением оставление примем в день суда и вечных благ сподобити нас о том самем Господи Бозе нашем Иисусе Христе, ему же слава съ безначалным*[44].	***Богу, да яко, егда бяше с нами, много о нас печаашеся, промышляа нам полезная, — тако и ныне подавай молитвами ти вся яже къ спасению прошениа! Благочестивым князем нашим победу на противныя даруй, архиереа же и святителя, иже*** **твое пренесение присно славящаго,** ***освяти и*** **всякых навет лукаваго избави!** ***И всех нас,*** **иже в пречистый храм твой верою приходящих и священное твое пренесение присно почитающих, всякых навет вражиих избавляй** ***молитвами си! И всех помилуй! И иже тебе ради молениа Богови и молитвы приносящих и сиа донашай къ Творцу и Богу, моли, — съгрешением оставление примем в день суда, и вечных благ сподобити нас о том самом Господи Бозе нашем Исусе Христе, ему ж съ безначалным его отцем*** **и пресвятым и благым и животворящим Духом и ныне, и присно, и в векы веком, аминь!**[45]

Как видно, наиболее яркие в идейно-художественном отношении пассажи Слова на перенесение мощей святителя Петра суть заимствования из написанного московским митрополитом Киприаном в конце XV в. панегирика «чюдотворцу Петру». Данное наблюдение позволяет иначе и, очевидно, точнее сформулировать известный историко-литературный тезис: вступительная часть киприанова сочинения, по распространении последнего, была затем не «переработана применительно к другому событию, Перенесению мощей митрополита Петра»[46], а была чуть ли не целиком использована как литературная основа для нового произведения, в которое другой писатель, Пахомий Серб, прямо ввёл примерно две трети её текста.

Означенный труд Киприана Святогорец использовал не однажды. Ещё раньше он обращался к нему как к источнику при работе над другой своей орацией — Словом похвальным преподобному Варлааму (СПВ), памятником, по отзыву Яблонского (теперь ясно,

[44] *Седова Р.А.* Святитель Петр… С. 98—99.
[45] *Яблонский В.* Пахомий Серб… Приложение. С. CIX-CXII.
[46] *Седова Р.А.* Указ. соч. С. 96, 127, 128.

ошибочному), весьма выразительным «для характеристики "слогней" славного ритора». Слово похвальное Варлааму построено почти по той же схеме, что и Слово на перенесение мощей Петра: центральная историографическая часть, тождественная по информации 2-й редакции Жития Варлаама[47], обрамляется рефлексивными введением и заключением.

СПП

Се настоит, братие, светоносное праздньство и пресветлое тръжество святителя отца нашего Петра. *Рече бо божественый пророк: "Память праведнаго с похвалами бывает". От нужду и естьство человческое, егда похваляет что иному, добрейшому прилагая хвалит, сладчайшему сладкое, и красное то краснейшим, бисер убо к самфиру прилагая, славное славнейшим, якоже цветом в пролетии бываемом, добро*е *убо к себе приносящим* и *абие облагоюховати, но аще к крину приплетутся, в лепоту благоюханнейши бывают. Колмиже памяти* святых, *егда приплетаемся, им не благовония ли исполняемся, не врагом ли нашим страшни бываем? От мирских бо вещей, яко на небеси стояти мнимся, аггелом сликоствующе, пророкъм, свеселящимся и праведным играю*щим, *въкупе небесным и земным спразднующем? Сице* и святителя *тръжество и пречестное праздньство светло усрящем духовне.* Радости бо есть день <…>[48].

Вся земля Русская тобою утвръждается, освященный събор и Христови людие, богосъбраний

СПВ

"Память праведнаго с похвалами бывает" (Притч 10: 7), *— рече божественый пророк. Отнюду же и естьство человеческое, егда похваляет что, иному добрейшему прилагая хвалит, сладчайшему* бо *сладкое и красное, то краснейшим бисер убо к сампфиру прилагая, славное славнейшим. Яко же* и *цветом,* иже *в пролетии бываемом, добро убо* часом *к себе приносящим, абие облагоуховати, но, аще к крину приплетутся, в лепоту благоуханейши бывают. Колми же памяти* преподобных, *егда приплетаемся им, не благовонна ли исполняемся, не врагом ли нашим страшни бываем, от мирских бо вещей яко на небесе стояти мнимся, аггелом съликоствующе, пророком съвеселящемся и праведным* съиграюще, *вкупе небесным и земным съпразднующим? Сице* преподобнаго *торжество и пречестное празднъство светло усрящем духовне,* не чрево питающе, но духом играюще, не вином упивающееся, но любовию горяще![49]

Но на предлежащее да възвратимся, *яко да навыкнем, откуду сей таковый великый светилник*

[47] *Яблонский В.* Пахомий Серб… С. 116.

[48] *Седова Р.А.* Святитель Петр… С. 99.

[49] Рукопись. Служба Варлааму Хутынскому. — РГБ, ф. 304. I (собр. Троице-Сергиевой лавры). №631 (1240), кон. XV в. Лл. 81 об.-82 об.

язык святый и царское священие, *яко да навыкнем, откуду таковой светилник восиа*, егда, *от Иерусалима или от Сионае? Ни, рече, но* от земля Волыньская <…> Колико кими дарми Бог угодника своего обогати! *Рци же нам,* о земле Велынскаа, *где таковое неистощимое богатство обрете! Откуду таков*ый светилник восиа и възрасте! Въистину убо процвете плод благочестия и лоза преподобия! О, *блажена еси въистинну*, земля Велынская, яко *таковое тебе* дарование *даровася*![50].

восия — єда от Иерꙋсалима или от Синая? Ни, рече! Но **Великий Новград таковаго светилника възрасти[51], лозꙋ благочестиа и плод преподобиа.** ***Рци же нам,*** **о великый Новграде,** ***где таковое неистъщимое богатство обрете, откꙋдꙋ*** **тебе** ***таковое*** **нескверное зерцало** ***даровася*** <…>[52].

<…> иже в Троице славимому Богу, тем же и блажена ста. *О*, прехвалная връсто, о добра *супруга! О, блаженное съчтание! О, святое порождение!* О, честнаго *корене святая отрасль*! *Блажени есте и преблажени сподобльшейся* быти таковому отроку родитилие <…>.

*Въспитан же, рече, в добром наказании, яко*же *лепо*, и вдан бысть на учение грамоте <…> *Что же по сих? Абие, разгоревся божественною любовию* и иде тамо к принадлежащей пустыне в един монастырь земли Велынская, и тамо п*остризается*, отлагает *вкупе и долу влекущее мудрование*. Млад сый <…>[53].

Родися святый Варлаам в предреченном Великом Новеграде, от благочьстива ***корене свята отрасль. О сꙋпрꙋго честьная, о блаженное съчетание, о святое порождение, блажени есте и преблажени, сподобившеся*** **таковаго светилника произвести!** ***Блажен еси въистинꙋ*** **и ты, Великый Новграде,** ***яко же таковое тебе дарование даровася! Въспитан же, рече, в добрем наказании, яко лепо*** **бе тем от младых ногтей въздержание начат имети** <…>[54]. ***Что же по сих? Абие разгореся любовию божественою*** **и оставляет мир, и** ***остризает*** **власы главы своея,** ***вкꙋпе и долꙋ влекꙋщая мꙋдрования.*** **Обхожашеся** <…>[55].

[50] *Седова Р.А.* Святитель Петр… С. 100.

[51] Любопытно, что Пахомий данную сравнительно-сопоставительную формулу использовал ещё в своей первой переработке Жития Сергия Радонежского: «На предлежащяя да взыдет слово, яко да навыкнем известно, откуду таковый и великый в последняя сия времена светилник въсиа. Еда от Иерусалима или от Синаа, — ни, рече, но убо Русская земля, иже многаа лета живши без просвещениа…» (Цит. по изд.: *Клосс Б.М.* Избранные труды. Т. I… С. 344).

[52] Трц-631. Лл. 86 об.-87.

[53] *Седова Р.А.* Указ. соч. С. 100.

[54] Трц-631. Лл. 89 об.-90.

Петр же блаженный печашеся о их спасении, яко отец чадолюбив. *И равноаггелнаго ради жития его, произыде слава о нем* по всей стране земля Велынская, *и вси прихождааху к нему*, и словес учения его послушаху <…>[56].

<…> до места, *и елици* прихождааху к нему, *с радостию духовне учаше временнаа преобидети, вышняа искати, и тако кыйждо, свое* приношение *получив, отхождааше с радостию въ свояси. Таковыми же учении всех к вере наставляя и духовною силою, светлейши солнца сиая, являшеся. Такова суть блаженаго сего* святителя Петра *учения, такова того богогласного языка провещания, такова изречения боголюбезныя душа, тем же от Христа въистинну* услышит: *“Благый рабе и верный,* от *мале бысть верен, надо многими тя поставлю. Вниди в радость Господа своего, вниди в небесный Мой чрътог, вниди, идеже въжеле вънити, приобщися Моея трапезы, вниди, царствуй со Мною. Твоя бо молитвы* и *услышах, твоя труды,* яже *подъят Мене ради, не призрех. Аще бо жестокому* и *непокоривому роду еврейскому обетованную землю даровах, не паче ли тебе царствовати дару? Аще ли тем манну с небесе сведох, тебе ли от трапезы Моея отрину? Аще тем от сухого камене воду источих, не паче ли тебе безсмертнаго источника*

И равноаггельнаго ради житиа его произыде слава о нем. И вси прихождааху к нему, **паче же и дивящеся изрядной светлости лица его; и раздизахуся любовию, желающе приближитися к нему, яко же елень на источникы водныя, животных словес вкусити.** ***И елици*** **схожаахуся,** ***с радостию духовне учаше временная преобидити, вышняя*** **же** ***искати. И тако койждо, свое*** **прошениие** ***получив, отхождааше с радостию въсвояси. Такыми же учении всех к вере наставляя и духовьною силою светлейши солнца сияя являшеся.*** **И** ***такова суть сего блаженнаго*** **Варлаама** ***учениа, такова того богогласнаго языка провещанния, такова изречения боголюбезныя душа. Тем же*** **и** ***от Христа въистину слышит: “Благый рабе и верный, о мале бысть верен, над многыми тя поставлю, вниди в радость Господа своего*** (Мф. 25: 21); ***вниди в небесный Мой чертог; вниди иде же въжделе,*** **въниди,** ***приопщися моея трапезы; вниди,*** **съцарствуй** ***съ Мною! Твоя бо молитвы услышах; твоя труды,*** **еже** ***подъят Мене ради, не презрих. Аще бо жестокому, непокоривому роду еврейскому обетованную землю даровах, не паче ли тебе царствовати дарую? аще тем манну с небесе сведох, тебе ли от трапезы Моея отрину? аще тем от сухаго камене воду источих, не паче ли тебе бесмертнаго источника напою?”***

Видиши ли, възлюбленне, благаго ответа Владычня? Видиши ли, каково **царствие** ***любящим Его дарова?***

[55] Трц-631. Л. 91 об.
[56] *Седова Р.А.* Святитель Петр… С. 101.
[57] Там же. С. 103.

напою?” Видиши ли, възлюбленне, благаго ответа Владычня? Видиши ли, каково царство любящим Его дарова? Видиши ли угодивших Ему възмездие? Видиши ли приобретенна умноженнаго таланта?

Что же по сих? Честнаго его ради жития и беззлобна душа, и даром пророчествия сподобися, по реченному пророком: “Излею от духа моего на всяку плоть, и пороррекут, и дам чудеса на небеси горе и знамения на земли низу, и в благодати сугуб дар подам”. Хощеши ли да ти дар пророчствия раздрешу? В нихже, и сам речещи и истинну быти, неложно мною глаголемое. Егда убо прихождааше святитель <…>[57].

Иная же многа и бесчисленаа чудеса святого Петра, аще начну подробну сказати, постигнет мя лето поведающа. Но и сия вся сказах ти прореченое слово пророчьское: “И дам, — рече, — чудеса на небеси горе, знамения на земли низу и в благодати сугуб дар подам”. Не токмо бо тогда събытие прияша, но и ныне в святых памяти сбышася и сбываются.

Но чудеса оставль, пакы к похвале устремимся, якоже нецин от хитрых норец в море от кораблеи к себе вметают, ищуще бисер изяти. Колмиже паче бисера светлое тръжество преблаженаго святителя Петра день! Чудная в том православных праздньство и светлая святителя

Видиши ли угодивших Ему възмездие? Видиши ли приобретение умноженнаго таланта?

Что же по сих? Чистаго ради его жития и безлобия душа и даром пророчествиа сподобися, по реченному пророком: “Излию от духа моего на всяку плоть, и прорекут, и дам чюдеса на небесе горе и на земли знамения низу, и в благодати сугуб дар подам!” (Деян. 2: 17—19) Пречистный же и божественный Варлаам, презрев маловременная и мимотекущаа житиа сего, обоих сподобися. Глаголю же, с небесе чюдеса и знаменна на земли низу.

Хощеши ли, да ти обоя раздрешу, в них же и сам речеши истину быти неложно мною глаголемое? Многащи бо, рече, не токмо в животе <…>[58].

Инаа же многа и бесчисленая чюдеса святого Варлаама, аще начну подробну сказати, постигнет мя лето поведующа. Нь сиа сказах ти предреченное слово пророческое “и дам, рече, чюдеса на небесе горе и знаменна на земли низу (Деян. 2: 19), и в благодати сугуб дар подам”. Не токмо бо тогда събытие приимемше, нъ и ныне в преподобныхъ памяти сбышася и сбываются.

Нь чюдеса оставльше, и пакы к похвале устремимся, яко нецин от хытрых норече в море от кораблей себе вметают, ищуще бисер изяти. Колми же вместо бисера светлое тръжество преподобнаго Варлаама днесь! Чюдная в том православныих праздньства и светлаа преподобнаго память, исполнь радости благочестивых, веселиа, всякого очищают древняго помраченна, и верою светлою

[58] Трц-631. Лл. 94—97.

память исплънь радости благочестивых и *веселия, всяк, кого очищают древняго помрачения, и верою светлою озаряя* день, *и любовию духовною подвизая на вечное течение* о *твердаго адаманта, духовным пивом напоившаго, жаждущаа душа добродетели, и яко крин въ удоли*и *процвете, и Святей Троици предстоа, просвещает светло. Темже вся вселенная, светозарными лучами озарившися, в светлую память радостно ликующи, тръжествуют*. Петр *бо, придивен* сый, *на земли сияе*т, *яко солнце, изрядными чудесы и знаменми просвещая* архиереи *множьства. О, трисолничныя Троица угодниче! О, мощи, недужным исцеление* дающи! Кто бо, коли полезных просив <…>[59].

Мы, иже с ними, сицевая хваления принесем, и, честную его главу венчающе, глаголем: радуйся, светозарное солнце, пресвященный архиерею, отче наш Петре, *прогоняя мрак греховный от чтущих* тя любовию! Радуйся, просвещение Рускыя земля! Радуйся, умноживый стадо словесных овец! Радуйся, откровения Божия приятелище! *Радуйся, заступниче печальным, прибегающим к раце мощей твоих! Радуйся, незаходимая заря, благочестием всех просвещая! Радуйся, яко потокы исцелением изливаеши недугы различными одръжимы*я! *Радуйся, чудесы* и *знамении удививый весь мир и*

озаряя днесь, *и любовию подвизая на вечное течение твердаго адаманта, духовным пивом напоивьшаго жаждющая душа добродетели, и яко крин въ удоле процвете, и святей Троици предстоя просвещает светло! Тем же и вся вселенная, светозарными лучами озарившися, в пресветлую память радостно ликующи, тръжествует,* Варлаам *бо предивен* си *на земли сия*я *яко солнце, изрядными чюдесы и знаменми просвещая* иноков *множества!*

О трисолнечное Троици угодниче; о мощи, недужным исцеление дарующи; о неистощимый источниче чюдес; о небесныя доброты подобие! Что бо рече пророк “Похваляему праведнику възвеселяся людие” (Притч 29: 2) Ныне же не токмо людие, но небо и землю исполнь радости вижду, настоящаго ради праздника памяти Варлаама. Днесь, небесным силам хвалящим достойно, преподобныи ликоствующи и праведнии духом играюще, *мы же с ними сицевая хваленна принесем и, честьную главу его венчающе, глаголем:*

Радуйся, светозарное солнце, преподобне отче нашь Варлааме, *прогоняя мрак греховный от чтущих* ти *любовию* теплою! *Радуйся, заступниче печалнымъ, прибегающим к раце мощей твоих! Радуйся, незаходимая заре, благочестием всех просвещая! Радуйся, яко потокы исцелением изливаеши недуги различными одержимы*м! *Радуйся,* чюдесный *знаменми, удививый весь мир и тму отгоняя греховную! Радуйся, медоточный кладязю, на нь же Христос*

[59] *Седова Р.А.* Святитель Петр… С. 105.
[60] *Седова Р.А.* Там. же. С. 106.
[61] Трц-631. Лл. 100 об.-105.

тму отганяа греховную! Радуйся, медоточный кладязю, на нь же Христос, пришед, възвесели тобою и прослави всю страну Рускую! *Радуйся, светомъ богоразумия украси церковь свою! Радуйся, проповедниче истинне и доброте наставниче! Радуйся, благоуханный крине, благоуханною любовию всех великый къ Христу! Радуйся, яко добротою изрядною украшен, зраком же сиая аггеловидным подобием! Радуйся, твердое основание* славному граду Москве, *егоже и съхраняй предстателством си от враг*ов ненавистна, *яко пастырь истинный полагая душу свою за стадо христоименитое! Радуйся мудростию кипя,* и *яко животное сокровище, и кроме си, всякыя нечистоты и плотьскаго хотения!* Но отче <…>[60].

пришед възвесели тобою **великый Новград! Радꙋйся, Варлааме, похвало иноческая и светозарная лꙋча, помрачая безбожие!** ***Радꙋйся, светом богоразꙋмия, ꙋкрасив церковь свою!*** **Радꙋйся, бесом победниче и аггелом съпричастниче!** ***Радꙋйся, проповедниче истинне и доброте наставниче! Радꙋйся, благоꙋханный крине, благоꙋханною любовию всех влекый къ Христꙋ! Радꙋйся, яко добротою изьрядною ꙋкрашен, зраком же сияя аггеловидным подобием! Радꙋйся, твердое основание*** **отечствꙋ своемꙋ,** ***его же и съхраняй предстательством си от враг*** **ненаветна,** ***яко пастырь истинный, полагая дꙋшꙋ свою за стадо христоименито! Радꙋйся, мꙋдростию кипя, яко животное скровище и кроме си всякоя нечистоты и плотскаго хотенна!*** **Радꙋйся, яко в вышних ꙋм** <…>[61].

Таким образом, довольно значительная часть Слова похвального Варлааму — чуть ли не все рефлексивные пассажи произведения — является буквально заимствованной из Слова похвального святителю Петру митрополита Киприана.

Определив состав заимствований, необходимо вместе с тем отметить, что в Похвале Варлааму Пахомий Серб проявил себя как ритор более самостоятельно. Некоторые рефлексивные пассажи в этом произведении представляются содержательно оригинальными, хотя и вполне типичными в плане литературной формы. Когда-то ещё Н. С. Тихонравов отметил текстуальную близость Похвалы Варлааму с Житием преподобного Сергия Радонежского. Он, правда, сделал это в самых общих выражениях[62], к тому же ошибочно считая пахомиевские редакции Жития Сергия (например, по спискам Троице-Сергиевой лавры №746 и Софийской библиотеки №1358) епифаниевскими[63]. Заблуждение академика в наше время исправил Б. М. Клосс[64].

[62] *Тихонравов Н.* [*С.*] Древние жития преподобного Сергия Радонежского. М., 1892. С. 179 (Отдел второй).
[63] Там же. С. 3—69 и 70—144 (Отдел первый).
[64] *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. I… С. 343—375.

Он же, кроме того, установил, что список Жития по рукописи Трц-746 содержит самый первый вариант переделки Логофетом епифаниевского текста и создан был троицким писцом Ионой около 1438 г. как непосредственная копия пахомиевского оригинала[65]. И действительно, в этом варианте обнаруживается (наряду с содержащейся в выше приведенном заимствованном отрывке формулой соотнесения Новгорода или Русской земли с Иерусалимом и Синаем) ещё один общий для означенных произведений фрагмент:

Перв. пахом. Ред. ЖСР	СПВ
Приидете, честное и святое постник съсловие, *приидете, отцы и братия, приидете празднолюбци, приидете овчята духовная, приидете стадо христоименитое, всяка бремена мирьскых вещей отвргше и чисти* чистому *да явимся* <…>[66].	Сице и днесь светло празднующее *придете*, возлюбленнии; *придете, отцы и братия; придете, овчата духовная, приидете, праздно*любных събори; *придете, стадо христоименитое! Всяка бремена мирьскых вещий отвергше и чисти* Нескверному *да явимся!* <…>[67].

Очевидно, что Слово похвальное Варлааму было написано Логофетом в Новгороде до того, как он перебрался в Троицкий Сергиев монастырь и приступил к редактированию биографии Радонежского чудотворца. То есть приведённый здесь пассаж из Похвалы первичен по отношению к дублю из Жития. Тем не менее, данный пример повторения самого себя также указывает на творческую ограниченность Пахомия. Да и содержательно он представляет собой комбинацию по образцу известных библейско-литургических и литературных прототипов: «Приидите, благословеннии Отца моего, наследуйте уготованное вам царствие от сложения мира!»[68]; «Придете, благое стадо, добляаго пастуха благословесная овчата, иже мене ради алкавше и трудившеся, приимете уготованное вам царствие от сложения миру»[69]; «Приидите, празднолюбных соборы, приидите и лик составим, приидите, венчаим песньми Церковь, упокоением Ковчега Божия…»[70];

[65] *Клосс Б. М.* Избранные труды. Т. I… С. 161—162.
[66] Там же. С. 343.
[67] Трц-631. Лл.83—83 об.
[68] Мф. 25: 34.
[69] Житие Феодосия Печерского // БЛДР. Т. I: XI—XII века. СПб., 1997. С. 356.
[70] Стихира на «Слава» преп. Феофана Начертанного из Службы на Успение Пресв. Богородицы // Минея: Август.ч. 1. М., 2002. С. 38.

«*Приидете*, любимии вернии, *стадо* Христово, да обычное вам сотворю поучение…»[71].

Особый интерес в Похвале Варлааму вызывает пассаж в виде обличительно-полемического обращения к некоему «иудею» в защиту христианской традиции почитания святых и их мощей:

> «**Такова бо есть трапеза** [«духовная», празднование памяти Варлаама — *В. К.*], — **исполнь духовных брашен, а не яко же трапеза чревообьястных, но слово духовно, благоухания исполнено. Преподобнаго бо память вспоминая, яко же некую благовонную пищу въ устех имея, и тем благовоние некое испущает, и не токмо себе утешая, но иных окрест его благовониа насыщая. Не бо, рече, иудейскы празднуем, телец слиявше, но целебныя и пречестныя мощи зряще, покланяемся!**
>
> **Рци ми убо, о иудею, что негодуеши, что печалуеши, что распыхаешися, видев нас, покланяемом мощем святого, благочестно угодивших иже от вас распятому Христу! Исцелением бо знамениа видевше, покланяемся, не глаголюще мощи святых Бога быти, но яко угодивше ему. Тем же хвалу въздаем прославльшему их Богу. Ты же кое знамение видев, рци ми, телца, его же сам слия, поклонися, рек: "Се бози твои, израилю, изведшеи тя из земля египетскыа"** (Исх. 32: 4)**? Рци ми убо, о ненаказанне, кто убо от обоих извед тя из дому работы — Бог ли или телец, его же сам слиа? Убо не стыдиши ли ся пророка, обличающая тя, глаголя: "Забыша Бога, спасающаго их"** (Пс. 105: 21) **и пакы: "Измениша славу его въ образ телца, ядущаго траву"** (Пс. 105: 20)**? Еще ли хощеши обличения? Почто убо Хамосу в Палестине поклонився пожерл еси? Всяк бо твой праздник, о иудею, исполнь крове явися: неправедно постився, Науфеа убил еси; торжествовав, мудраго Иеремеа в ров вверже. О безаконнаго торжества твоего, в нем же убийство сътвори! Аще бо в сицевых, о иудею, торжествовати обыче, воистинну плакати тебе лучшее бе, нежели сице торжествовати!**
>
> **Но убо мы, възлюбленнии, богоборных сборище оставльше, сии бо чада — безаконнаго греха правнуци, сии да празднуют нечьстиве, понеже мудрствуют непреподобне о сих»**[72].

Несомненно, означенная отповедь противникам почитания святых останков подвижников Церкви продолжает традицию длившегося от самого начала христианства спора последователей Спасителя с приверженцами ветхозаветной религии не только о вере, но и об обрядах и обычаях[73] (*«Разговор с Трифоном иудеем»*

[71] Поучение Иоанна Златоуста // Рукопись. — РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, №142. (1651.) Иоанна Златоустаго и других поучения. XVI в. Л. 51 об.

[72] Трц-631. Л. 84—86 об.

[73] *Максимов Ю.* Краткий обзор отношений Православия и иудаизма. Часть 1 // Православие. Ru / Интернет—журнал. 2008. URL: http://www. pravoslavie. ru/jurnal/28768.htm.

святого Иустина Философа[74], *«Против иудеев»* Тертуллиана[75], *«Трактат против иудеев»* святителя Ипполита Римского[76], *«Три книги свидетельств против иудеев»* священномученика Киприана Карфагенского[77], цикл речей *«Против иудеев»* святителя Иоанна Златоуста[78], *«Рассуждение против иудеев»* блаженного Августина Иппонского[79], *«Апология против иудеев»* Леонтия Неапольского[80], *«Диспут против иудеев»* преподобного Анастасия Синаита[81], *«Диалог с иудеем»* Иоанна Кантакузина[82], древнерусская компиляция неизвестного автора *«Палея Толковая»*[83]). Однако под пером Логофета спор этот, что легко заметить, отразился в самых общих чертах, без должной основательности и глубины богословской аргументации. Кроме того, приведенный фрагмент содержательно, но опять-таки лишь по общему смыслу, перекликается с определениями VII Вселенского собора по вопросу

---

[74] *Иустин, философ и мученик*, св. Творения. М.: Паломник; Благовест, 1995. С. 105—125.

[75] Творения Тертуллиана, христианского писателя в конце второго и в начале третьего века / Перев. Е. Карнеева. В 4-х частях. Ч. 3. СПб., 1850. С. 171—224.

[76] *Ипполит Римский.* Свидетельство против иудеев. / Перев. А.П. Большакова. // Древний Восток и античный мир: труды кафедры истории древнего мира МГУ. М., 2000. Вып. 3.

[77] *Киприан Карфагенский.* Творения. М.: Паломник, 1999. С. 89—190.

[78] Творения святого отца нашего Иоанна Златоуста, архиепископа Константинопольского, в русском переводе. Т. 1. С. 645—759.

[79] Не переведен на русский язык. Издание: *Migne JP.* Patrologia Latina. Vol. 42. Col. 51—64.

[80] *Леонтий Неапольский.* Апология христиан против иудеев и о святых иконах // Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Императорской Казанской Духовной Академии. Т. 7. Казань, 1909. С.130—135.

[81] Не переведен на русский язык. Издание: *Migne JP.* Patrologia Graeca. Vol. 89. Col. 1204—1281.

[82] *Прохоров Г.М.* Иоанн Кантакузин. Диалог с иудеем. Славянский XIV в. и современный переводы. Слово первое // ТОДРЛ. Т. 41. Л.: Наука, 1988. С. 331—346; Слово второе // ТОДРЛ. Т. 42. Л., 1989. С. 200—227; Слово третье // ТОДРЛ. Т. 43. Л., 1990. С. 305—323; Слово четвертое // ТОДРЛ. Т. 44. Л., 1990. С. 226—245; Слово пятое // ТОДРЛ. Т. 45. Л., 1992. С. 390—398; Слово шестое // ТОДРЛ. Т. 46. СПб.: Дмитрий Буланин, 1993. С. 270—286; Слово седьмое // ТОДРЛ. Т. 47. СПб., 1993. С. 164—199; Слово восьмое // ТОДРЛ. Т. 48. СПб., 1993. С. 151—186; Слово девятое // ТОДРЛ. Т. 49. СПб, 1996. С. 339—355.

[83] Палея толковая. М.: Согласие, 2002 (О произведении см.: *Жданов И.Н.* Палея // Сочинения. Спб., 1904. Т. 1. С. 445—470; *Творогов О.В.* Палея толковая // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I (XI—XIV в.). Л., 1987. С. 285—288; *Мильков В.В., Полянский С.М.* Палея толковая: редакции, состав, религиозно-философское и энциклопедическое значение памятника в свете истории его изучения // Палея толковая. М.: Согласие, 2002. С. 604—631).

о почитании икон и святых, в частности их мощей[84], и, соответственно, с обычными доводами христиан в пользу почтительного отношения к прославленным подвижникам во Христе, священным реликвиям и священным предметам[85]. Все это заставляет исследователей думать о возможной адресации фрагмента к новгородским вольнодумцам — сторонникам ереси стригольников или же ереси жидовствующих[86], одинаково отвергавшим институт Церкви и, соответственно, обрядово-обиходные особенности Православия. Впрочем, последнее предположение связано с проблемой датировки текста Похвалы в целом и требует отдельного разговора, но при этом вернее было бы все-таки полагать, что данное обличение создано было не ради полемики с еретиками, а ради ограждения верных Церкви чад от произвола мысли и неблагочинных поступков.

Помимо инвективы на иудея, средняя часть панегирика Варлааму содержит ещё три рефлексивных и риторически организованных фрагмента.

1) Авторское обращение к Новгороду и ответная речь последнего:

> «**Рци же нам, великый Новграде: Где таковое неистщимое богатство обрете; откуду тебе таковое нескверное зерцало даровася; кто тебе честный камень, паче же неизреченное богатство принося; откуду ли таковой благодати сподобися? Рци нам, възлюбленне, и не утаи въпрошаем от нас! Аще бо ты хощеши лежащую в тебе царскую утварь утаити? Но не мощно есть граду покрытися**

[84] «Итак, мы определяем, чтобы осмеливающиеся… отвергать что—либо из того, что посвящено Церкви, будет ли то евангелие, или изображение креста, или иконная живопись, или святые останки мученика… чтобы таковые, если это будут епископы или клирики, были низлагаемы, если же будут иноки или миряне, были бы отлучаемы» // Деяния Вселенских Соборов. Том седьмой. Изд. 3-е. Казань, 1909. С. 285 (см. также С. 170—173).

[85] Примером могут служить слова Иеронима Блаженного из послания пресвитеру Руперию: «Не говорю: “Мы боготворим останки мучеников”, да не послужим твари более чем Творцу». — Цит. по: *Рубский В., свящ.* Почитание мощей угодников Божиих // «Православная беседа». URL: http://www.pravbeseda.ru/library/index.php?page=book&id=659#7#7. Ср. с рассуждением Иоанна Дамаскина: «Должно почитать святых, как друзей Христовых, как чад и наследников Божиих… Я называю их богами, царями и господами не по естеству, но потому, что они царствовали и господствовали над страстями и сохранили неповрежденным подобие образа Божия…». — *Св. Иоанн Дамаскин.* Точное изложение православной веры. М., 1972. С. 140—141 (Кн. 4. Гл. 15: О почитании святых и их мощей).

[86] *Прохоров Г.М.* Пахомий Серб // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 2 (втор. полов. XIV—XVI в.). Ч. 2: Л—Я. Л., 1989. С. 171.

верху горы стоя (Мф. 5: 14), понеже и сама чюдеса вопиют и знамениа сведительствуют исцелением. "Аз убо, рече, Вышняго разумев, иже от Отца рождешагося прежде век и напоследок от Девы восиявша и о наших гресех распеншася плотию, в гробе тридневновавша и мертвыя въздвигша, пакы же на небеса съ славою възнесшагося; яко же выше рехом, разумев веровах, благодати сподобився, тму оттряс, благочестие въсприях, неверие отверг, веру процветох и оттуду богатство почерпох, и неистщимый источник исцелением, и богатство некрадомо не скрых, но ясне изъявих и на светилник вашей любви возложих, — всечестное и пресвятое торжество Варлаама днесь, пустынное въспитание, благочестиа наставника, иже равноаггельным своим житием землю же и самый въздух радости исполнившаго, иже от Христа вверенное ему христоименитое стадо на пажити живоносныя наставившаго"»[87].

2) Размышление о раннем аскетизме прославляемого Пахомием подвижника:

«Въспитан же, рече, в добрем наказании, яко же лепо бе, тем от младых ногтей въздержание начат имети. Видевше же, рече, родителие его и чюждаахуся о нем, и увещеваху его любезными словесы, яко же есть обычай родителем, глаголюще: "Не мози, чадо, нас таковым въздержанием опечалити, плоть свою изнуряти, паче же юну ти сущу, да не како в болезнь впадеши и нам опечалиши наслажение твоего зрения". О, болезни, паче же въздержание, вечный живот ходатайствующи и от смерти к животу прев(о)д(я)! О, болезни, к небесному царствию наставляющи, рече бо, да некогда в болезнь впадеши! Что же отвеща чюдный он, иже Духа святаго исполненный отрок? "Аще бо, рече по апостолу, брашно и питие не представит нас пред Богом (Деян. 8: 8), что ино, токмо въздержание?" Видиши ли, възлюбленне, его же мняху научити, то и тем благоразумный учитель бывает? Видиши ли чюднаго ответа? Въистинну, възлюблении, дивлюся благоразумному сему отроку! Вижду бо его юностию обложена, многолетных же превшедша разумом, но, яко же мню, Дух Святый действоваше в нем по реченному "Господь умудряет младенца" (ср. Пс. 145, 8)»[88].

[87] Трц-631. Лл. 87—89.
[88] Там же. Лл. 89 об.-91 об.

3) Рассказ о том, как преподобный Варлаам пришёл к решению строить Преображенскую церковь:

> «**Что же Господь к нему? “Дрьзай, рече, угодниче мой, дрьзай и не пренемогай! Аз есмь с тобою; аз есмь събезначалное слово Отцу; аз есмь несъзданнаго Начала ветвь; аз есмь мирьскаго приношениа агнец; аз есмь православныя веры скровище; аз есмь преподобным мздовъздатель, иде же бо свет приходит, отбегает тма; начало бо исцелениа, даров и благодати дрьзновение аз есмь”. — “О, сладкаго обещаниа твоего, Христе мой; о, неиздреченныя любви твоеа, сладкый Исусе, рече бо: ‘Аз есмь с тобою, не бойся!’** (Деян. 18: 9—10) **Аще ты съ мною еси, что сътворят мне борящеися съ мною?” По сих же, рече, видев лучу божественную, сияюща на месте единем, и ту церковь постави въ имя Преображениа Господа Бога и Спаса нашего Исуса Христа, иде же церковь тая и доныне стоит благодатию Христовою**»[89].

Похоже, что приведённые три текста, подобно антииудейской эскападе, суть плоды собственного вдохновения писателя. Формально, в плане риторической структуры, они вполне тождественны выявленным в похвале Варлааму заимствованиям и вполне оправдывают сложившееся мнение о литературном даровании Пахомия Логофета. Интереснее они содержательно. В особенности первый и третий, ибо воспроизводят акты мистериального общения, соответственно, оратора с Новгородом и Господа Бога с героем панегирика. При этом оба фрагмента перекликаются с предшествующим авторским текстом против иудея: первый фрагмент упоминанием о преодолении неверия, — видимо, всё же стригольничества («**Аз** (Новгород. — *В. К.*)… **неверие отверг**…») и заодно исповеданием веры во Христа, а третий — своим также христологическим да ещё и веровоззренческим смыслом. Должно при этом отметить, что подобного рода и, главное, содержания речи от лица какого-либо города или же некоей духовной сущности в оригинальной древнерусской литературе крайне редки. Во всяком случае, абсолютных аналогий в дологофетовской словесности мне не удалось найти.

Разумеется, вся вообще средневековая книжность фиксирует многочисленные факты соучастия представителей Божественного мира в жизни обычных людей. Но, как правило, героями описываемых событий, наряду со смертными, являются Пречистая Бо-

[89] Трц-631. Лл. 93—94.

городица, ангелы и архангелы, чтимые Церковью ветхозаветные праведники и святые угодники, и чаще всего при этом их речи содержат обетование или волеизъявление Божие. Сам же Бог если и выступает по ходу развития сюжета как персонаж, то выступает опосредованно, непрямо и нелично.

Вот несколько примеров из ранней древнерусской литературы.

Изъявление Богоматери некоему пономарю об Алексии человеке Божием:

«Сътворшу же отрочате 17 лет в *папрьт*е Святыа Богородица и угоди Господеви своему: явися во сне понамареве святая Богородица, глаголющи: *“Введи человека Божиа в церковь мою,* яко достоин есть царства небеснаго, яко миро бо добровоня молитва его есть и якоже венец на главе цесареви, тако почивает Дух Святый на нем. И яко же солнце сияет въ всь мир, тако просияет житие его пред ангелы Божии”. *Пономарь* же ища того человека, и не обрете, и обратися моляся Богородицы, да явит ему человека того. Глаголя же пакы к нему Богородица второе: “Убогый седя пред двьрьми цьрьковными, тъ есть человекъ Божий”. Изиде же пакы в папьртъ и обрете и, имы и за руку, введе и в цьрковь, и оттоле служаше ему вельми»[90].

Речь от образа Спаса на Распятии к Шимону:

«Егда же изгна мя Якун, стрый мой, от области моеа, аз же взях пояс со Иисуса и венец с главы его; и, обратився ко мне, рече: “Никакоже, человече, сего возложи на главу свою, неси же на уготованое место, идеже зижется церкви Матере моеа от преподобнаго, сему в руце вдаждь, да обесится над жрьтвеником моим”. Аз же от страха падохся, оцепнев, лежах, акы мертв, въстах, скоро внидох в корабль»[91].

Плач Пресвятой Богоматери о распятом Спасителе:

«Тварь съболезнует ми, Сыну, твоего зрящи бес правды умьрщвения. Увы мне, чадо мое, свете и творче тварем! Что Ти ныня въсплачю? Заушения ли, ци ли за ланиту ударения и по плещема биения, уз же, и тьмнице, и заплевания святаго Ти лица, яже от безаконьник за благая прият? Увы мне, сыне! Не повиньн ты поруган бысть и на кресте смерти вкуси. Како тя трнием венчаша, и зълчи с оцтом напоиша, и еще и пречистая ти ребра копием прободоша! Ужаснуся небо и земля трепещет, июдейска не търпяше дерзновения; солнце помьрче и камение

[90] Житие Алексия человека Божия. // БЛДР. Т. 2: XI—XII века. СПб.: «Наука», 2000. С. 246.

[91] Киево-Печерский патерик // Древнерусские патерики / Изд. подгот. Л.А. Ольшанская и С.Н. Травников. М.: «Наука», 1999. С. 8.

распадеся, жидовьское окаменение являюще. Вижю тя, милое мое чадо, на кресте: нага висяща, бездушна, безречна…»[92].

Рассказ Добрыни Ядрейковича о явлении некоему Афиногену ангела Господня:

«От мироносиц же близ во святей Софии есть гроб мал детища святаго Анфиногена: понеже посла Бог по душу Ангела, служащу святому Анфиногену со детищем во церкви. И пришед Ангел Господень во церковь, ста и глаголя Анфиногену: “Се мя Бог послал по душу отрочища сего, да ю восприиму”. И глагола святый Анфиноген Ангелу: “Пожди, дондеже скончаю со детищем святую службу сию Богу твоему и моему, творцу небеси и земли, пославшему Сын свой к нам недостойным и многогрешным на очищение грехов и на спасение душ наших и на пождание обращающимся от грехов и кающимся ко Господеви”. И той глагол смиреный слыша Ангел Господень от Анфиногена, восприим послушание, и ста службе его ждый, дондеже скончает жертву. И совершив Анфиноген службу со детищем, и ем за руку детища, и поклонився Ангелу Господню и дав его; Ангел же Господень, приим душу детища, и иде к Богу радуяся и веселяся, и славу возда Богу о спасении души отрочати»[93].

Встречаются в памятниках древнерусской литературы и речи, произнесённые от лица географического или населённого пункта. Правда, такие случаи ещё более уникальны. Из ранних нашёлся только один, зато весьма пространный и содержательно оригинальный пример.

Плач Пермской Церкви:

«Плачется церкви Пермьская по епископе своем, глаголющи: “Увы мне, увы мне! О, чада церковная, почто таисте мене, еже не утаится? Почто скрываете мене, еже не укрыется? Где жених мой водваряется? Аще ли глаголете его преставльшася и аще паки, якоже ресте, московскаа церкви приат и в хранилища своа, почто несте ревнители сыном Израилевым, иже, вземше кости Иосифа Прекраснаго от земля Египетскиа, и принесоша в Землю обетованную…” <…> и “душю свою полагая” за ню. О, епископе, о, священная главо! Помолися за мя, за свою си церковь, к Богу сею молитвою, сице глаголя…»[94].

---

[92] *Кирилл Туровский.* «Слово о сънятии тела Христова с креста и о мироносицах, от сказания евангельскааго, и похвала Иосифу ве неделю третьюю по Пасце» // БЛДР. Т. 4: XII век. СПб.: «Наука», 1997. С. 160.

[93] *Антоний Новгородский.* «Сказание мест святых во Цареграде» // Путешествие новгородского архиепископа Антония в Царьград в конце 12-го столетия / С предисл. и примеч. П. Савваитова. СПб., 1872. Стб. 65—66.

[94] Житие Стефана Пермского // Святитель Стефан Пермский. К 600-летию со дня преставления / Ред. изд. Г.М. Прохоров. СПб.: «Глаголъ», 1995. С. 222—236.

Таким образом, Пахомий Серб в самостоятельно написанных разделах Похвалы преподобному Варлааму вполне развивает риторико-этикетные элементы похвального трафарета и драматизированную форму воспоминания и хвалебствия. Важно при этом отметить отличительное сравнительно с приведенными примерами свойство созданных Афонцем мистериальных речей от лица Новгорода и Бога, а именно их катехизическое, вероисповедное содержание. Таковое, видимо, как и монолог к иудею, так же указывает на то, что рассматриваемая гомилия создавалась ввиду миссионерского, учительного преодоления религиозного скепсиса и антихристианской, антицерковной умонастроенности, распространенных, надо думать, в некоторой части новгородского общества[95].

Среди всех ораций афонского грамотника более независимыми в рефлексивном отношении представляются Слово похвальное иконе Знамения (ПЗ) и Слово похвальное Покрову Пресвятой Богородицы (ПП), хотя бесспорна фактографическая и отчасти текстуальная связь новеллических фрагментов этих произведений с нарративными источниками, — соответственно, «Воспоминанием знамения, бывшаго иконою пречистые владычицы нашеи Богородицы в Великом Новгороде» (это осуществлённая Пахомием же переработка[96] более раннего текста — «Слова о знамении святыя Богородица»[97]) и Житием Андрея Юродивого[98] (которое было известно на Руси по большому числу списков[99], но прежде всего по проложному сказа-

[95] *Кириллин В.М.* О ереси «жидовствующих», о преподобном Иосифе Волоцком, и о его «Просветителе» // Очерки о литературе Древней Руси: Материалы для истории русской патрологии и агиографии. Сергиев Посад, 2012. С. 158.

[96] Произведение не издано. Согласно Л.А. Дмитриеву, его самый ранний список содержится в рукописи 1494 г. «Минея новым чудотворцам» (РНБ, Соловецкое собр., №518/537. Лл. 187—191. Мне «Воспоминание» знакомо по рукописи «Минея служебная» рубежа XVI—XVII вв. — РГБ, собр. Троице-Сергиевой лавры, №501 (505). Лл. 396 об.-401 об.

[97] *Дмитриев Л.А.* Житийные повести… С. 126—128.

[98] «Житие иже во святых отца нашего Андрея уродиваго Христа ради, иже в Цариграде» // ВМЧ. Октябрь: дни 1—3. Стб. 80—237; Житие Андрея Юродивого // БЛДР. Т. 2: XI—XII века. СПб.: «Наука», 2000. С. 330—359.

[99] *Творогов О.В.* Житие Андрея Юродивого // СККДР. Вып. I: (XI — первая половина XIV в.). Л.: «Наука», 1987. С. 131—132; *Молдован А.М.* Житие Андрея Юродивого в славянской письменности. М., 2000.

нию[100]). Оба текста построены по обычной схеме: за риторическим введением следует описание припоминаемого события и далее отвлечённые суждения об историко-богословском смысле события заключаются традиционными хайретическими вариациями воззваний к пресвятой Богородице и молитвой к Ней. Что касается рефлексии, то, погружаясь в таковую, писатель следует устоявшемуся риторическому алгоритму и как оратор вторичен и мало изобретателен. Разве что должно отметить большую степень книжности, проявленную им в Похвале Знамению. По крайней мере, реализуя известную форму и следуя конкретному образцу, он стремился обогатить свой текст ассоциативно, посредством развития библейского фона. Вот один пример в сравнении с аналогичным по форме и содержанию чтением из «Похвалы обновлению храма великомученика Георгия» Аркадия Кипрского (ПОХвГ), а также с чтением из Похвалы Покрову:

ПОХвГ	ПЗ	ПП
Тем же *радуются* аггели и небеса веселятся; концы ликоствуют пришедше небеса с земными. Всех смешение бывает, вся веселию приобщаются, вся песнопению срадуются, вся славословие приносят. И *ов* убо *взывает: “Да веселятся небеснаа и радуются земная, и конци да ликоствоуют!”* Ин же поет: “Дивен Бог въ святых своих”. Ин въпиет: “Бог прославляем в свете	**Днесь убо *срадуются* вся и славу ея приносить. *Ов убо христолюбивым людем* взываа глаголя: “*Съставите праздник, осеняющи до рог олтаревных*”** (Пс. 117: 27). **Ин же: “Се день, иже сътвори Господь, възрадуемся и възвеселимся въ нь”** (Пс. 117: 24). **Другый же *слышит, глаголя:* “*В гласе радованиа и исповеданиа* шюма празднующаго”** (Пс. 41: 5). ***Ов возывает:* “*Да радуются небеса, и веселится***	**Священници и царие и вся племена человечьская, богатии и нищии и вси людие, похвалу праздничную да воспоим и да прославим яко Матерь Божию и нашу помощницу! Кождо благодарная да приносит: ово смерение со благоговением, и ин пост и молитву да дарствует Владычици, и другый да прости-**

[100] «О видении святаго Андрея и Епифаниа, како видеста на въздусе святую Богородицю // ВМЧ. Октябрь: дни 1—3. Стб. 4—5; «Слово на праздник Покрова Пресвятой Богородицы» // *Лосева О.В.* Жития русских святых в составе древнерусских Прологов XII — первой трети XV веков. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. С. 312—314; «1 октября. В той же день празднуем Покров святей Богородици. О видении святаго Андреа и Епифаниа, как видеста на воздусе святую Богородицю» // БЛДР. Т. 12: XVI век. С. 52—53.

святых”. И ов убо “Память праведных с похвалами” приглашает. И другий: “Славяшая мя прославлю, глаголет Господь”. И *ин поет, глаголя: Дому твоему подобает святыни, Господи, и в долготу дний*. И *ов убо христолюбивым людем* повелевает*: Съставите праздник в осеняющих до рог олтаревных*. Ов же песнь *слышит, глаголя: В гласе радованиа и исповеданиа* и гласе празднующих пою славе твоей[101].	***земля и конци да ликоствуют***” (1 Пар 16: 31). ***Ин же поет, глаголя:*** “***Дому твоему подобает святыня, Господи, в долготу дни***” (Пс. 92: 6). **Другый же: “Радуйтеся Богу помощнику нашему**” (Пс. 80: 2). **Ин же: “Хвалите Господа, вси языци, и похвалите его, вси людие**” (Пс. 116: 1). **Ов же: “Приидете, възрадуемся Господеви**” (Пс. 94: 1) **и: “Въскликнем Богу гласом радованиа**” (Пс. 46: 2). **И тако сим различными гласы к тръжеству призывают**[102].	**рает рукы к раздаянию нищим, и ово гневное брату да отпустит. И, тако творяще, Богородицю възвеличим**[103].

Как видно, в Похвале Знамению Святогорец, использовав известную форму описания (посредством синтаксической тавтологии) народной радости по случаю праздника, дополнил состав подобающих библейских цитат собственным подбором заимствований из Псалтири. В этом именно и проявилась его авторская свобода. Напротив, в Похвале Покрову ритор явил свою независимость, реализовав ту же фигуру синтаксического повтора упрощённо, — ограничившись лишь своими, без апелляции к Священному Писанию, словами.

Будучи относительно самостоятельными, рефлексивные пассажи обоих панегириков Логофета вполне, вновь отмечу, зависимы от литературной традиции. Таков, например, анафорически организованный пассаж во вступлении к Похвале Знамению в сравнении с содержащимися в «Великих минеях четьих» «Словами» на Рождество Пресвятой Богородицы анонимного автора (СРБА) и святителя Иоанна Златоуста (СРБИЗ):

---

[101] *Яблонский В.* Пахомий Серб… С. 281.

[102] Там же. Приложение. С. XCIII.

[103] БЛДР. Т. 12: XVI век. С. 56.

СРБА	СРБИЗ	ПЗ
…Приспе время, братие, спасению нашему: се бо въсиа нам, въ тме греховней седящим, селение мысленаго солнца Христа. Днесь, братие, всему миру радость възсиа. Днесь Адаму прадеду внука и госпожа родившися, узы адовы ослабляет. Днесь клятве Евжине потребление родися и миру всему обновление. Днесь ветхая лесть разорися, и новым людем новое въсиа благовещение. Женьским преступлением испали бехом ис породы…[104]	…Буди обще едино днесь небесных и земных празднование; и да ликует елико в мире и выше мира тварь. Днесь бо всех Творцю зданное зиждется жилище, и тварь сотворившему свято въдворение новолепне готовится; днесь преже опустевшиа вещь начало вземлеть обожение, и на славу персть вышную высоче взыти ведется; днесь от нас начало Адам Богови принося и всего вмешения квас, преже вмешенный, тою хлеб творится на потворение роду; днесь великое ядро девьства открывается, и в некрадомый бисер истиннаго нетлениа церкы невестьскы облачится; днесь…[105]	**Днесь радующееся душею духовне тръжествуем, съставльше нов празник и тръжество светло в нарочит день праздника нашего! Днесь бо прочее светозарное солнце краснейше**(е) **и радостнейшее нам в**(ос)**сия! Днесь святое сие събрание нынешняго ради праздника светлым светом просвещается! Днесь нескверная цръкви Божиа боголепно величается и яко рясны златыми добротою нынешняго и многожеланнаго дне красуется! Днесь Богоотец пророк Давид, похваляя Деву Богородицу, глаголя:** “**Преславнаа глаголашеся о тебе, граде Бога небеснаго**” (Пс. 86: 3)**! Днесь зрим новое и преславное чюдо, еже съдеяся на спротивных победа! Днесь убо срадуются вся…**[106]

Между прочим, подобным же образом построены стихиры самогласны Службы Рождеству Пресвятой Богородицы: «Днесь иже на разумных престолех почиваяй Бог…» (патриарха Сергия), «Днесь неплодная врата отверзаются…», «Днесь всемирныя радости провозвещение, днесь возвеяша ветри…», Днесь неплодная Анна рождает богоотроковицу…» (Стефана Святогорца)[107].

Литературной традицией обусловлен и текст благодарственной молитвы, с которой по воле ритора новгородский архиепи-

[104] ВМЧ. Сентябрь, дни 1—13. СПб., 1868. Стб. 350—351.
[105] Там же. Стб. 381—382.
[106] *Яблонский В.* Пахомий Серб… Приложение. С. XCIII.
[107] Минея. Сентябрь. М., 2003. С. 232—233.

скоп Иоанн и его чада после победы над суздальцами обращаются к Богу, осмысляя причины собственного торжества и краха противников:

«Архиепископ же и вси града того народи, рукы на небо въздевше, съ слезами пояху и глаголаху: «“Десница твоя, Господи, прославися в крепости и деснаа рука твоя, Господи, скруши врагы, и множьством славы твоея стерл еси супостаты” (Исх. 15: 6—7); и самое дело пророчьское слово въпияше: “Възмутишася, рече, вси неразумнии сердцем от запрещения твоего, Боже Иаковль, и воздремашеся вседше(и) на коня своя” (Пс. 75: 6—7), темже “паде огнь на них, и не видеша” (Пс. 57: 9) “ярость бо тех по образу змиину” (Пс. 57: 5). “Но низложи их, защитниче мой Господи, да яти будут в гордыни своей и въ гневе кончины и не будут” (Пс. 58: 12—14); “яко да избавятся возлюблении твои и спаси десницею твоею!” (Пс. 59: 7) Противники же да “внидут в преисподняа земли и предадутся в руце оружия” (Пс. 62: 10—11), понеже “утвердиша себе слово лукаво” (Пс. 63: 6) и “изостриша яко оружие язык свой, напрягоша лук свой, вещь грьку” (Пс. 63: 4—5), “състреляти правыя сердцем” (Пс. 10: 3), но стрелы их приразишася, “сердца их и луци их съкрушишася” (Пс. 36: 15), помрачиша бо ся очи их и не видят, понеже “помыслиша съвет, егоже не възмогоша съставити” (Пс. 20: 12). Темже и “възмятошася и въсколебашеся яко пьяни; и вся мудрость их поглощена бысть” (Пс. 106: 27); и “излияся уничижение на князя их” (Пс. 106: 40), “яко прогневаше словеса Божия” (Пс. 106: 11); и свет Вышняго “раздражиша в начинаниих своих; и умножися в них (п)адение” (Пс. 105: 29); и “ни един от них не избысть” (Пс. 105: 11). “Скончают бо ся, рече, грешници от земля и безаконници, яко не быти им” (Пс. 103: 35). “Посла бо на них гнев свой, ярость, и гнев” (Пс. 77: 49), и скорбь, въ еже “потребитися от града Господня вся творящеи безаконие!” (Пс. 100: 8), и “не пощади от смерти душа их” (Пс. 77: 50). Мы же “възвеселимся о Господе!” (Пс. 31: 11) Ты же “постыдешеся, яко Бог уничижи их” (Пс. 52: 6). И “ты, Господи, съхраниши ны и съблюдеши ны от рода сего” (Пс. 11: 8), “яко да не речет враг мой: Укрепихся на нь и стужающеи възрадуются!” (Пс. 12: 5—6). “Ты бо еси нам прибежище и сила!” (Пс. 45: 2) Темжь “поемь имени твоему” (Пс. 65: 4; 91: 2), яко “услыша нас и бысть Господь” (Пс. 54: 17) подъятель мой и “расшири уста” (Пс. 80: 11) моа на “врагы моя; и постигну я и не възвращуся, дондеже

скончаются” (Пс. 17: 38), “**яко да не поносять тебе**” (Неем. 6: 13, парафр.), **глаголюще: “Где есть Бог их?**” (Пс. 78: 10) “**Тебе бо похвала моя в церкви велице**” (Пс. 21: 26), **яко “избавил мя еси**” (Пс. 30: 6; 53: 9) **сим тако бываемым, пророчьскому их гласу веселящу**»[108].

Как видно, приведённый текст почти полностью скроен из цитат или парафраз, заимствованных из Псалтири и ставших в общем вполне устойчивыми выражениями различных богослужебных стихословий. Несомненно, данная молитва-коллаж создана была специально для Слова похвального: она отсутствует в Воспоминании и, кроме того, едва перекликается, лишь двумя-тремя словосочетаниями, с текстом Службы иконе Знамения, тоже написанной Пахомием Сербом (например, в Похвале: «**стрелы их приразишася, сердца их и луци их съкрушишася, помрачиша бо ся очи их и не видят**», тогда как в Службе: «Роги грешныих сътершися и луци их съкрушишася, греховною тмою очи помрачивше»[109]). Уместно отметить и то, что, будучи по воле писателя как бы творением святителя Иоанна Новгородского, она всё же не была включена в обиход Церкви и осталась исключительно литературным явлением.

Справедливости ради, следует признать мастерство компилятора: библейские фрагменты в молитве весьма умело подобраны и сопряжены по смыслу, синтаксически единообразны, насыщены ассонансными созвучиями, скреплены глагольными рифмами. Так что в целом её текст получился выразительным и не мог, конечно, не впечатлить древнерусского читателя, редко столь же начитанного.

Однако твёрдое знание Священного Писания и церковной традиции и умение легко пользоваться по случаю их богатствами не подменяют собою литературного таланта. Когда в своих рефлексивных построениях Святогорец вынужден прибегать к собственным мыслям и словам (без помощи Библии и хвалебственно-песненного наследия), его литературно-художественная фантазия скудна, заурядна, скована незыблемыми границами шаблона, а речь тяжеловесна, не складна и не ясна. Вполне показательно в этом отношении начало Похвалы Знамению:

[108] *Яблонский В.* Пахомий Серб… Приложение. С. XCVII—XCVIII.
[109] Рукопись. Минея служебная. — РГБ, ф. 304. I (собр. Троице-Сергиевой лавры). №501 (505). Л. 344.

«Слышасте убо, христолюбное тръжьство и святолюбное събрание, величьствие Божие и самое камение въздвигнути хотяще, сиречь аще и камено сердце могуще на проповедание Божиих чюдес въздвигнути, еже въ дни наша створися знамение! Ибо подобает нам приложити недостаткам, яко да не скудно слово будет и не решимо въпреженному. И да никто же ми гордыни или свирепию приложит зарок, дръзающу яже паче силы, занеже паче силе молитву, юже паче вещь, сложив нынешнему честному и царскому събранию, светлому и чюдному въспоминанию, всяко състояние и празнолюбьзное множьство великого Новаграда…»[110].

Фрагмент, несомненно, отличает неопределённость синтаксических связей между отдельными синтагмами, так что и смысл его в некоторых местах представляется тёмным, а для современного издателя, в частности, являет проблему наиболее подходящей расстановки знаков препинания.

Кстати, раз уж выше были отмечены библейские заимствования в Похвале Знамению, а также была упомянута Служба иконе Знамения, здесь уместно развеять одно научное заблуждение. Не так уж давно известный специалист по русской гимнографии, Н. С. Серегина, слишком, видимо, энтузиастически приняв идею Яблонского о возможном знакомстве Пахомия Логофета как составителя Службы Знамению с каким-то фольклорным источником, близким по времени создания к «Слову о полку Игореве»[111], увлеклась поисками параллелей именно между Службой и Словом и установила, что в Службе имеются тематические параллели со знаменитой песнью[112]. Получилось красиво, но мало убедительно. К тому же, сербский грамотник и монах, совсем недавно прибывший на Русь с Афона (напомню, рассматриваемый литературный цикл был создан им спустя, видимо, довольно короткое время после того, около 1438 г.), предстал как знаток русской эпической поэзии (чего, скорее всего, в реальности не могла быть).

Вот главные наблюдения Серегиной (в колонке справа добавлены мои наблюдения):

---

[110] *Яблонский В.* Пахомий Серб… Приложение. С. XCIII.

[111] *Серегина Н. С.* Песнопения русским святым. По материалам рукописной певческой книги XI—XIX вв. «Стихирарь месячный». СПб., 1994. С. 149.

[112] Там же. С. 151—152.

	Слово о полку Игореве	Служба Знамению	Похвала Знамению
1.	…к полудню падоша стязи Игореви…	**…спяти быша и падоша…**[113]	…Тии изнемогоша и падоша (Пс. 26: 2)…
2.	…соколича растреляеве своими злачеными стрелами…	**Стрелою стреливше неразумнии образу твоему, Пречистая, богоранною стрелою тех уязви…**[114]	...богоранными язвами приразишася; сущиим тмамь многам…
3.	Жены руския въсплакашась…	**…темже неутешимый плач наведе…**[115]	—
4.	Игорь едет по Боричеву к святей Богородици Пирогощеи. Страны ради, гради веселы…	**Веселитеся, людие и вси православных събори Великаго Новаграда…**[116]	—

Не спорю, это параллели. Только очень отдалённые. И опираясь на них, вряд ли, на мой взгляд, правомерно предполагать вслед за исследовательницей, что «события 1170 г. (осада Новгорода суздальцами) получили отражение в фольклорном жанре былины о битве, а впоследствии эта воинская песнь легла в основание «Сказания» и песнопений службы на 27 ноября»[117]. Ибо выявленные в тексте Службы Знамению фрагменты культурологически куда вернее сопрягать со Священным Писанием, разумеется, отчётливо понимая, что последнее — через богослужение, прежде всего, — вполне естественно могло отразиться и в формах устного народного творчества, которое, таким образом, как источник отходит на совсем маргинальные позиции. В самом деле, вот библейские выражения соответственно выше означенному порядку: 1/ «Тии спяти быша и падоша…» (Пс. 19: 9); 2/ «…камением бо побиется или стрелою устрелится, аще скот…» (Исх. 19: 13); 3/ «Иудеем же бяше непрестающ плач…» (3 Мак. 4: 2); 4/ «…возвеселитеся, языци, с людьми его» (Рим. 15: 10). Думаю, эти выражения являются более полноценными параллелями и они никак не позволяют сомневаться в книжных приоритетах бывшего афонского монаха. Как

[113] Здесь текст воспроизводится не по изданию Н.С. Серегиной, а по рукописи РГБ, ф. 304. №501. Л. 373.
[114] РГБ, ф. 304. №501. Л. 379.
[115] Там же. Л. 378 об.
[116] Там же. Л. 375.
[117] *Серегина Н.С.* Песнопения русским святым… С. 152.

установил ещё Дмитриев[118], Логофет, воздавая честь иконе Пресвятой Богородицы «Знамение» в трёх разных творениях — Службе, Воспоминании и Похвале, отталкивался от раннего текста Слова, или Сказания о Знамении[119], но вместе с тем, как следует из проведённого здесь сопоставления, главной литературной опорой и ориентиром ему служила всё-таки Библия, а также христианская гимнографическая, панегирическая, агиографическая книжность в целом. Попытку же увидеть в этом процессе влияние со стороны какой-то русской народной былины или воинской баллады следует признать неудачной.

Итак, в рассмотренном панегирике Святогорец явил себя относительно самостоятельным литератором. Во всяком случае, эта его речь не содержит пассажей, буквально извлечённых из текстов других гомилетов. Но на уровне фразопостроения Пахомий всё же типичен и, соответственно, создавая собственную словесную мозаику, пользуется общеупотребительным в рамках средневековой христианской книжной традиции литературным материалом — библейскими и богослужебными текстами.

Текстуальная независимость отличает, как уже сказано, и Слово похвальное Покрову Пресвятой Богоматери. Эта независимость обнаруживается, прежде всего, при сопоставлении текста Похвалы с текстом покровской Службы, достаточно длительно практикуемой в обиходе Русской Церкви[120] ко времени прибытия на Русь сербского грамотника. Во всяком случае, витийство последнего по поводу русского праздника почти не содержит рефлексов его гимнического славления. Вообще в этом своём творении Пахомий как автор наиболее самостоятелен.

Только самое начало произведения представляет собой отчасти аппликацию, основанную на смешении собственного текста с цитатными извлечениями из разных богослужебных последований:

> **«Понеже убо человеческий род обыче праздники святых с похвалами праздновати, а иже святейшее всех честныи Царици праздникы пречистая Владычица нашея Богородица и Приснодевы Мариа по-**

[118] *Дмитриев Л.А.* Житийные повести… С. 111—128.

[119] «Сказание о битве новгородцев с суздальцами» // БЛДР. Т. 6: XIV — середина XV века. СПб.: «Наука», 2000. С. 444—449.

[120] *Спасский Ф.С.* Русское литургическое творчество. С. 51; *Серегина Н.С.* Песнопения русским святым… С. 145—146; *Юсов И.Е.* Гимнография праздника Покрова Пресвятой Богородицы как источник изучения истории русского литературного языка: Автореф. дисс. на соиск. уч. степ. канд. филол. наук. М., 2008. С. 13.

премногу с любовию почитати должны есмы и яко вышьшой святых и вышьшу похвалу приносити, яко Царици и Владычици, Царя и Владыку всем рождьшей. Но понеже мало время прииде, отнележе праздновахом честный праздник Рождества пречистыя Богоматере: тогда бо рождеством ея *праматерняа клятва потребися*, и *Адам от вечных уз свободися*, и *Бог к нам примирися*, тогда бо *Иаковля лествица утверждашеся, Богу хотящю по ней к человеком снити и человеком путь сътворити к небесным*; тогда бо и *пророци възрадовашася, своему пророчьствию сбытие зряще*; тогда бо и *Давид*, видев от него правнуку родившуюся, *бряцая в гусли*, играя духом, глаголя: "Слыши, дщи, и вижь, приклони ухо твое" (Пс. 44: 11); **тогда бо не токмо пророци, но превышьняа и земленая вся тварь съпраздноваше. Ныне же приспе чьстнейший новейший Владычици и Богородици Покрова празник. Да уверятся вси и познают, яко не токмо, егда в мире с нами бяше, ходатайственое к своему Творцю и Сыну милостивно предлагаше, молитвеное и милостивное показоваше, но паче и по преславнем Тоя преставлении от земленых в небеснаа, но и тогда не престает нас посещающи, милостивное показующи»**[121].

В самом деле:

«**Праматерняа клятва потребися**» — «*праматерняя клятва разрешится*»[122].

«**Адам от вечных уз свободися**» — «Преблагословена еси, Богородице Дево, Воплощшим бо ся из Тебе ад пленися, *Адам* воззвася, клятва потребися, Ева *свободися*, смерть умертвися, и мы ожихом…»; «*Адам свободися*, и Ева ликует…»[123].

«**Бог к нам примирися**» — «…к новой пристахом неблазненной стези, вводящей в неприступную радость, единем приступну, имже *Бог примирися*»[124].

«**Иаковля лествица утверждашеся, Богу хотящю по ней к человеком снити и человеком путь сътворити к небесным**» — «Доброту Тя *Иаковлю* и *лествицу* Небесную, по ней же Господь *сниде* на землю, тех же тогда óбрази Твою честь и славу, Богородице, проявляху…»[125].

[121] Цит. по: «Слово похвално честному Покрову пресвятыа владычица нашеа Богородица и приснодевей Марии. творение смиренаго ермонаха Пахомиа // БЛДР. Т. 12: XVI век. С. 54—61. Коррекция текста произведена на основании публикации памятника в выше указанном издании ВМЧ.

[122] «Канон благодарен Пресвятей Богородице» Иосифа Песнописца (первый тропарь первой песни) // Псалтырь следованная. Ч. I. М., 1978. С. 308.

[123] «Служба на Рождество Пресвятой Богородицы» (песнопение Всенощного бдения на «Слава и ныне» и Тропарь 7 песни Иного канона кир Андрея) // Минея. Сентябрь. С. 244.

[124] «Служба на Богоявление Господне» (ирмос 5 песни «Иного канона» Иоанна Дамаскина) // Минея: Январь. Ч. 1. М., 2002. С. 241.

[125] «Служба на Покров Пресвятой Богородицы» (стихира иная 4 гласа на Велицей вечерни) // Минея: Октябрь. М., 2002. С. 5.

«**Пророци възрадовашася, своему пророчьствию сбытие зрящее**» — «Всех *пророк* истинное *сбытие*, Ты еси, Богородице, покрый нас…»[126].

«**Давид, видев от него правнуку родившуюся, бряцая в гусли**» — «…да радуется *Давид*, *бия в гусли…*»[127].

Как видно, Логофет во всех отмеченных случаях прибегает к парафразе. Отсюда его выше приведённое размышление о необходимости особенно почитать праздник Покрова пресвятой Богородицы есть, конечно же, плод собственного вдохновения, а не факт полного заимствования. Но при этом очевидна риторическая сдержанность панегириста. Так, самое пафосное место в рассматриваемом отрывке построено лишь на пятикратном повторе анафоры «тогда». И это — почти единственный использованный здесь заметный поэтический приём. Насколько бедна в данном случае фантазия Пахомия, выявляется при сравнении его текста с аналогичным пассажем из посвящённого митрополиту Киприану энкомия Григория Цамблака:

«…**Тогда** великое сие светило видехом, братие, — и священныа оны руце, нашеи коснушась главе, купно убо благословляюще, купно ж и хотящая нам случатися духом проричуще. **Тогда** радостнаа беша, — *ныне же* рыдательная; **тогда** веселиа органы начинахом, — *ныне же* плачевныа подвижем; **тогда** бо утешаше разлучение жизни, надежда и блага упованиа имехом видети, пакы твердаго онаго благочестия столпа, — *ныне же* последние наше разлучение изволи, пропасть велика посреди того и нас утвердися: ов убо на Аврамовых упокоевается недрах, — мы же, того желанием палими, страждем, а устужающего несть. **Тогда** духовне ликовствовахом, — *ныне* умильно о страстех воздышем; **тогда** светлое, а *ныне* надгробное поем…»[128].

Цамблак здесь, как видно, чётко держится библейской поэтической традиции, выстраивая свой текст по схеме антитетического двустишия и синтаксического параллелизма[129], что придаёт потоку его речи мерную ритмичность и торжественную пафосность звучания. Речь же Пахомия в выше приведённом отрывке звучит совсем по-другому, её основу, похоже, составляет формально-смысловая

[126] «Служба на Покров Пресвятой Богородицы» (стихира иная 2 гласа). С. 9.

[127] «Служба на Рождество Пресвятой Богородицы (стихира 1 гласа, самогласна, Стефана Святогорца, на Литии) // Минея. Сентябрь. С. 235.

[128] Надгробное слово Григория Цамблака Российскому архиепископу Киприяну // ЧОИДР. М., 1872. Кн. 1. С. 25—32 (сообщил архим. Леонид).

[129] Об особенностях библейского стиха см. статью: *Иванов М.С.* Библейская стилистическая симметрия // ЖМП. М., 1981. №10. С. 69—72.

асимметрия сопряжения фраз и более будничная, более прозаичная интонация. Во всяком случае, если её и отличает эмоциональная экспрессия, то таковая, очевидно, обусловлена не структурой организации текста, а чисто логически, умозрительно.

Риторическая скромность Логофета обнаруживается и при соотнесении его текста с фрагментом из другого панегирика Покрову, возможно, современного литературной деятельности Святогорца на Руси и русского по происхождению. Это «Слово похвално на святый Покров Пречистыя Богородица и Приснодевы Мариа» неизвестного автора, включённое, как и орация Пахомия, в Великие минеи четьи[130]. В данной анонимной похвале (АПП) реализована значительно более сложная и выразительная (стремящаяся к достижению благозвучия) система лексических повторов, сочетающихся с синтаксическим параллелизмом, глагольными рифмами, фактами аллитерации и ассонанса:

> «Поистинне **дивно чюдо *тогда бе*** *на небеси*, яко *небесная* царица к земным низхож[аше]! **дивно чюдо** *на небеси*, яко пребываай в *небесных* церквах в рукотвореную прииде! **дивно чюдо** *на небеси*, яко пребываяй в нетленных во здании тленнем *небесному* царю принош[аше] молитвы за верныи ***тогда*** народ и за все православное христианьство! **дивно чюдо** *на небеси*, како невидимо тленных невещественым сподобляа и осен[яше] божественым покровом светозарнаго ам(о)фора! **дивно чюдо** *на небеси*, како невидимая сходителне показов[аше] себе и своему угоднику! **дивно чюдо *тогда бе*** сподобившимся сицевая зрети видимым невидимую и земным *небесную*!»[131].

[130] ВМЧ. Октябрь, дни 1—3. Стб. 6—17 [рукописи: ГИМ, Синодальное собр. №785 (978). Л. 9—14 об.; РНБ, Софийская б-ка №1318. Л. 10а-13а]. К сожалению, памятник совсем не изучен. Единственная его оценка относится к XIX в.: «Что касается до настоящего слова, то оно так составлено, что трудно отличить его от писанных греками. Оно стройно; торжественный тон выдержан от начала до конца. Проповедник обилен мыслями и словом; обращает внимание более на духовную сторону жизни, нежели на внешнюю» (*Горский А.В., Невоструев К.И.* Описание Великих четьих-миней Макария митрополита Всероссийского // ЧОИДР. М., 1884. Кн. I. Отдел II. С. 27). Известны также простые указания на памятник: *Смирнов Ф.* Описание рукописных сборников XVI века Новгородской Софийской библиотеки, находящихся ныне в Санкт-Петербургской духовной академии. СПб., 1865. С. 93 [Сборник Нилова скита]; Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии. Ч. II. Казань, 1885. С. 380, 389 [Четья минея за октябрь №619 (503), кон. XV в. и Четья минея за октябрь №620 (501), XVI в.]; *Леонид, архим.* Систематическое описание славяно-российских рукописей собрания графа А.С. Уварова. В 4-х частях. Ч. 2. М., 1893. С. 371, 482 [Сборник житий №1055 (280), XVII в.. Лл. 134—151 и Сборник житий №1241 (492), 1620 г. Лл. 19—28 об.].

[131] ВМЧ. Октябрь, дни 1—3. Стб. 8.

Кстати, означенное сочинение перекликается частично по тексту с рассматриваемой покровской речью Пахомия. Примером может служить молитва Пресвятой Богородицы, которую слышит в момент видения блаженный Андрей:

АПП	ПП
«Царю небесный и всем *Творче*, яже и выше и доле, приими моление мое и помилуй всякого человека, благочестно с любовию славяща и прославляющаго Тя, и имя Твое святое *призывающа*, и величяющаго Тя, *почитающа* именем моим! помилуй и приими молитву тех и обеты, источая милостивно комуждо полезная в ныне сущий и грядущий век! и всяко место и храм, идеже совершается память имени моего, святи сие и прослави по велицей Своей милости!»[132]	**«Боже мой и *Творче* и Сыну, прости всякая съгрешениа християнского рода, на Тя, Бога и вседержителя, уповающаго, и святое и великолепное имя Твое *призывающих* и мене, рабу Твою и матере, любовию *почитающих* и о них Тебе ходатайствующу и молящуся!»**[133]

Правда, прошение, воспроизведённое Логофетом, идейно-тематически суше и, соответственно, проще по словесной организации. Что является бóльшей причиной данного различия — историческая связь текстов или же авторская целеустановка, сказать трудно. Но очевидна большая близость молитвы Богородицы по Анониму, нежели чем по Логофету, к тексту молитвы из краткого проложного Слова на Покров: «Царю небесный, приими всякого человека, славящаго тя и призывающаго имя твое на всяком месте, идеже бывает паметь имени моего, святи место се и прослави прославляющаго тя именем моим, приемля их всяку молитву и ответ»[134].

Дальнейшее сравнение гомилий вполне подтверждает выявленные выше особенности собственной ораторской манеры Святогорца. Показательны, в частности, разделы, заключающие его Похвальное слово празднику Покрова. Им опять-таки присуще характерное фразопостроение: текст сербского ритора синтаксически осложнён омонимичными союзными словами, инверсией, неопределённо согласующимися оборотами и потому лишён прозрачной ясности, изящной стройности, напевности и благозвучности. В самом деле:

---

[132] ВМЧ. Октябрь, дни 1—3. Стб. 9.

[133] БЛДР. Т. 12: XVI век. С. 56.

[134] Слово на праздник Покрова Пресвятой Богородицы // *Лосева О.В.* Указ. соч. С. 312—313. См. так же: ВМЧ. Октябрь: Дни 1—3. Стб. 4; БЛДР. Т. 12: XVI век. С. 52.

АПП

«Се убо, възлюблении, настоящому празднику вина, се таковому торжеству притча! Сего ради подобаше и нам достойная таковому празднику торжествовати, ибо сие чюдное празднество божественаго Покрова пречистыа Богородица сугубо таиньство в себе имать: торжествующе же сие, обновляем древле бывшее схождение Богородица и чюдное видение Тоя; второе же, яко всегда требуем божественаго покрова Еа во всех советех вражиих, и всегда прибегати под сень крилу того нуждно нам есть, якоже дыхание животу и страшное всем съпротивным имя Ея призывати, еже защитити нас божественым покровом Еа от стрел, летящих во тме разделениа нашего, и от сряща беса в полудне унынии нашего, осенити же и покрыти от мрачнаго събора страстьных началник и всяко разрешение злым даровати нам. В час же разрешениа телесных соуз, в час горкый и болезненый, молимся Той предстати и божественым покровом Еа покрыти душа наша и осенити честным амфором Еа, еже не видети мрачнаго лица

ПП

«Темже убо и нам откуду, празднолюбци, светлый сей и преславный новейший празник Покрова Владычици и Спасителницы граду же и людем многою любовию почитати и достойную честь яко Царици и Владычици воздаати? Не яко Она от нас похвал и славы требующи, но паче да мы Тою прославимся! Священници и царие и вся племена человечьскаа, богатии и нищии и вси людие, похвалу праздничную да воспоим и да прославим яко матерь Божию и нашю помощницу! Кождо благодарная да приносит: ово — смерение со благоговением, и ин пост и молитву да дарствует Владычици, и другый да простирает рукы к раздаянию нищим, и ово гневное брату да отпустит, и, тако творяще, Богородицю возвеличим. Такова бо приношениа празничнаа требует, а не в тимьпанех и гуслех, и питиих, якоже еллиньстии отроци празнуют, но в молитвах Богородителници пение поновлению жизни нашей благодарная, яко длъг, воздадим, благодати не тающе, но заступление исповедающе, чистотою бо Та и, яко царьскою багряницею, украшена, со царем, яко мати, царствующи! “Честнейшиа херувим и славнейшю серафим” воспоем! Аще же реку: Вышшюю небесе и земли и всех бывших тварей, иже от Адама, честнейшая, — сиа глаголя, не погрешю. Егоже бо херувими и серафими зрети не могут, но со страхом и трисвятое пение приносят, сего Чистаа и Пречистаа Мати своими чистыми и честными рукама сподобися держати. И егоже небеса не возмогают вместити, богоприятная же Тоя ложесна нетесно вмести, и без истлениа проиде Вседетель: якоже деву обрете чистую, тако деву чистую и по рожестве соблюде, яко да непорочно будет девьство. Понеже аще и некыа от дев от великаго воздержаниа и целомудриа и чистоту соблюдаахут, а не еже от естьства, — сиа Пречистаа и Приснодева

злых бесов и невредно преминути темнаго въздуха воду и горкая мытарьства, и узрети лице Христово кротко, източающее свет милости, и спасеных части быти. Сего ради должно есть нам чюдный и красный праздник сей светло торжествовати божественаго покрова Еа, и духовно возвеселитися, прешедше море суетнаго житиа сего; превшедше камень златолюбныя страсти невредно; прешедше и чревонеистовныа страсти неудержание; прешедше Египет отвержением всякого потемнениа попечений земныих; и Амалика тело победивше, и к горе безстрастиа приближитися, и мыслене въсхытитися под божественый покров Богородица; и на стражи умней ставше, купно въздвигнути и възвысити глас, и светло торжествовати и достойная празднику возглашати в веселии душа, и с похвалою Богородици възопити: Радуйся, покрове Дево Богородице, покрывающи нас не точию в мимотечении житиа сего от всех нападений съпротивных, но и по отшествии от зде сущих, защищающи ризою милости своея…»[135].

Мариа не от воздержаниа некоего чистоту девьства имяше, но от самого тоя естьства, и бес труда чистота велия бяше: понеже тако подобаше Царици и Владычици, деве же и матери Сына Божиа преславна о ней быти; понеже бо преже всех тварей и век Богови преславное вселение пронаречена бывши, о ней же глаголаше пророк: “Преславнаа глаголашеся о тебе, граде Божий” (Пс. 86: 3), **и паки: “Помяну имя твое во всяком роде и роде”** (Пс. 101: 13; 134: 13), **но и сама та Владычица и Богородица пророчьски глаголеть: “Се бо ныне блажать мя вси роде”** (Лк. 1: 48). **Вси роди родов Ту ублажают! Что же глаголю о земленых? Но паче в пренебесныих и самы аггели и архаггели яко Царици и Матери тех Сотворшаго со страхом преже стоят, пение приносяще! Мы же, грешнии, которыми устнами язык к похвале Чистыа отверзем, якоже длъжно Ту достойными хвалами величиа Приснодевы Богоматери почесть приносити? Аще бо и ум аггельский не постизает достойными хвалами Ту воспевати, но елико тем достойно, юже и сам небесный Отец похвали, и Дух Пресвятый осени, и Сын Божий от Нея без истлениа проиде, и вся паче естьства и выше человечьскаго и аггельская разума о ней таинства сбышася.**

Но что много глаголю? Не испытана постигнути не мощно, но день нынешняго празника празнична же глаголются. Кто бо исповест величиа, еже ныне бывшее преславное Владычици чюдо и явление своим угодником и молитвеное и милостивное еже ко Сыну своему и Богу о согрешающих моление? Что воздааниа противу тоя благодеяниа воздадим? Точию оное архаггельское слово, яко достойно радости, глаголем: “Радуйся, обрадованнаа, Господь с тобою”, и Тебе ради — со человеки!..»[136].

[135] ВМЧ. Октябрь, дни 1—3. Стб. 11—12.
[136] БЛДР. Т. 12: XVI век. С. 56—58.

Приведённое сопоставление, полагаю, обнаруживает, что речь анонимного ритора заметно отличается устойчивым ритмом и ровно напряжённой интонационно-экспрессивной мелодикой, тогда как у Пахомия эти просодические параметры переменчивы и в общем мало функциональны. То есть ему, по-видимому, было не важно, как, насколько выразительно складывается поток слов под его пером, и отсюда формальная, эстетическая специфика литературного, в данном случае панегирического текста (в эпоху Средневековья — символический показатель Божественной гармонии и знак сокровенного смысла Божественного творения[137]) для него *не являлась* предметом последовательного внимания.

Вместе с тем, разбор рефлексивных размышлений Логофета вскрывает его постоянство в тематическом, идейном и целевом отношениях. Действительно, и в Похвале Покрову, и в других своих ораторских сочинениях (даже основанных на заимствовании) он неизменно рамки славления и эмоционального воздыхания расширял за счёт доктринально-катехизического и дидактического дискурса и, соответственно, вновь и вновь преподавал своей аудитории основы христианского учения о Боге, Богоматери, Церкви земной и небесной, иконопочитании, святости, благочестии и благочинии. Отсюда очевидно, что главной задачей, которой руководствовался афонский монах в своих литературных трудах на Руси, была миссия богословского просвещения церковного народа ради укрепления в нём правильной веры и правильного отношения к церковным ценностям. Правда, и на этом поприще Святогорец сильно проигрывал, если сравнить его учительные пассажи (в частности, вышеприведённые рассуждения о Приснодеве в Похвальном слове Покрову), например, с дифирамбами празднику Рождества Пресвятой Богородицы, которые были созданы святыми Андреем Критским («Начало убо нам праздником настоящий праздник, первый же по законе и стинех, но и по благодати…»; «Аще мерима есть земля и вервию опоясуется море; аще лакотми испытуется небо и звездное множество испытается…»)[138], Иоанном Дамаскиным («Приидете, вси языци, всяк род человеч и язык, и возраст всяк, и всяко достоинство, со весе-

---

[137] Во всяком случае, так думали о сущности искусства и его назначении византийские богословы, развивавшие в X-XII вв. религиозную эстетику, особенно преподобный Симеон Новый Богослов и Николай Месарит (*Бычков В.В.* Эстетика // Культура Византии: Вторая половина VII—XII в. М.: «Наука», 1989. С. 434—445).

[138] ВМЧ. Сентябрь, дни 1—13. Стб. 379—386; 386—396.

лием веселиа рожество празднуем…»)[139], Иоанном Златоустом («Всяк человек, хотяй похвалити что, иному добрейшему прилагаа хвалити: сладкое убо сладчайшим, мякко мякчайшим, скорое же скорейшим…»)[140], или же с панегириком его старшего современника Григория Цамблака («Да предначинает настоящему торжеству Давид Богоотец, созывая тварь всю к веселию; и да играет ударяа в гусли…»)[141]. Последнее сочинение, как известно, Пахомий лично переписывал (сборник Троице-Сергиевой лавры №753, л. 421—430)[142], но наверняка он был знаком и с блистательными по содержанию и выразительности орациями чтимых Церковью классиков христианской торжественной проповеди. Однако его собственное богословствование совершенно с указанными текстами не связано ни в плане выражения, ни в плане содержания и при этом, будучи плодом самостоятельного творчества, лишено присущих им велеречивости и глубины.

Нужно отметить, наконец, ещё одну заметную особенность авторской рефлексии в Слове похвальном на Покров, очевидно, сопряжённую с присущей оратору в целом неяркостью художественного мышления. В этом панегирике, в отличие от других более или менее самостоятельных речей Логофета (Слова похвального преподобному Варлааму и Слова похвального иконе Богородицы «Знамение»), а также в отличие от анонимной Похвалы Покрову, довольно слабо обозначен библейский фон, встречаются всего четыре явных цитаты из Псалтири: «Слыши, дщи и виждь…» (Пс. 44: 11); «Спаси мя, Господи…» (Пс. 11: 2); «Преславнаа глаголашася…» (Пс. 86: 6); «Помяну имя твое…» (Пс. 101: 13; 134: 13) и одна из Евангелия: «Се бо ныне блажат…» (Лк. 1: 8). Что же касается возгласа «Радуйся, обрадованнаа…», то его, очевидно, следует рассматривать не как парафразу евангельского текста (Лк. 1: 28), а как цитату из знаменитого Акафиста Пресвятой Богородице. Кроме того, в Похвале Покрову вполне традиционно упомянуты Адам, Иаковля лестница, Давид, жезл Моисеев, жезл Ааронов, и упомянуты именно как образы христологической и мариологической смысловой соотнесенности. Это, между прочим, тоже указывает на выше

---

[139] ВМЧ. Сентябрь, дни 1—13. Стб. 396—407.
[140] Там же. Стб. 417—422.
[141] Там же. Стб. 409—417.
[142] *Яцимирский А.И.* Григорий Цамблак. Очерк его жизни, административной и книжной деятельности. СПб., 1904. С. 248, 452.

отмеченную связь рассматриваемой орации Пахомия с покровской гимнографией[143]. Но вряд ли при этом ритор непосредственно от последней отталкивался: во-первых, в Службе на Покров библейский фон несравненно более богат; во-вторых, источником для него в данном случае служила, скорее всего, вся книжная традиция ретроспективного соотнесения христианской истории с историей ветхозаветной.

Как бы то ни было, но вкупе с повествовательно-стилистической и интонационно-экспрессивной сдержанностью говорения бедная структура библейских цитат и образно-символических аналогий Похвалы Покрову мало оправдывает творческую независимость автора и, понятно, так же является плохим показателем его ораторского мастерства.

В одном только, думается, был искусен Святогорец как ритор и ему нужно отдать должное. Все его похвальные речи завершаются эвхологически: пространной чередой хайретизмов (их нет только в Слове о перемещении мощей святителя Петра) и молитвой. Как раз в этих разделах он и явил — при опоре на гимнографическую традицию составления икосов — если и не поэтический талант, то всё же изобретательность и вариативность, сумев обойтись, следуя давно сложившемуся шаблону, без буквальных идейно-содержательных и лексико-фразеологических повторов. Впрочем, данный материал требует, очевидно, отдельного и специального изучения с учётом всего развития церковной песненной культуры.

Как здесь выяснилось, из пяти ораций Пахомия Логофета наиболее самостоятельными в плане авторской рефлексии являются Похвалы преподобному Варлааму Хутынскому, иконе Знамения пресвятой Богородицы и празднику Покрова Богородицы. Формально они, без сомнения, связаны с книжной риторико-панегирической традицией. Но, согласно сравнению, они — в части независимых текстуальных построений — отнюдь не являют собой образец наивысшего развития этой традиции и пример творческой, художественной незаурядности автора.

Литературная манера, которая отличает ряд южнославянских и русских памятников агиографии конца XIV — XV в. и которая ещё тогда была обозначена как «плетение словес», в общем достаточно хорошо описана (разве что у учёных нет единодушия относительно её культурно-исторических и доктринально-мировоз-

[143] Например: Служба на Покров Пресвятой Богородицы // Минея: Октябрь. С. 3—17.

зренческих корней). Главная заслуга в развитии данной научной темы, несомненно, принадлежит Д. С. Лихачеву. Ещё в 1958 г. на IV-м международном съезде славистов в Москве он последовательно обосновал положения о том, что этой манере присуще было обязательное проявление авторской личности по ходу повествования, сопряжённое со стремлением к нарочитой эмоциональной экспрессии и яркой изобразительности, к идеологически настоятельному и велеречивому рассуждению, к мистико-символической и духовно-дидактической интерпретации тех или иных фактических реалий[144]. Подобные свойства вытекали, по мнению учёного, из стремления авторов «произведений высокого стиля» (стиля «плетения словес» — *В. К.*) «найти общее, абсолютное и вечное в частном, конкретном и временном, невещественное в вещественном, христианские истины во всех явлениях жизни»[145]. Исходной основой для наблюдений учёного послужили, прежде всего, произведения, созданные Епифанием Премудрым (преимущественно Житие святителя Стефана Пермского и отчасти Житие преподобного Сергия Радонежского) как наиболее показательные памятники описываемого стиля. Личностное начало проявилось в них благодаря использованию на уровне построения текста весьма богатого набора лексико-морфологических, стилистических, риторических приёмов, нацеленных на нарочитое украшение, орнаментацию повествования. Это — в изобилии употребляемые неологизмы в виде новообразованных сложных слов, а также привычные, трафаретно-шаблонные, этикетные выражения, пояснительные обороты, перифразы, повторы определённых образов, сравнений, эпитетов, метафор, отдельных словосочетаний; это использование лексических анафор и эпифор, синонимов и синонимических сравнений, однокоренных, созвучных и рифмующихся слов, употребление парных или перечислительных сочетаний, составленных из семантически близких слов или выражений; это постоянный поиск библейско-исторических аналогий, прямое и парафрастическое цитирование Библии и других авторитетных источников; это авторские восклицания, вопрошания, обращения к читателю. «Все эти приёмы, — писал исследователь, — не столько способствуют ясности смысла, сколько за-

---

[144] *Лихачев Д.С.* Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России // Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986. С. 7—56 (Перепечатка первого издания: *Он же.* Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. М.: Изд-во АН. 1958).
[145] Там же. С. 26.

темняют его, но одновременно придают стилю повышенную эмоциональность. Слово воздействует на читателя не столько своей логической стороной, сколько общим напряжением таинственной многозначительности, завораживающими созвучиями и ритмическими повторениями»[146]. Как бы то ни было, но несомненно, общим признаком указанных приёмов является их сконцентрированная, амплифицированная повторяемость на определённом текстовом пространстве; их общим эстетическим следствием — ритмизованное, экспрессивное, эмоционально насыщенное звучание текста; а их общей идейной основой — стремление максимально целостно охарактеризовать факт, описать состояние, выразить отношение, обозначить сопричастность происшедшего, описываемого, переживаемого тайне божественного промысла.

Первоначальные наблюдения и тезисы Д. С. Лихачева получили развитие в ряде конкретных исследований. Литературная техника Стефана Пермского весьма детально рассмотрена, на примере Жития святителя Стефана Пермского в работах О. Ф. Коноваловой[147], Ф. Вигзелл (Китч)[148], О. Петрович-Карпов[149], М. Ф. Антоновой[150], В. В. Колесова[151], А. М. Ранчина[152].

---

[146] *Лихачев Д.С.* Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния. С. 32.

[147] *Коновалова О.Ф.*: 1) К вопросу о литературной позиции писателя конца XIV в. // ТОДРЛ. Т. XIV. 1958. С. 205—211; 2) Сравнение как литературный прием в Житии Стефана Пермского, написанном Епифанием Премудрым (из наблюдений над стилем панегирической литературы XIV—XV вв.) // Сборник статей по методике преподавания иностранных языков и филологии. Вып. 1. Л., 1963. С. 117—137; 3) Похвальное слово в Житии Стефана Пермского. (Форма и некоторые стилистические особенности) // Там же. Вып. 2. Л., 1965. С. 98—111; 4) «Плетение словес» и плетеный орнамент конца XIV в. (К вопросу о соотношении) // ТОДРЛ. Т. XXII. М.; Л., 1966. С. 101—111; 5) Принцип отбора фактических сведений в Житии Стефана Пермского // ТОДРЛ. Т. XXIV. Л., 1969. С. 136—138; 6) Об одном типе амплификации в Житии Стефана Пермского // ТОДРЛ. Т. XXV. Л., 1970. С. 73—80; 7) Изобразительные и эмоциональные функции эпитета в житии Стефана Пермского // ТОДРЛ. Т. XXVIII. М.; Л., 1974. С. 325—334.

[148] *Вигзелл Ф.* Цитаты из книги священного писания в сочинениях Епифания Премудрого // ТОДРЛ. Т. XXVI. Л., 1971. С. 232—243; *Kitch, F. C. M.* The Literary Style of Epifanij Premudryj. Pletenije sloves. München, Sagner, 1976.

[149] *Карпов О.В.* Плетение словес. Синонимы, перифразы и параллелизмы в Житии св. Стефана епископа Пермского, написанном Епифанием Премудрым приблизительно в 1397 г. Белград, 2003 (диссертация 1975 г.).

[150] *Антонова М.Ф.* Некоторые особенности стиля Жития Стефана Пермского // ТОДРЛ. Л., 1979. Т. XXXIV. С. 127—133.

[151] *Колесов В.В.* Древнерусский литературный язык. Л.: Изд-во Ленинградского ун-та, 1989. С. 188—215; 231—239 (главы «Епифаний Премудрый и “плетение словес”», «Принципы организации текста»).

Особенности творчества патриарха Евфимия проанализированы в работах Кл. Ивановой и Д. Кенанова[153]. Ораторскому мастерству Григория Цамблака посвящены статьи П. Русева, В. Велчева, Д. Кенанова и др.[154] В этом отношении, как ни странно, мало повезло литературному наследию святителя Киприана[155], хотя интерес к его личности и деяниям весьма устойчив в научно-исследовательской литературе. И почти совсем без внимания оставлено после Яблонского искусство построения текста, присущее Пахомию Логофету.

Предпринимались также попытки сравнительного анализа стилистических приёмов, предпочитаемых книжниками эпохи «плетения словес». В этом отношении особенно важны наблюдения Р. Пиккио над изоколическими структурами[156] ряда славяно-русских агиобиографий, позволившие учёному выявить специфические особенности ритма и синтаксиса как «основных компо-

---

[152] *Ранчин А.М.* «Плетение словес» в Житии св. Стефана Пермского // Православный образовательный портал «Слово». URL: http://www.portal-slovo.ru/philology/42021.php?PRINT=Y. 28.10.2010.

[153] *Иванова К.* 1) Житието на Петка Търновска от патр. Евтимий: Източници и текстологически бележки // Старобългарската литература. София, 1980. Кн. 8. С. 13—31; 2) Литературни наблюдения върху два похвални слова от Евтимий Търновски // София, 1983. Кн. 14. С. 10—36; 3) Патриарх Евтимий. София, 1986; *Кенанов Д.* Ораторската проза на патр. Евтимий. Вел. Търново, 1995.

[154] *Русев П.* Литературное наследие Григория Цамблака (общая характеристика, распространение и классификация, художественное мастерство) // Studes balkaniques. №2. Sofia, 1980. С. 124—137; *Велчев В.* Проблемът за личносното авторско начало у Григорий Цамблак // Тырновска книжовная школа. Т. 3: Григорий Цамблак. Живот и творчество. Третий междунар. симпозиум, Велико Тырново, 12—15 ноября 1980. София, 1984. С. 21—28; Кенанов Д. Топиката в произведенията на Григорий Цамблак // Тырновска книжовная школа. Т. 3. С 144—150; *Горазд, архим.* Риторичното изкуство на Григорий Цамблак // Тырновска книжовная школа. Т. 3. С. 170—176; *Бегунов Ю.К.* Творческогое наследие Григория Цамблака. Пик-В.-Търново, 2005.

[155] Об этом, например, красноречиво свидетельствует библиография, сопровождающая справочную статью о митрополите Киприане: СККДР. Вып. 2 (вторая половина XIV — XVI в.). Ч. 1: А—К / АН СССР. ИРЛИ; Отв. ред. Д.С. Лихачев. Л.: Наука, 1988. С. 473—475. Помимо довольно описательно изложенных наблюдений Л.А. Дмитриева [Роль и значение митрополита Киприана в истории древнерусской литературы: (К истории русско-болгарских литературных связей XIV—XV вв.) // ТОДРЛ. М.; Л., 1963. Т. XIX. С. 230—232; 252—253], пожалуй, можно назвать лишь две специальных аналитических работы о риторическом мастерстве Киприана: *Дончева-Панайотова Н.* Поетика и стилистика на житието и похвалното слово за митрополит Петър от Киприан. // Руско-балкански културни връзки през средновековието. София: БАН, 1982. С. 191—206: *Кириллин В.М.* Структурированная похвала предстоятелю Русской Церкви // *Он же.* Символика чисел в литературе Древней Руси (XI—XVI века). СПб.: «Алетейя», 2000. С. 164—174.

[156] Равноподобные элементы текста — синтагмы, фразы, предложения.

нентов стиля», которыми отличается, в частности, творчество Епифания Премудрого от творчества Евфимия Тырновского и Доментиана Сербского[157]. При этом важно отметить, что у Епифания, как и у Евфимия, ритм текста был обусловлен его структурой, — рифмой, ассонансом, повтором логико-фонетических перекличек, логико-синтаксическими соответствиями[158]. Это очень важное, принципиальное отличительное свойство литературной манеры, в которой они работали.

Что же касается Пахомия Логофета, то оценка его литературных трудов (в частности, рассмотренных здесь похвальных речей в их самостоятельных разделах) сквозь призму известных характеристик стиля «плетения словес» обнаруживает лишь довольно относительную, во всяком случае весьма умеренную их связь с данной литературно-стилистической традицией.

И действительно, сравнение не доставляет дивидендов Святогорцу.

Обычно его словесное искусство сопоставляют с авторским почерком Епифания Премудрого, ввиду, вероятно и прежде всего, общности агиографических интересов этих двух писателей. Так, ещё Д. С. Лихачев вслед за В. П. Зубовым отметил, что «стиль произведений Пахомия Серба более прост и лишен талантливой изощрённости Епифания»[159]. Позднее свои довольно детальные наблюдения изложил В. В. Колесов. Сравнивая сюжетно-композиционные и стилистические особенности епифаниевской и пахомиевских редакций Жития преподобного Сергия Радонежского, учёный обнаружил, что Пахомий, в отличие от Епифания и в силу иного отношения к целям и способам изображения личности, «устранял всё, что не касалось непосредственно героя... и потому нуждался в разработанных синтаксических формах: его текст переполнен причастными оборотами и придаточными предложениями с архаическими союзами». Иначе относясь «к повествовательному времени», Пахомий также предпочитал «план прошлого». Строй предложений у него отличается из-

---

[157] *Пиккио Р.* «Плетение словес» и литературные стили православных славян в позднем Средневековье // *Он же.* Slavia Orthodoxa: Литература и язык. М.: Знак, 2003. С. 633—656 (перев. *Picchio R.* L'intreccio delle parole e gli stili litterari presso gli Slavi ortodossi // Studu slavistici in ricordo di Carlo Verdiani. Pisa, 1979).

[158] Там же. С. 650.

[159] *Лихачев Д.С.* Некоторые задачи изучения второго южнославянского влияния в России. С. 49.

менением «синтаксической перспективы», синтагмы за счёт увеличения числа «предикативно важных единиц» распространяются «до фразы», повторяющиеся одинаковые формы утяжеляют «слог». Излюбленным оборотом Пахомия является «дательный самостоятельный»; писатель «причудливо» смешивает все наличные глагольные формы и весьма умножает конструкции со страдательным причастием, состав отглагольных имён[160] и искусственно созданных сложных слов[161]. К сожалению, прямо восхищаясь мастерством Епифания, Колесов так и не даёт определённого отзыва о литературном почерке Логофета. Более решительна в этом отношении М. В. Иванова. Исследовав языковую специфику написанных Святогорцем Житий преподобного Кирилла Белозерского и святителя Алексия Московского сравнительно с епифаниевским Житием святителя Стефана Пермского, она установила следующее. Тексты Пахомия отличаются от текста Епифания синтаксической организацией, они не содержат «усложнённых конструкций, распространённых предложений с причастными и деепричастными оборотами, многочисленными цитатами, авторскими отступлениями, повторами и т. п.»[162]; для них специфично «широкое использование praesens historicum», то есть смешение форм «настоящего и прошедшего времени при рассказе о прошлом» «в пределах одного предлождения или рядом стоящих предложений», что близко к манере устного повествования[163]; тексты Логофета насыщены «конструкциями прямой и косвенной речи», что обусловлено было его стремлением «приблизить… прямую речь персонажей к естественной речевой ситуации»[164]. Именно синтаксис является показателем стилевого различия текстов, созданных Епифанием и Пахомием: первые характеризуются нарочитой усложнённостью в соответствии с задачей «извития словес», вторые — «стремлением к простоте изложения»[165]. По наблюдениям Ивановой, кроме того, «словарный состав» Житий Кирилла Белозерского и Алексия Московского «в сравнении с лексикой» Жития Стефана

[160] *Колесов В.В.* Древнерусский литературный язык. С. 68—72 (глава «Житие — поучение»).
[161] Там же. С. 195 (глава «Епифаний Премудрый и “плетение словес”»).
[162] *Иванова М.В.* Древнерусские жития конца XIV—XV веков как источник истории русского литературного языка. М., 1998. С. 101.
[163] Там же. С. 102.
[164] Там же. С. 107.
[165] Там же. С. 128.

Пермского «не столь богат и разнообразен»[166]. «Пахомий предпочитает слова общеупотребительные и нейтральные»[167] и при этом тяготеет к словам «с экспрессивными суффиксами», характерным «для разговорной речи»[168]; он, подобно Епифанию, широко использует сложные слова, но в отличие от оригинального словотворчества последнего удовлетворяется лишь общеупотребительными «composita»[169]; не обнаруживается в текстах Логофета, как у Епифания, и большого числа «словообразовательных синонимов», он не стремился «ни к словесной избыточности, ни к бесконечному варьированию однокоренных слов в различном аффиксальном обрамлении». В целом его стиль «не лишён украшенности, но это не “извитие словес”»[170].

Как видно, выводы Колесова и Ивановой в некоторых положениях прямопротивоположны. Это указывает, по крайней мере, на то, что литературная манера Пахомия Логофета ещё нуждается в изучении. Но одно всё же надо отметить: ни Колесов, ни Иванова, наблюдая над текстами Святогорца, равно и Епифания, к сожалению, чётко не различают в них фрагментов новеллического и рефлексивного содержания, несомненно, различных по авторской целеустановке, и, соответственно, должных различаться по словесному оформлению. Видимо, это и привело исследователей к противоречивым отчасти выводам.

Автору настоящих строк также приходилось сравнивать то, как старший и младший насельники Свято-Троицкого монастыря реализовали свой писательский дар. Например, Пахомий в Житии преподобного Кирилла Белозерского держался совсем иного, нежели Епифаний Премудрый, принципа цитирования Библии: у него нет столь обычных для стиля «плетения словес» цепочек из цитат и последние вообще у него редки[171], что подтверждается рассмотренными здесь самостоятельными фрагментами в составе его панегириков преподобному Варлааму и празднику Покрова пресвятой Богородицы. В этом отношении как совершенно нетипичный для Логофета выглядит насыщенный библейскими цита-

[166] *Иванова М.В.* Древнерусские жития конца XIV—XV веков... С. 129.
[167] Там же. С. 132.
[168] Там же. С. 136.
[169] Там же. С. 137—138.
[170] Там же. С. 139.
[171] *Кириллин В.М.* Епифаний Премудрый как агиограф преподобного Сергия Радонежского: проблема авторства // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 7, ч. 2. М.: ИМЛИ РАН, 1994. С. 272.

тами текст выше приведённой молитвы новгородского архиепископа Иоанна из Слова похвального иконе Знамения, — надо полагать, предмет отдельного исследовательского размышления. Сопоставительный анализ рассказа о чудесном разумении отроком Варфоломеем грамоты, который содержится в епифаниевской и пахомиевских версиях Жития преподобного Сергия Радонежского, также позволил сделать определённые выводы. При этом выяснилось равнодушие Пахомия «к мистическому контексту биографии» Сергия, его художественная нечувствительность к драматургии, психологизму, сценичности действия, к символически насыщенной изобразительности, деталировке и динамике повествования, его склонность к шаблону, к учительному многословию и этикетной схеме изображения этикетного же поведения персонажей, его слишком практическое отношение к литературному деланию[172].

Выводы о явленном Святогорцем в его агиографических текстах умении рассказывать в целом подтверждаются результатами анализа размышлений-рассуждений, из которых состоят в основном его похвальные речи. Его скованным традицией мыслям и чувствам соответствуют сдержанность, шаблонность, затемнённость выражения таковых; с отсутствием у него поэтического восторга и вдохновения согласуются недостаток динамики, экспресии, интонационная нейтральность в течении речи; его внутреннюю установку на прагматизм и целесообразность словесного творчества отражает невнимание к эстетике формы. В общем конечно же, красноречию Логофета присущи все признаки стиля «плетения словес», но явлены они в его творениях как-то адаптировано, некомплексно, раздельно, полутонально, а главное — без какой-либо авторской самобытности.

Итак, качество панегириков Пахомия Серба даёт основания для переоценки его места и роли в контексте экспрессивно-эмоциональной волны развития славяно-русской литературы в конце XIV—XV веках. Об ораторском опыте писателя теперь невозможно говорить как о презентабельном индексе риторического искусства в духе «плетения словес», то есть особой украшенной манеры построения текста, равно и как о рефлексе проявивившихся тогда в творческой среде предвозрожденческих умонастроений.

Данный вывод важен не только в историко-литературном отношении, но ещё и потому, что конкретная сравнительная тек-

[172] *Кириллин В. М.* Чудо отрока Варфоломея о разумении грамоты // Научные и учебные тетради Высшей школы (факультета) телевидения МГУ им. М.В. Ломоносова. Тетрадь №2: январь-май 2010 г. / Сост. В.Т. Третьяков. М., 2010. С. 115—126.

стология похвальных речей Святогорца позволяет, кроме того, скорректировать некоторые высказанные ранее в научной литературе мнения.

В своё время В. М. Яблонский во многом верно указал на переводные славяно-русские тексты, послужившие сербскому книжнику источниками для его русских сочинений, при этом, как теперь ясно, не достаточно акцентировав внимание на том, что писатель не в меньшей, по крайней мере, степени был зависим от оригинальных древнерусских текстов. Показательным, например, является фрагмент из Похвального слова преподобному Варлааму Хутынскому: «**Яко же и цветом, иже в пролетии бываемом, добро ѵбо часом к себе приносящим, абие облагоѵховати, но, аще къ кринѵ приплетѵтся, в лепотѵ благоѵханейши бывают**». Яблонский полагал, что это чтение было изъято Пахомием из Слова похвального святым апостолам Петру и Павлу Исихия Иерусалимского и даже процитировал рукопись Софийской библиотеки №1322 (л. 228 об.): «Добро убо цветов пролетных часом к себе приносящим обуховати, но аще ко крину приплетутся, в лепоту благоуханнейши бывают, миро бо с миром смешаася сугубо еже отсюду благоуханиа наслажение бывает…»[173]. Однако текст Похвального слова Варлааму значительно ближе тексту Похвального слова святителю Петру митрополита Киприана: «якоже цветом в пролетии бываемом, доброе убо к себе приносящим и абие облагоюховати, но аще к крину приплетутся, в лепоту благоюханнейши бывают» (см. выше), следовательно, скорее всего, и взят из него. То есть на самом деле сначала текст Исихия был использован Киприаном, а уже потом трудом последнего воспользовался Пахомий. Кстати, выявленная в настоящем исследовании литературная вторичность Пахомия вскрывает неправоту высказанного некогда академиком Н. К. Гудзием мнения о том, что «в риторических украшениях речи он (Логофет. — *В. К.*) заметно превзошёл Киприана»[174].

И ещё один пример. Другой именитый знаток древнерусской литературы, академик Д. С. Лихачев, характеризуя экспрессивно-эмоциональный стиль конца XIV—XV в., писал следующее: «С увлечением неофитов» его представители «живописуют сложные переживания личности. Пораженные величием того, что они увидели, они пишут о своем бессилии выразить всю святость

[173] *Яблонский В.* Пахомий Серб… С. 277.
[174] *Гудзий Н.К.* История древней русской литературы / Учебник для высш. учеб. заведений. Изд. третье. М., 1945. С. 234.

подвигов своего героя. Описать величие деяний святого так же невозможно, утверждает Пахомий Серб, как нельзя измерить широту земли и глубину моря, сосчитать звезды на небесной высоте или исчерпать вечно текущий источник, непрерывно пополняемый из земли. Писатель сравнивает себя с водолазом, ищущим жемчуг на дне морском»[175]. Авторитетнейший учёный при этом имел в виду приведённую Яблонским цитату из опять-таки Похвального слова Варлааму Хутынскому Логофета: «**Мы…, чюдеса оставльше, пакы к похвале святого устремимся, яко ж неции от хытрых норец в море от кораблей себе вметают, ищуще бисер изнести…**»[176]. Теперь же можно уточнить: означенное образное сравнение принадлежало не сербскому «списателю», а опять-таки его предшественнику митрополиту Киприану (см. выше).

И последнее. Распространившийся на Руси с конца XIV в. стиль «плетения словес» обычно соотносят вслед за Д. С. Лихачевым с так называемым «вторым южнославянским влиянием», которое при этом выводят из реформ Тырновского патриарха Евфимия; в свою очередь, идейной основой славянских книжников, работавших под патронатом Евфимия, считают, с одной стороны, грамматико-орфографическое учение о церковнославянском языке, изложенное в трактате Константина Костенецкого «Сказание о письменах», а с другой, — богословие святителя Григория Паламы, преподобного Григория Синаита и в целом церковный, аскетический и духовный опыт исихастов. А всё вместе рассматривают в контексте тенденций возрожденческого свойства, проявившихся в византийско-славянской культуре, в сущности, одновременно с развитием ренессанса в Западной Европе. «Плетение словес», таким образом, есть якобы явление исихастского и возрожденческого типа. Однако у данной концепции имеются немало противников. Так, согласно другой точке зрения, техника «плетения словес» конгениальна древней литературной традиции (на Руси её использовали, например, митрополит Киевский Иларион и епископ Туровский Кирилл) и не связана исключительно с исихазмом, равно как и Константин Костенецкий не исповедовал в своём трактате ничего специфически исихастского: его учение о языке и церковной письменности целиком коренится в византийско-православной традиции и сопряжено с задачей реконструкции книжно-языковых норм, разработанных в ходе создания

[175] *Лихачев Д. С.* Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. С. 74—75.
[176] *Яблонский В.* Пахомий Серб… С. 253.

славянской книжности святыми Кириллом и Мефодием и их учениками[177]. Одновременно скорректированы понятие и границы «второго южнославянского влияния». Под последним подразумевают, прежде всего, новую волну обогащения русской книжности в XIV—XV вв. переводами с греческого преимущественно монашеской литературы, осуществлёнными на Афоне и Балканах, а также изменения в оформлении книг и графико-орфографические новации в письме. Что же касается украшенного литературного стиля, то таковой наиболее ярко проявился как раз в собственно русской словесности (конкретно, в творчестве Епифания Премудрого) и обусловлен был, надо полагать, не подражанием болгарским или сербским писателям, а новым мироощущением, возникшим в русском обществе в связи с новым геополитическим положением Московской Руси и Русской Церкви в эпоху преодоления монголо-татарского ига и захвата Балкан Османской империей и опиравшимся на всеобщее внутриправославное стремление к унификации всей церковной жизни и патриотическое обращение русских книжников к наследию Киевской Руси как к идеалу государственной мощи и славянского культурного единства. Вместе с тем означенную манеру русских книжников рубежа XIV—XV вв. писать с интеллектуальной и экспрессивно-эмоциональной напряжённостью вряд ли правомерно рассматривать и как сущностно подобную литературной стилистике, характерной для культуры западного ренессанса.

В свете означенной полемики интересны выводы В. А. Грихина, к которым он пришёл, наблюдая, в частности, за тем, как Пахомий Логофет исправлял повествование Епифания Премудрого о преподобном Сергии Радонежском. По заключению исследователя, если Епифаний в своём рассказе ориентировался на ранне-

---

[177] Подробно обо всём этом см. в кн.: *Грихин В.А.* Проблемы стиля древнерусской агиографии XIV — XV вв. М.: Изд-во Мос. ун-та, 1974. С. 6—23; *Лукин П.Е.* Письмена и Православие: Историко-филологическое исследование «Сказания о письменах» Константина Философа Костенецкого. М.: Языки славянской культуры, 2001. С. 167—282. См. также: *LaBaure H.M.* Hesychasm, word-weaving, and Slavic Hagiography: The literary school of Patriarch Eythymius. München, 1992; *Bodin P.-A.* Eternity and time: Studies in Russian literature and the orthodox tradition. Stockholm, 2007 (судя по рецензии А.М. Ранчина [От Епифания Премудрого до Андрея Платонова: Религиозные мотивы в русской литературе, искусстве и философской мысли // «НЛО» №93. 2008. URL: http://magazines. russ. ru/nlo/2008/93/ra34-pr. html], — статьи «Исихазм и гимнография: Пахомий Серб и Служба святому Сергию Радонежскому», «Дар Святой Троицы: О “плетении словес”», «Богородица и исихазм», «Византийский исихазм и тема Софии в русской мысли»).

христианскую и библейскую традиции художественно-эстетического «воплощения нравственного идеала», то Святогорец исповедовал идеологию исихазма и потому последовательно усиливал «аскетическо-созерцательные мотивы в жизни Сергия» (мотивы света, молчальничества, внутренней сосредоточенности), упраздняя ненужные и сохраняя подобающие эпизоды при соответствующем их словесном оформлении[178]. Так что разная экспрессивно-эмоциональная манера писать, характерная для сопоставляемых авторов, определялась разными культурно-историческими и идейными основаниями. К сожалению, указанное различие в мировоззрениях обнаруживается, прежде всего, на уровне сюжетного повествования. Когда же приходится иметь дело с ораторским дискурсом, то хорошо видны лишь структурные, эстетические различия сопоставляемых текстов. Но не всегда возможно объяснить их мировоззренческую природу. Во всяком случае, текстуально независимые рефлексивные пассажи в похвальных речах Логофета, как мне представляется, не позволяют сделать вывод о его специально исихастском умонастроении[179] и особенно — о его каком-либо отношении к Тырновской книжно-литературной реформе и новым духовным веяниям в рамках православной жизни.

Тем не менее, если всё же вслед за Д. С. Лихачевым сопрягать деятельность Святогорца (в первую очередь его ораторство) с проявлением в русской культуре XV в. предвозрожденческих тенденций, с открытием русской литературой внутреннего мира человека, с проникновением в неё напряжённо, абстрактно-психологически, экспрессивно-эмоционально, богословски, историософски, живописно и лепо́бразно размышляющей личности, то делать это теперь следовало бы лишь имея в виду отношения подмастерьев к мастерам, ремесленников к художникам: одни творят, созидают, другие, затвердив образцы, только повторяют и тиражируют. Именно так надлежит воспринимать фигуру иеромонаха Пахомия Логофета на фоне святителя Киприана, митрополита Григория Цамблака и Епифания Премудрого, отчётливо однако понимая, что подобная оценка относится лишь к риторическим упражнениям писателя и не может быть распространена без специального исследования на отличающее его умение рассказывать, явленное им в его повествованиях о жизни русских подвижников и их чудесных деяниях.

---

[178] *Грихин В.А.* Проблемы стиля… С. 23—51.

[179] Д.И. Чижевский также отказывал Пахомию в исихазме: «Assumptions that he had been influenced by Hesychasm are not substantiated by his writings» (*Čiževskij D.* History of Russian Literature… P. 180).

Е. В. Джиджора (Одесса)

КОМПОЗИЦИОННЫЕ ФОРМЫ ИЗЛОЖЕНИЯ В ШЕСТОДНЕВЕ ИОАННА ЭКЗАРХА БОЛГАРСКОГО И ХРИСТИАНСКОЙ ТОПОГРАФИИ КОЗЬМЫ ИНДИКОПЛОВА

Средневековые так называемые «естественнонаучные» сочинения составляют, как известно, отдельную группу разъяснительных произведений, рассчитанных на хорошо образованную и осведомленную аудиторию верующих интеллектуалов, ищущих богословско-философского обоснования различным процессам, протекающим в природе. При этом рассуждения о строении мироздания и об особенностях существования животного и растительного миров носят церковно-догматический и потому нравственно-воспитательный характер. А поскольку средневековые мыслители воспринимают действительность как «символическое выражение трансцендентного замысла», образно явленное «отображение религиозной идеи»[1], природные явления не столько описываются такими, какими они есть, сколько истолковываются как завуалированные воплощения сокровенных смыслов христианского вероучения.

Примером таких сочинений выступают, прежде всего, **Шестодневы** — пространные экзегетические комментарии к первым главам ветхозаветного Бытия, в которых повествуется о создании Вселенной за шесть дней. Как полагают историки, популярное разъяснение этапов божественного творчества вошло в круг интересов христианских проповедников ещё с апостольских времен. А с III в. Шестоднев становится излюбленным жанром учителей Церкви, стремящихся соотнести накопленные к тому времени природоведческие знания с устоявшимися христианскими догматами[2].

Среди множества Шестодневов, известных в византийской литературе, древнерусскими книжниками были переведены комментарии св. Василия Великого, Севериана Габальского, Георгия Писидийского, а также Иоанна Экзарха Болгарского[3]. Шестоднев последнего, составленный, по всей видимости, в начале X ст. в окружении учеников Кирилла и Мефодия, представляет собой масштабную компиляцию, во-первых, предшествующих Шестодневов (в первую очередь, сочинения св. Василия Великого), во-вторых, богословских

размышлений авторитетных отцов и учителей Церкви (св. Григория Богослова, св. Иоанна Златоуста, св. Иоанна Дамаскина и др.), а, в-третьих, философских трактатов некоторых античных мыслителей. А потому памятник Иоанна Экзарха Болгарского ученые по праву считают самым показательным системным обобщением не только святоотеческой традиции толкования событий первых шести дней сотворения мира, но и опыта древнегреческих философов в изучении основных процессов в природе[4].

Другим интересным примером «естественнонаучных» измышлений является **Христианская Топография**, сочиненная Козьмой Индикопловом, сначала торговцем-путешественником, а затем мыслителем, принявшим христианство и поселившимся в одном из синайских монастырей. Как приверженец антиохийского богословия, Козьма написал теологический и в то же время остро полемический трактат против своих непримиримых идейных оппонентов — сторонников сферической концепции Земли[5]. Исследователи считают, что эта работа была осуществлена приблизительно в 545—547 гг.

Несмотря на откровенно негативные отзывы авторитетных богословов (например, греческого патриарха Фотия[6], раскритиковавшего сочинение Козьмы), Христианская Топография, как и Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского, имела своих почитателей в Древней Руси. Об этом свидетельствует количество сохранившихся списков полного текста и его отрывков — более пятидесяти. В то же время, невыясненным остается вопрос о том, когда впервые появился славянский перевод произведения. Рассмотрев ряд интерполяций в Начальной Русской летописи и Толковой Палее, Е. Пиотровская допускает, что «время перевода полного текста или отрывков сочинения может быть обозначено концом XI — началом XIII ст.»[7]. Если это предположение верно, то вырисовывается удивительная картина: в первые века после принятия христианства древнерусские «любомудры» в одинаковой степени интересовались прямо противоположными теориями устроения мира, выведенными, с одной стороны, в традиционных космологиях Шестодневов, с другой, — в альтернативно геофизической Топографии[8].

По справедливому утверждению З. Удальцовой, сочинение Козьмы очень своеобразно, его не просто классифицировать по жанровым или каким-либо формально-содержательным признакам[9]. Двенадцать Слов, из которых состоит памятник, одновременно посвящены опровержению сферического устройства Земли, характеристике некоторых процессов в природе, описанию отдаленных экзотических стран (Эфиопии, Индии и др.), а также комментированию событий Священной Истории, воссозданных в библейских книгах.

Идейно столь различные, Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского и Христианскую Топографию Козьмы Индикоплова объединяют, с одной стороны, природоведческие задачи и религиозно-назидательная основа замысла, а, с другой, — некоторые структурные компоненты произведения, в частности, композиционные формы изложения.

Рассмотрение особенностей литературного изложения в тематически родственных, но концептуально противопоставленных памятниках и составляет цель нашей статьи.

Композиция средневековых «природоведческих» сочинений до сих пор не являлась предметом специального изучения в медиевистике. Хотя некоторые попытки и предпринимались. Например, С. Якуниным, составившим комментарии к публикации нескольких фрагментов Шестоднева[10]. Правда, комментатор сводит композицию только лишь к перечислению сюжетных тем, нанизываемых в Прологе и I Слове произведения. Однако определение форм изложения, употребленных компилятором (ученый различает «толкование», «формулирование» идей, «выражение удивления» и пр.), не носят системный характер и потому считаться исчерпывающим осмыслением композиционного состава Шестоднева, явно, не могут.

А вышеупомянутая книга Е. Пиотровской о Христианской Топографии посвящена, в целом, таким проблемам, как: история известных списков и редакций памятника, время и место его перевода на славянский язык, роль отдельных фрагментов в древнерусской литературной традиции и т.д. Вместе с тем, исследовательница касается и незначительного аспекта построения текста, выявляя пространные отступления и добавления, которые славянские переводчики привнесли в оригинал[11].

Думается, медиевистам ещё предстоит провести масштабные наблюдения над особенностями организации средневековых «природоведческих» сочинений. Между тем, весьма перспективные суждения итальянского слависта Риккардо Пиккио о пропорциональном соотношении рассуждения (oratio) и повествования (narratio), при котором одна из форм изложения выполняет основную композиционную функцию в литературном произведении, а другая — служебную, «пассивную»[12], уже сейчас позволяют установить ряд отличительных закономерностей внешней организации указанных памятников. Своеобразие же композиции, наряду с выражением авторской субъективности[13], дает возможность частично прояснить вопрос об их жанровой природе.

В Шестодневе Иоанн Экзарх Болгарский, следуя экзегетической традиции христианских богословов (прежде всего, св. Василия Вели-

кого, на мысли которого компилятор опирается в наибольшей степени), поочередно прибегает то к описательному повествованию, то к рассуждению. При этом описание выступает генерирующей композиционной формой изложения, а различные виды рассуждения — вспомогательными. С их помощью автор выражает свои многочисленные поучения и полемические выпады против идейных оппонентов.

Комментатор описывает стадии космогенеза, придерживаясь классической толковательной схемы «цитата — разъяснение». Сначала книжник приводит то или иное библейское высказывание, в котором передается картина божественного творения. Затем своими словами детально описывает, что именно, каким образом, при каких обстоятельствах возникало в течение первых шести дней возведения мира, какие при этом проявились особенности и характерные свойства.

Скажем, в начале V Слова, целиком посвященного зарождению живых организмов, автор приводит отрывок из I главы Бытия, в котором речь идет о создании животных: «Рече оубо: Да изведоуть воды плһжющая душь живъ по родоу, и птица парящая по твердһ небеснһй по родu»[14]. Ниже, в качестве наглядной иллюстрации обозначенного процесса, Иоанн подробно описывает, как проходило отделение суши от воды, как постепенно появлялись первые животные в воде, а потом на суше, какие образовались классы животных и растений, чем конкретно отличаются обитатели морских глубин от наземной популяции и пр.

Заканчивается данное описание следующим утверждением: «Того дһля еже есть несовершенһе, то же преже сотвори. Таче потомь изводит и земля съвершеныхъ съставъ на двое же пакы разлоучаемо. Да еже Ü воды бываеть то же. Ся преже ражаеть того, иже по небеси парить, инако бо тһло сего, инако же wного и различно дебелһиши бо и черствһиши вода тънһй же и проZрачнһ въZдоухь. Да Ü того различьни животи соуть»[15]. Экзегет вводит зоологический критерий отличия: более простые по составу водные животные зарождаются раньше, а более сложные, способные парить в воздухе, — позже. Таким образом, довольно объемное разъяснение библейской цитаты приобретает форму своеобразного природоведческого трактата.

А поскольку аналогичное воплощение описательного повествования прослеживается на протяжении всех шести Слов памятника, можно заключить, что структурным принципом narratio в Шестодневе является тщательное толкование ключевых высказываний из Св. Писания. Сама же цитата при этом выполняет важную композиционную функцию — связывает «природоведческие трактаты» в единую религиозно-философскую картину космогенеза.

Кроме описания, Иоанн прибегает и к рассуждению, искусно маневрируя между двумя его видами — поучительным и полемическим размышлениями. Данные виды рассуждения продуцированы авторским пафосом, явно эксплицированным в Шестодневе, ведь богослов и проповедует аудитории христианское мировоззрение, и поучает её благочестивой жизни, и опровергает религиозные доктрины оппонентов.

Поучительное рассуждение, обычно усиленное такими императивами, как «слушай!», «следуй этому!», «думай так!», строится по схеме «тезис — иллюстрация». В начале каждого такого «духовно-воспитательного» отступления автор формулирует вероучительное наставление — какие именно ценности надлежит исповедовать, как вести себя, кому подражать делами и побуждениями, а кого сторониться. А далее, для наглядного подтверждения сказанного, приводится пример-наблюдение, раскрывающий выведенное поучение преимущественно символическим образом.

Например, рассуждая о повадках рыб в том же V Слове сочинения, Иоанн стыдит человека в том, что ему слишком свойственно крайне безответственное, по сравнению с рыбами, отношение к собственной жизни. Тезис «оны бо вѣдять что имъ есть подоба творити w преднѣмъ годѣ, а мы о приходящимъ годѣ хоудѣ радяще, сластьми скотьими жизнь свою погибьяемъ» укрепляется восторженной похвалой старательности рыб, которые в течение всей жизни непрерывно ищут наилучшего водного обиталища и ради него преодолевают огромные расстояния: «Рыба толикы преходить ширины морьскыя хотяще обрѣсти еже и на полъзоу. А ты что речеши въ празни тако живы?»[16]. Итак, на примере рыб Иоанн Экзарх проповедует активное трудолюбие и твердую настойчивость как необходимые условия человеческой жизнедеятельности.

А полемическое рассуждение, которым автор откровенно вызывает своих потенциальных собеседников на дискуссию, построено по другой схеме — «тезис — антитезис». Для начала полемист приводит утверждение оппонентов, а затем опровергает его «правильным» суждением, усиленным развернутой аргументацией. Так, в одном из типичных отступлений книжник инициирует догматическое противостояние с еретиками по вопросу о происхождении Бога-Сына от Бога-Отца. При этом первым делом формулируется мнение оппонентов, не признающих «единородность» Божьего Первенца: «Аще бо Первѣнець всея твари, то нѣсть Единочадъ, аще ли Единочадъ, то нѣсть Первѣнець. Первѣнець бо аще братию имать, то Первѣнець наречется, а Единочадый аще братью имать, то Единочадъ нѣсть»[17].

С точки зрения еретиков, христиане проповедуют очевидное противоречие: первенец не может называться единоутробным, поскольку указывает на то, что за ним последовал второй, третий и более собратьев. Если же одного из них назвать «единородным», то тем самым сказать, что он — один сын. Только при таких обстоятельствах его можно считать «первенцем».

Выведенное оппонентами взаимоисключение понятий Иоанн отрицает суждением, которое становится антитезисом их формулы: «Но Единочадый wбычай есть Писания глаголати, иже ся единъ нѣ Ü кого родить, яко же положихомъ сказающе. А и смотри по истинѣ, имь же яко же глаголахомъ. Аще Первѣнець братиа не имать, то Первѣнець нѣсть, а Единочадый аще братию имать, то Единочадъ нѣсть»[18]. Внимательный экзегет апеллирует к библейской традиции, в которой принято всякого единственного в рождении называть «единородным». Само собой разумеется, что такой «единородный» может считаться и «первенцем». Поэтому в глазах Иоанна рассуждение еретиков выглядит несостоятельно.

В данном случае обоснование антитезиса выступает опровержением идеи еретиков и доказательством позиции христианских исповедников. В целом же, виды рассуждения в Шестодневе являются обязательным дополнением основного описательного повествования. Они придают природоведческим комментариям-толкованиям богослова черты полемического трактата и пасторской проповеди. В результате таких жанровых наслоений автор решает сразу несколько литературно-публицистических задач — эстетизирует Вселенную и прославляет её всемогущего Творца, описывает более-менее важные закономерности функционирования различных процессов и явлений природы, дискутирует с идейными оппонентами и, что при этом самое интересное, ещё и проповедует христианское благочестие.

В Топографии Козьма Индикоплов, как и Иоанн Экзарх Болгарский, использует описательное повествование и некоторые виды рассуждения. Примечательно, что ближневосточный книжник стремится самостоятельно определить примененную им стратегию наррации и потому, кроме заглавия, в разных местах произведения называет реализованную им манеру высказывания то «мѣстописание», то «исписание». Однако, несмотря на такое авторское представление, не описание, а как раз рассуждение выступает, по нашему убеждению, главенствующей формой изложения в Топографии. Разновидности же описания, так же, как поучительные и полемические измышления в Шестодневе, являются вспомогательными способами, с помощью которых «местописатель» наглядно иллюстрирует свои богословско-

догматические суждения. Таким образом, можно констатировать структурное отличие между двумя рассматриваемыми сочинениями, по крайней мере, по части выбора магистральной формы изложения.

Среди видов рассуждения, задействованных в Топографии, наиболее ярким предстает, пожалуй, полемический. Как и в Шестодневе, полемика строится по схеме «тезис — антитезис». Сначала автор сообщает мнение оппонентов, а затем безжалостно громит его, иногда с помощью едких, оскорбительных инвектив.

Например, в «онтологических» главах Козьма опротестовывает хорошо известное учение античных мыслителей о сдвоенных качествах четырех стихий. Перед опровержением, как и полагается, полемист приводит «лжемудрую» точку зрения «язычников»: «Рекуще земля, соухо и студено есть, вода же студено и мокро, и въздух мокръ и теплъ, wгнъ теплъ и сухъ». Далее с помощью нелицеприятных оценок высказывает недоумение, почему в стихиях рассмотрено только два качества, ведь логичнее было бы охарактеризовать их относительно всех четырех: «Когда же творениа вся в коемьждо стихии глаголють бытии, пакы оубо надлежать противоу своим словесемь, коегождо четырь стихии четверако, не намѣняюще»[19]. Видимое противоречие, найденное Индикопловом в концепции оппонентов, служит основанием для выдвижения собственной позиции. В данном случае антитезис образуется вследствие критического осмысления тезиса — «неправильной» позиции идейных противников.

Полемический вид рассуждения является наиболее экспрессивным в остро дискуссионном сочинении Козьмы. По пафосному эмоциональному наполнению он заметно превосходит утвердительное рассуждение, непосредственно вытекающее из полемического и построенное уже по другой схеме — «суждение — цитата».

Стоит отметить, что в отличие от Иоанна Экзарха Болгарского, который всегда укрепляет библейские высказывания своими природоведческими наблюдениями, Индикоплов поступает наоборот. Сначала он формулирует некое богословско-догматическое положение, а затем подбирает под него соответствующие библейские выражения.

Так, размышляя над первыми словами книги Бытия, автор Топографии утверждает следующее: «Полагаемь оубо нынѣ, небо вкупѣ и землю, wбьимателя всѣх соуща, яко имуща вся вноутрь себѣ»[20]. Суждение, в котором заверяется, что Бог создал землю и по всей длине накрыл её небом, ниже дополняют несколько десятков неточных (пересказанных близко к тексту) цитат из разных ветхозаветных книг — Бытия, Псалтыри, пророчеств Осии, Исайи, Иеремии и Даниила. Уплотняя выдвинутую мысль библейскими фразами типа «въ шесть

днии сътвори Богъ небо и землю, и вся яже соуть в нею» или «и съврышися небо и земля, и вся красота ею»[21], Козьма Индикоплов придает авторитетности отстаиваемой им идее комароподобного небесного свода, соединенного своими концами с землей. Утвердительное рассуждение, таким образом, состоит из основного тезиса (мысли самого автора) и «укрепительного» материала (многочисленных и однотипных по смыслу цитат из Св. Писания).

И все же довольно часто непримиримый и категоричный полемист прерывает свои размышления, прибегая к повествовательному описанию. В сочинении четко выделены несколько его видов — зарисовка местности и этноментальная характеристика населения определенного края.

Автор Топографии изображает некую местность в том случае, если это логично вытекает из контекста предыдущих рассуждений. Скажем, после вероучительных измышлений о расположении рая, подытоженных афоризмом «аще бы раи былъ на сеи земли, не лѣнилися быша мнози доити даже и до него; ибо шелку потребы худы ради не лѣнятся ити, како убо видѣниа ради того рая лѣнилися быша ходити»[22], Козьма подробно описывает «далекие земли», находящиеся на вышеупомянутом «шелковом пути», — Персию, Индию, Эфиопию и др.

В таких описаниях Индикоплов касается преимущественно географического месторасположения той или иной страны: «Не отстоит бо от Варвария Омирит морю преполовящю шествование; деньма двема по морю идѣже к тому за тѣм окианъ есть, нарицаемо тамо Сиггион, глаголемая же Сасу. И та близ есть окиана, иже и ливаносныа земля близъ есть окиана съ инѣм всѣмъ и злато много имущи, рекше руду златую»[23]. Воссоздавая историко-геофизические образы конкретных территорий, автор Топографии следует, очевидно, античной историографической традиции, установленной ещё Геродотом в его «Истории» и поддержанной несколькими поколениями древнегреческих и древнеримских историографов.

А с помощью этноментальной характеристики жителей Козьма очерчивает отличительные особенности какой-нибудь местности. Так, перечисляя народности, проживающие возле «великого океана»[24], Индикоплов заостряет внимание читателей на богатой драгоценностями Сасе. Как любознательный путешественник, он примечает интересную особенность в поведении коренного населения — его удивляет распространенный среди них принцип обмена золота на привезенные для них товары.

У местных «туземцев», как называет их автор Топографии, заведено класть золото на ту вещь, которую они желают приобрести, и отходить в сторону. Через некоторое время они возвращаются и, если хозяин забрал золото, тоже уносят приобретенное. Если же нет, тогда добавляют ещё золота и снова отходят, ожидая решения продавца: «Приходять же они тоземци, носяща злато яко рублевием и полагает ли единъ рубль, ли два, ли боле и уже на часть улюбит, ли на соли, ли на желѣзѣ и стоит кромѣ; приближается господинъ говяда, да еще будет ему годно, то възмет злато, и пришедъ онъ видит, яко не взялъ, ли приложит, ли вземъ злато свое отидеть, такова есть купля тамо, понеже иноязычници суть и тлъкованиа отнудь не вѣдят»[25]. Повествователь (в данных фрагментах текста его можно так обозначить) усматривает причину столь странного поведения «туземцев» в языковом барьере. При этом, описывая обычаи жителей Сасы, он вместе с тем указывает и на важную черту их ментальности — весьма доверительное отношение к чужеземным торговцам.

Выходит, «мѣстописание» выполняет функцию дополнения, тогда как рассуждение — генерального смыслосозидания. А потому, несмотря на маркированное название, основная идейная направленность произведения кроется в полемике с противниками шатерообразной формы земли, а не собственно в топографическом описании особенностей устроения мира, включая и месторасположение отдельных стран.

Исходя из этого, можно сделать несколько предположений относительно жанровой природы памятника. По всей видимости, Козьма Индикоплов является автором остро обличительного трактата-опровержения, составленного в соответствии с канонами полемического сочинения. В то же время, разнообразие форм изложения, особенно меняющиеся виды описания, дают основание считать Топографию ещё и развернутым историко-географическим очерком, опирающимся на традиции геродотовской историографии.

Итак, специфичное использование форм композиционного изложения в Шестодневе Иоанна Экзарха Болгарского и Христианской Топографии Козьмы Индикоплова демонстрирует жанровую неоднородность этих произведений.

С одной стороны, очевидна внешняя природоведческая ориентация сочинений. И Иоанн Экзарх Болгарский, и Козьма Индикоплов изучают онтологическое и геофизическое строение Вселенной, проводя детальные наблюдения над интересными для них процессами и явлениями, протекающими в природе. Причем, если автор Шестоднева передает свои исследовательские выводы с помощью повествова-

тельного описания (narratio), то составитель Топографии прибегает к агрессивно опровергающему рассуждению (oratio).

С другой стороны, постоянные переходы к иной, вспомогательной форме композиционного изложения говорят о явном преследовании авторами и других, параллельных задач. Просветительно-дидактический подтекст вероучительных разъяснений в Шестодневе позволяет Иоанну оспаривать мнения оппонентов и проповедовать христианское благочестие единомышленникам. В Топографии же благодаря историко-географическим описаниям Козьма портретирует перечисляемые народности и изображает местность, на которой они проживают.

Следовательно, условно называемые «естественнонаучные» сочинения имеют значительные жанровые наслоения, в целом, традиционные для средневековой религиозно-назидательной литературы. Исследовательские трактаты «разбавлены» нравственными поучениями, полемическими выпадами и историческими экскурсами. При этом внешняя природоведческая цель памятников не требует какой-нибудь особой модели композиции. В зависимости от основополагающих задач изложение может строиться как по принципу описания (как в преимущественно экзегетическом Шестодневе), так и по принципу рассуждения (как в непримиримо полемической Топографии).

Примечания

[1] *Гукова С. Н.* Космография в системе византийской науки и образования в XI—XII вв. // Городская культура: Средневековье и начало Нового времени / Под ред. В. И. Рутенбурга. — Л., 1986. — С. 29.

[2] Об истории становления жанра, известных и малоизвестных раннехристианских Шестодневах, а также о концептуальных отличиях в подходах представителей александрийской, антиохийской и каппадокийской богословских школ см.: *Мильков В. В.* Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского — общеславянский памятник богословско-философской мысли // Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского. V слово. — М., 1996. — С. 20—30.

[3] О времени распространения указанных сочинений в литературе Древней Руси до сих пор ведутся научные дискуссии. Об этом и о литературных особенностях каждого текста см.: *Прохоров Г. М.* Шестодневы // Словарь книжников и книжности Древней Руси. — Л., 1987. — Вып. 1 (XI — первая половина XIV в.). — С. 478—483.

[4] Очевидно, по этой причине В. Мильков называет сочинение Иоанна «славянской антологией античной философии». См.: *Мильков В. В.* Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского — общеславянский памятник богословско-философской мысли // Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского. V слово. — М., 1996. — С. 15.

[5] О богословских идеях, изложенных в Топографии, см.: *Григорьев А. В.* Космологические и онтологические идеи в «Христианской Топографии» Козьмы Индикоплова как отражение взглядов антиохийской богословской школы // Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. — СПб, 2001. — С. 904—905.

[6] Жил в IX ст. в Константинополе и прославился тем, что собрал огромную библиотеку произведений античных и византийских писателей и мыслителей.

[7] *Пиотровская Е. К.* «Христианская Топография Козьмы Индикоплова» в древнерусской письменной традиции (на материале дошедших фрагментов). — СПб., 2004. — С. 43.

[8] Примечательно, что ещё столетие назад этот парадокс озадачил крупнейшего на то время специалиста по изучению данного памятника — Е. К. Редина, который, тем не менее, так и не сумел однозначно разрешить собственное недоумение. См.: *Редин Е. К.* Христианская Топография Козьмы Индикоплова по греческим и русским спискам. — М., 1916. — Ч. 1. — С. IX.

[9] *Удальцова З. В.* Козьма Индикоплов и его «Христианская Топография» // Культура Византии. IV — первая половина VII в. — М., 1984. — С. 467.

[10] *Якунин С. Н.* Композиция Пролога. Композиция Первого Слова // Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского как памятник средневекового философствования / Отв. ред. К. М. Долгов. — М., 1991. — С. 168—188.

[11] *Пиотровская Е. К.* «Христианская Топография Козьмы Индикоплова» в древнерусской письменной традиции (на материале дошедших фрагментов). — СПб., 2004. — С. 28—34.

[12] *Пиккио Р.* Повесть и Слово: Заметки о соотношении повествования и проповеди в книжной традиции Древней Руси // Пиккио Р. Slavia Orthodoxa: Литература и язык / Отв. ред. Н. Н. Запольская, В. В. Калугин; предис. В. В. Калугина, перев. с итал. П. Петрухина. — М., 2003. — С. 495—496.

[13] Формы выражения авторской позиции в «естественнонаучных» сочинениях исследуются в другой нашей статье, подготовленной для печати в журнале «Древняя Русь: Вопросы медиевистики». См. №1 за 2009 г.

[14] *Слово* пятого дня // Шестоднев Иоанна Экзарха Болгарского. V слово. — М., 1996. — С. 41.

[15] Там же, с. 43.

[16] Там же, с. 59.

[17] Там же, с. 96.

[18] Там же, с. 97.

[19] Космологические фрагменты из «Космографии Козьмы Индикоплова» // Громов М. Н., Мильков В. В. Идейные течения древнерусской мысли. — СПб, 2001. — С. 925.

[20] Там же, с. 912.

[21] Там же.

[22] Фрагмент текста «Христианской Топографии Козьмы Индикоплова» из рукописи архива Санкт-Петербургского Института истории РАН // Пиотровская Е. К. «Христианская Топография Козьмы Индикоплова» в древнерусской письменной традиции. — СПб., 2004. — С. 194.

[23] Там же; данные топонимы описывают восточное побережье африканского материка.

[24] Имеется в виду Индийский океан.

[25] Фрагмент текста «Христианской Топографии Козьмы Индикоплова» из рукописи архива Санкт-Петербургского Института истории РАН // Пиотровская Е. К. «Христианская Топография Козьмы Индикоплова» в древнерусской письменной традиции. — СПб., 2004. — С. 194—195.

Г. П. Чинякова

К ВОПРОСУ О СЛОЖЕНИИ ИКОНОГРАФИИ РУССКОГО ЛИЦЕВОГО АПОКАЛИПСИСА В XVI ВЕКЕ

Иконография многих раннехристианских композиций восходит к тексту Откровения святого апостола и евангелиста Иоанна Богослова. Мозаичные изображения четырех «подобий» животных (тетраморфов[1]), агнцев-праведников и Агнца-Судии, Христа Пантократора и Христа-Эммануила,[2] «свитков небес» и Горнего Иерусалима украшают храмы Рима и Равенны V—VI веков. Однако наиболее полно, всеобъемлюще образы Откровения отразились в иконографии Страшного Суда, — грандиозной картины конца мировой истории[3], которая сложилась, как принято считать, уже в VIII веке[4].

В отличие от восточнохристианской традиции, в которой все внимание уделяется глубокому богословскому осмыслению образа, подробное, буквальное иллюминирование сюжетов Откровения святого Иоанна Богослова восходит к традициям Западной Церкви. В качестве примера можно привести наиболее ранний из дошедших до нас Трирский Лицевой Апокалипсис, созданный около 800 года в Северной Франции (Германия, Трир, Городская библиотека (Stadtbibliothek, Trier (Germany), Ms. 31[5]), Беатус Моргана середины 940—945 годов (Нью-Йорк, Библиотека Джона Пирпонта Моргана (Pierpont Morgan Library, New York. MsM. 644[6]) и Беатус Жироны 975 года (Кафедральный собор Жироны (The Cathedral of Saint Mary of Girona. Museum[7]) №7 (11), созданные в скриптории испанского монастыря Сан Сальвадор в Саморе[8], Апокалипсис Сент-Севера XI века из Французской Национальной библиотеки (Bibliothèque Nationale, Paris. Ms. Latin 8878[9]) а также знаменитый Бамбергский Апокалипсис из монастыря Рейхенау, — замечательный манускрипт Оттоновского Возрождения, заказанный императором Оттоном III (980—1002) и созданный около 1000—1020 годов (Государственная библиотека баварского Бамберга (Staatsbibliothek Bamberg) Ms. Bibl. 140)[10]. Впоследствии широко известные иллюминованные списки «Толкования на Апокалипсис» Беата Лиебанского, по всей вероятности, были приняты за основу гравированных изображений Откровения Иоанна Богослова[11]. Граверы старались тщательно копировать рукописные оригиналы. Постепенно складывалась иконографическая схема наиболее

устойчивых композиций, которые отразились в первых печатных Апокалипсисах XV века (1430—1470-е годы)[12]. Несколько позже в Западной Европе, в Нюрнберге, в 1498 году вышел знаменитый гравированный на дереве Апокалипсис Альбрехта Дюрера, оказавший значительное влияние на иконографию не только западных гравированных изданий, но и, опосредованно, русских иконописных и рукописных книжных памятников. Однако гораздо более сильное влияние оказал его иконографический перевод в «Сентябрьской» Библии М. Лютера (Виттенберг: Мастерская Лукаса Кранаха Старшего, 1522) и особенно горизонтальный вариант Апокалипсиса М. Лютера 1534 года (Библия. Виттенберг: Типография Ганса Люфта, 1534), распространившийся в Голландии, Польше, Украине и России[13].

В середине XIV века в соборном храме в честь Вознесения Господня монастыря Высокие Дечаны были выполнены настенные росписи на тему Апокалипсиса, в середине XVI века критскими мастерами в монастырях Святой горы Афон, были созданы росписи, иконографические схемы которых восходят к знаменитому Апокалипсису А. Дюрера и его повторениям[14]. Самым ранним циклом из афонских росписей на тему Апокалипсиса является роспись трапезной монастыря Дионисиата 1550—1560-х годов, включающая в себя двадцать одну композицию, которые точно следуют переработанным Кранахом-Гольбейном иконографическим схемам А. Дюрера[15,16]. Ставшая весьма популярной в России XVII века серия гравюр на темы Апокалипсиса Петера ван дер Борхта (1545—1608) была создана в 1592—1593 годах и впоследствии не раз переиздавалась, а в 1639 году в уменьшенном виде была включена в грандиозный увраж Библии Пискатора[17].

Наиболее ранние из известных ныне древнерусских Апокалипсисов не имеют иллюстраций (написанный в Новгороде в середине XIII века (БАН. Собр. Н.К. Никольского.1) и памятник первой половины XIV века из собрания графа Н.П. Румянцева (РГБ. Ф. 256. №8). Первыми известными на Руси изображениями на тему Откровения апостола Иоанна Богослова стали композиции Феофана Грека, который в 1405 году расписал Благовещенский собор Московского Кремля. Выдающийся писатель конца XIV — начала XV века Епифаний Премудрый в послании к другу, игумену Тверского Спасо-Афанасиева монастыря Кириллу, сообщал о том, что в «каменной церкви Святого Благовещения он [Феофан грек — авт.] также написал «Корень Иессеев» и «Апокалипсис». Когда он все это рисовал или писал, никто не видел, чтобы он когда-либо смотрел на образцы <…>»[18]. Несмотря на то, что роспись не дошла до нашего времени[19],

естественно предположить, что она произвела глубокое впечатление на современников и отразилась в русской иконографии.

Считается, что около 1500 года для Успенского собора Московского Кремля была написана грандиозная икона Апокалипсис (Инв. 3226)[20]. Учитывая литературность, повествовательность, точное следование сюжетов главам рукописного лицевого толкового Апокалипсиса, можно высказать осторожное предположение, что изограф руководствовался не дошедшим до нас лицевым списком Откровения конца XV — начала XVI веков. Г.В. Поповым было справедливо отмечено, что «организация композиции, ее «читаемость» и некоторая измельченность говорят о его несомненном знакомстве с рукописной традицией»[21]. По нашему, возможно, дискуссионному предположению это уникальное произведение написано после 1500 года, поскольку носит следы влияния как иконописной традиции, восходящей к творению Феофана Грека, так и ранних гравированных западных изданий, о чем будет сказано ниже[22].

К середине XVI века в Московских Кремлевских мастерских сложилась устойчивая традиция изображения апокалиптических сюжетов, где переплетаются иконографические схемы древнерусской иконописи и древнерусской миниатюры, а также мотивы западных гравированных Библий, восходящих к творчеству А. Дюрера и его последователей. Можно предположить, что в Московском Чудовом монастыре были в употреблении две основные иконографические схемы: более древняя, восходящая к росписи Феофана Грека и иконе из Успенского собора, и новая, испытавшая сильное влияние гравированных западных Апокалипсисов XV—XVI веков. Отдельные детали или фрагменты могли использоваться, смешиваясь и образуя различные варианты композиционных схем. Некоторое представление о вариантах иконографии древнего Апокалипсиса мы можем составить по дошедшим до нас иллюминованным рукописям и иконам XVI — XVII веков. Русская книжная миниатюра, вбирая в себя отдельные детали из разнообразных источников, в свою очередь оказывала огромное влияние на развитие иконописных композиций, поскольку исполняла роль подлинника, который художники использовали в качестве образца. Мы склоняемся к мысли о том, что существовала редакция не дошедшего до нашего времени книжного памятника конца XV — начала XVI века, отразившаяся в известных рукописях второй половины XVI века, которая и послужила источником для создателя уникальной иконы Успенского собора[23].

За основу архаической иконографической схемы следует взять композиционные схемы иконы из Успенского собора. В верхнем ре-

гистре представлены сюжеты первых 21 глав Толкового Апокалипсиса (Видение Престола Божия (Гл. 1), Видение Господа среди семи светильников (Гл. 2), Ангелы семи Церквей (Гл. 3—9), Снятие первых 3 печатей (Гл. 13—15. Три апокалиптических всадника), Видение Сидящего на престоле в отверстых небесных вратах (Гл. 10), Видение Агнца на престоле (гл. 12), Снятие 5 печати (Гл. 17), Снятие 6 и 7-й печатей (Гл. 18, 21), а также — Невеста Агнца (Гл. 57) и победа Небесного воинства над сатанинскими силами (Гл. 34). (*Главы 1, 3—10, 12—15, 17, 18, 21, 34, 57*).

Средний регистр посвящен сценам излияния гнева Божия на землю (главы 16—55). В центре в тройной славе представлен величественный Спас Эммануил с серпом в правой руке, восседающий на дуге, которая символизируюещет небесный престол (Гл. 39, 43), слева — семь Ангелов у арочного входа в храм, ниже — праведники на «стеклянном море», играющие на гуслях (Гл. 45). Слева: три Ангела, выходящие из храма, явление и бегство Жены от змия (Гл. 33, 35) и Ангел, склонившийся над точилом гнева Божия (Гл. 44). Также слева — Ангел, освобождающий четырех разящих Ангелов при реке Евфрат, и всадники на конях с львиными головами (Гл. 27. Шестой Ангел вострубил). В четырех углах среднего регистра представлены четыре Ангела, удерживающие четыре ветра, а слева — Ангел, распростерший крылья над теми, кто остался верным Господу Иисусу Христу (Гл. 19), и Ангелы, изливающие чаши гнева Божия в реки и на реку Евфрат (Гл. 47, 48, 51). В центре, под изображением праведников с гуслями и слева от Ангела со свитком, который возвещает гибель Вавилона (Гл. 55), представлен Ангел, облеченный в облако, с раскрытой книгой в руке (Гл. 28—29). Ниже изображен склонившийся Ангел, ввергающий жернов в море (Гл. 55). Справа: гибель и вознесение на небо пророков Еноха и Илии (Гл. 30—31); три Ангела с развернутыми свитками в руках (Гл. 40—42), и четвертый всадник, смерть (Гл. 16. Снятие четвертой печати); воспламенение земли от кровавого огненного града (Гл. 22. Первый Ангел вострубил), помрачение небесных светил и падение звезд с неба (Гл. 25. Четвертый Ангел вострубил), падение звезды, отворившей кладязь бездны и нашествие саранчи (Гл. 26. Пятый Ангел вострубил), крушение Вавилона (Гл. 52. Излияние седьмой чаши) и Вавилонская блудница (Гл. 53—54). (*Главы 16, 18, 19, 22, 25—31, 33, 35, 40—45, 47—48, 51— 55*).

В нижнем регистре изображен Страшный Суд над человечеством и силами зла (главы 58—68): в тройной славе представлен Христос, восседающий на троне с подножием, от которого изливается река Жизни Вечной (Гл. 68); Спасителю предстоят с обеих сторон в позах

моления Богоматерь, святой Иоанн Предтеча, Архангелы и святые; на престолах восседают апостолы с раскрытыми книгами в руках (Гл. 64); ниже — в овальной славе Ангел и апостол Иоанн (Гл. 70), а также земля и море, отдающие души усопших (Гл. 62). Слева представлено Небесное воинство во главе со Христом — Воеводой в багряной ризе на белом коне (Гл. 58), Небесный Иерусалим (Гл. 65, 67). Справа изображен Ангел, стоящий на солнце с развернутым свитком в руке, мученики Христовы, которых ангелы увенчивают венцами (Гл. 61), излияние чаши на реку Евфрат (Гл. 51), а также царство антихриста и низвержение Ангелами антихриста со слугами его в геенну огненную (Гл. 59), а также — излияние шестой чаши на реку Евфрат (Гл. 51). Справа внизу — Ангел, связывающий сатану (Гл. 60), а также разрешение сатаны из темницы и бесовское войско (Гл. 63)[24]. Справа (*Главы 51, 58—65, 67—68, 70*).

Наиболее близкими по иконографическим схемам образу из Успенского собора нам представляются иллюминованные книжные памятники XVI века: рукописный Апокалипсис второй половины XVI века (возможно, 1540-е годы[25]) из собрания РГБ (коллекция В. В. Егерева[26]. Ф. 466. № 6), отдельные сюжеты стоящей особняком, происходящей из Холмогор[27] рукописи конца XVI — начала XVII века из собрания Ф. И. Буслаева[28] (РНБ. Q. I. 1138. Лицевой Апокалипсис), а также некоторые иконографические схемы рукописи XVII[29] века из собрания Московской Духовной академии (РГБ. Ф. 173. I. Лицевой Апокалипсис).

Образцом новой редакции иллюминованного Апокалипсиса является замечательная рукопись XVI века (1570—1580-е годы) из Сборника Е. Е. Егорова[30], принадлежавшего в XVII веке Московскому Чудову монастырю (РГБ. Ф. 98. № 1844)[31]. Рукопись впоследствии приобрела особенную авторитетность и популярность среди старообрядцев и многократно повторялась как буквально, так и в зеркальном отображении. Следует также упомянуть лицевой Апокалипсис А. И. Хлудова (ГИМ. ОР. 7д) конца XVI века (1580-е годы) того же извода. В композициях миниатюр лицевого толкового Апокалипсиса явно прослеживается влияние гравюр Альбрехта Дюрера (1498), Лукаса Кранаха (Апокалипсис к Библии Мартина Лютера 1522 года) и монограммиста H. S. (горизонтальный Апокалипсис к Библии Мартина Лютера — Виттенберг, 1534 года[32]). Нам представляется, что в решении вопроса о происхождении господствующего извода лицевого Апокалипсиса предпочтение следует отдавать Московскому Чудову монастыря, который не только имел свой скрипторий, но тесно был связан с Царскими иконописными мастерскими и впоследствии с

Московским Печатным двором. С этой оговоркой впредь мы будем говорить об устойчивой Чудовской версии иконографической схемы лицевого Апокалипсиса (РГБ. Ф. 98. №1844[33]), которая отразилась в цикле композиций стенных росписей 1547—1551 годов на тему Откровения апостола Иоанна из Благовещенского собора, а также западного крыльца Успенского собора Московского Кремля XVII века[34]. Монументальный апокалиптический цикл середины XVI века был создан в соборе во имя Рождества Пресвятой Богородицы Ферапонтова Лужецкого монастыря в Можайске[35], в 1564 году московскими и ярославскими мастерами во главе с Ларионом Леонтьевым были расписаны Святые врата ярославского Спасского монастыря на темы Апокалипсиса, образцом для росписей послужила иллюминованная рукопись.[36]

Тщательное сравнение композиций более древней редакции иконографии Апокалипсиса, восходящей к иконописной традиции, с сюжетами позднейшей, более находившейся под влиянием западной гравюры, дает более четкое представление о взаимопроникновении двух направлений древнерусского не только книжного, но и монументального искусства.

Следует упомянуть также о памятниках иконописи на тему Откровения Иоанна Богослова. В собрании Государственной Третьяковской галереи хранятся: икона «Апокалипсис» второй половины XVI века из собрания Е. Е. Егорова (ГТГ. №24815), список с нее первой половины XVII века из собрания А. И., И. И. Новиковых «Видение апостола Иоанна Богослова» (ГТГ. №19854), а также «Апокалипсис» XVIII века (ГТГ. №13916). Первые две иконы совмещают иконографические схемы памятника из Успенского собора (Ангелы семи Церквей) и изображение Видения Господа среди семи светильников в господствующей Чудовской редакции рукописных Апокалипсисов, восходящее к Библии Лютера. Образ XVIII века является точным зеркальным переводом миниатюры из рукописного Апокалипсиса XVI века Чудовской редакции (РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 7). Замечательны также две иконы из собрания ГТГ: №12075 из собрания И. С. Остроухова (XVI век)[37] и №14498 (предположительно XVII век). Клейма последовательно отражают события Апокалипсиса и являются переводами с миниатюр списка распространенной Чудовской редакции и гравюр XVI — XVII веков (ГТГ. №14498). В Костромском музее хранится икона «Иоанн Богослов с Апокалипсисом» (Кострома. 1559 год. КГОХМ, КП-2132), подробно следующая рукописному оригиналу, послужившему подлинником[38]. Замечательный образ 1580—1590-х годов находится в собрании Русского музея (Апокалипсис

(Видение святого Иоанна Богослова) ДРЖ-1715)[39]. В собрании Вологодского государственного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника хранится замечательная икона третьей четверти XVI века «Видение Иоанна Богослова» (ВГМЗ. Инв. №7699), подобная образу из Третьяковской галереи (ГТГ. №24815). Чрезвычайно интересен фрагмент вологодской иконы Дионисия Дмитриева Гринкова 1567/ 1568 года «Воскресение — Сошествие во ад, со сценами земной жизни Христа и праздниками» (ВГМЗ. Инв. №10130)[40]. Чудовская редакция миниатюр с небольшими вариантами использована при написании иконы «Апокалипсис» второй половины XVII века[41] из Владимиро-Суздальского музея. Известные иконы Апокалипсиса, за исключением памятника из Успенского собора, были созданы, в основном, под влиянием рукописных Апокалипсисов наиболее распространенной Чудовской редакции в различных вариантах не ранее второй половины XVI века.

Сопоставляя известные нам иконные образцы и иллюминованные рукописные книжные памятники, мы сможем воссоздать главные схемы не дошедшего до нас лицевого Апокалипсиса рубежа XV—XVI веков.

Первая композиция, общая как для иллюминованных рукописей, так и для икон, — иллюстрация первой главы Апокалипсиса ***«Видение Престола Божия».***

В редакции **А** композиция очень проста: в верхнем углу иконы или листа рукописи изображен сегмент, образуемый линией облаков. Внутри сегмента представлен благословляющий Господь Иисус Христос (Спаситель может быть изображен восседающим на престоле (рукопись — РНБ. Q. I. 1138. Л. 5) или изображение Господа может быть поясным (иконы — ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226; ГТГ. Инв. 24815; КГОХМ, КП-2132; ГТГ. Инв. 19854). Может быть просто символическое изображение Святого Духа в виде голубя в лучах славы (ГТГ. Инв. 24815). От внешнего края сегмента вниз по диагонали летит Ангел, подающий закрытую книгу (или свернутый свиток) апостолу Иоанну. Апостол стоя принимает книгу у Ангела (ВГМЗ. Инв. №7699, Инв. №10130).

В редакции **Ч** композиция существенно меняется. В верхнем углу в славе представлен престол Божий с лежащей на нем закрытой книгой. Он покоится на Небесных Престолах, которые символически изображены в виде колес, и возносится тетраморфами. Славу окружают семь Ангелов, стоящих на семи облаках. Внизу, в противоположном углу на берегу моря изображены Ангел и апостол Иоанн Богослов. Ангел указывает апостолу на Небесное видение (рукопись —

РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 5). Как вариант этой иконографической схемы можно рассматривать миниатюру из лицевого Апокалипсиса Троице-Сергивой лавры XVI века: вверху в центре изображены семь кругов славы. В центральном представлен престол Божий, в шести боковых — семь Ангелов. Слева внизу на фоне горок изображен Ангел, указывающий апостолу Иоанну на Небесное видение (рукопись — РГБ. Ф. 173. I. 16. Л. 8 об).

Следующая композиция, относящаяся ко второй главе толкового Апокалипсиса, — ***«Видение Господа среди семи светильников».***

В редакции **А** вверху представлен Христос Эммануил в драгоценной одежде первосвященника — подире с золотыми оплечьем и поясом, стоящий среди семи светильников и держащий в деснице сферу с семью звездами (иконы — КГОХМ. КП-2132; ГРМ. ДРЖ-1715; рукопись — РГБ. Ф. 173. I. 16. Л. 10)[42] либо семь Ангелов с трубами (иконы — ГТГ. Инв. 24815; ГТГ. Инв. 19854; ВГМЗ. Инв. №7699, Инв. №10130; рукопись — РГБ. Ф. 466. №6. Л. 10). К Его ногам в земном поклоне припадает апостол Иоанн. Из уст Спасителя исходят длинный меч и узкая труба, символизирующая глас Божий. В нижнем углу в пещере изображен внимающий гласу Господню апостол вместе с учеником Прохором. На иконе из Успенского собора (ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226) на значительно утраченном, к сожалению, крайнем левом фрагменте (верхний регистр, второй ряд сверху) можно увидеть основную схему. Слева вполоборота изображен в пещере апостол Иоанн, сидя прислушивающийся к гласу Божию. Перед входом в пещеру в овальной славе — Ангел. Справа представлен Спас Эммануил, восседающий на престоле, из уст Его исходит глас в виде луча, обращенный к Ангелам семи церквей. Слева к подножию престола припадает коленопреклоненный апостол Иоанн.

В редакции **Ч** вверху представлен Христос Эммануил в подире, восседающий на престоле с подножием среди семи горящих светильников (по три светильника с обеих сторон и один внизу, у подножия престола). Господь изображен в тройной славе, во внешнем круге славы — семь духов Божиих. Главу Христа окружает восьмиконечный нимб, в правой руке Спаситель держит сферу с семью звездами. Из Его уст исходит «трубный глас», символически изображенный в виде стилизованной трубы, а также обоюдоострый меч. К ногам Спасителя припал апостол Иоанн. В нижнем углу представлены апостол Иоанн и Прохор на фоне пещеры. Апостол стоит вполоборота, склонившись к ученику и касаясь его главы правой рукой. Жест открытой левой ладони означает приятие благодати Святого Духа, приятие сло-

ва Откровения. Сидящий на низкой скамеечке Прохор записывает то, что диктует ему учитель. На коленях у ученика — развернутый лист, в правой руке — перо, рядом на столике стоит чернильница (икона — ГТГ. XVIII век (?) Инв. 13916; рукопись — РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 7). Та же композиция применена в стенной росписи Благовещенского собора Московского Кремля 1547—1551 года (верхний левый ярус южной стены). Источник этой иконографической схемы восходит к гравюре Апокалипсиса Альбрехта Дюрера 1498 года «Видение святого апостола Иоанна»[43]: Господь восседает на радуге в облаках и держит в левой руке раскрытую книгу, а в правой — семь звезд. Из уст Его исходит обоюдуострый меч. По обе стороны от Господа — по три светильника, у подножия — один. Слева к ногам Христа припадает коленопреклоненный апостол Иоанн.

Различно изображаются в обеих редакциях ***«Послания Ангелам семи церквей»*** (Глава 3—9).

В редакции **А** Ангелы семи церквей со свитками, развернутыми в различных направлениях, изображены лаконично и строго: все вместе на фоне семи храмов, как на иконах (ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226; ГТГ. Инв. 24815; ГТГ. Инв. 19854; ВГМЗ. Инв. №7699, Инв. №10130), либо каждый Ангел представлен отдельно у входа в свой храм (иконы — КГОХМ, КП-2132; ГРМ. ДРЖ-1715; рукописи — РГБ. Ф. 466. №6. Л. 13, 15, 16, 17 об., 20, 22, 24). Рядом с Ангелом каждой Церкви — апостол Иоанн. Именно так изображены Ангелы церквей в ярославской росписи Святых врат 1564 года, восходящей к варианту лицевой рукописи редакции **А**. В росписи Благовещенского собора ангелы церквей представлены двумя группами, симметрично расположенными на северной и южной стенах над решетками хор[44].

В редакции **Ч** в различных вариантах используется более сложная композиционная схема. Вверху изображена полусфера, символизирующая небо, внутри которой представлен Спас Эммануил в подире среди семи светильников. Внизу представлены в различных поворотах Ангелы семи Церквей на порогах храмов усложненной формы с развернутыми в ту или иную сторону свитками в руках, рядом с ними на горках изображен апостол Иоанн в молении ко Христу (рукописи — РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 8 об., 9 об., 10 об., 12, 13, 14 об., 16; упрощенный вариант — РГБ. Ф. 173. I. 16. Л. 11—17 об.).

Чрезвычайно сложные, перегруженные деталями иконографические схемы, изображающий мир видимый и мир Небесный, представлены в лицевом Апокалипсисе из собрания Ф.И. Буслаева (рукопись — РНБ. Q. I. 1138. Мин. 8—14). Нужно отметить, что на Л. 13

Спас Эммануил изображен держащим в деснице не семь звезд, а семь Ангелов с трубами (подобно иконам — ГТГ. Инв. 24815; ГТГ. Инв. 19854; рукописи — РГБ. Ф. 466. №6. Л. 10).

Десятая глава Откровения представляет ***«Видение отверстых Небесных врат, Господа на престоле и 24 поклоняющихся старцев»***.

В обеих редакциях **А** и **Ч** благословляющий Христос Эммануил представлен в славе в окружении предстоящих Ему Ангельских Сил, восседающий на престоле, который возносят тетраморфы, посреди крестообразно отверстых Небесных врат. По обе стороны от подножия престола — коленопреклоненные святые в белых одеждах, внизу — Ангел и апостол Иоанн на берегу моря, у подножия — семь горящих светильников (на иконе из Успенского собора Московского Кремля изображен Господь Саваоф[45] — верхний регистр, слева: ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226; КГОХМ, КП-2132; рукопись — РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 19). В рукописи В.В. Егерева (РГБ. Ф. 466. №6. Л. 26 об., 27) апостол изображен в овальной славе. Композиции редакции **Ч** и, особенно, Буслаевской рукописи несколько усложнены, хотя и сохраняют единую схему.

В одиннадцатой и двенадцатой главах Откровения повествуется о ***«Видении запечатленной Книги и Агнца на престоле»***. Композиционная схема редакций **А** и **Ч** подобна предыдущей: вверху представлен в славе на престоле Господь Иисус Христос (Гл. 11) с закрытой книгой в руках. Господа окружают Ангелы, по обе стороны от Него — старцы на престолах, внизу — Ангел и апостол Иоанн, у подножия престола — семь горящих светильников (рукопись — РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 19).

Царственный белоснежный Агнец представлен в славе на престоле, на котором лежит Книга запечатленная (Гл. 12). По обе стороны от подножия изображены коленопреклоненные праведники с гуслями и кадильницами в руках (иконы — на иконе из Успенского собора представлен Агнец на престоле в центре верхнего регистра: ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226; КГОХМ, КП-2132). В редакции **Ч** изображается восседающий на престоле Господь Иисус Христос с запечатанной книгой в руках, рядом с Ним — Агнец, который касается книги (рукопись — РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 20 об). Подобным образом представлена эта сцена и во втором ярусе северной стены росписи Благовещенского собора. Ближайшая иконографическая схема редакции **Ч** — образ из Апокалипсиса А. Дюрера. Вверху представлен Господь Саваоф на престоле, который возносят тетраморфы, по обе стороны от него —

поклоняющиеся старцы, ниже под линией облаков — изображение средневекового города на фоне горного пейзажа[46].

Характерны изображения, раскрывающие содержание глав с тринадцатой по шестнадцатую, — ***«Снятие первых четырех печатей с книги (четыре апокалиптических всадника)»***.

В редакции **А**, а также и **Ч** первый всадник, символизирующий апостольскую проповедь, изображается в царском венце, с луком в левой руке (икона — ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226). Лук он держит прямо перед собой, смотрит прямо (икона — верхний регистр, середина: ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226; рукописи — РГБ. Ф. 466. №6. Л. 33 об.; РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 21 об.; РНБ. Q. I. 1138. Мин. 19). Алый плащ развевается за спиной у всадника.

Возможен вариант иконографии: всадник изображен вполоборота назад, лук он держит в правой руке за собой, (икона — КГОХМ, КП-2132; рукопись — РГБ. Ф. 173. I. 16. Л. 24; стенопись — Святые врата ярославского Спасского монастыря 1564 года). Иногда в верхнем углу изображается тетраморф, — символ одного из евангелистов (КГОХМ, КП-2132). Слева или справа от всадника представлен апостол Иоанн.

В редакции **А** второй всадник, символизирующий мученичество первых христиан, представлен скачущим без головного убора верхом на красном коне, за спиной всадника развевается алый плащ. Взгляд его обращен вперед, в правой руке он держит копье (икона — верхний регистр, центр: ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226; рукопись — РГБ. Ф. 466. №6. Л. 34 об. — на миниатюре рукописи изображен конь, обернувшийся мордой к всаднику, так же, как на иконе КГОХМ, КП-2132).

В редакции **Ч** второй всадник представлен так же без головного убора верхом на красном коне и с длинным копьем с флажком на конце в правой руке, но алый плащ его взвился вверх, а сам всадник обернулся назад (рукопись — РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 22).

Возможен вариант иконографии: всадник с копьем изображается в высокой круглой шапке с околышем, плащ развевается за его спиной (рукописи — РГБ. Ф. 173. I. 16. Л. 25; РНБ. Q. I. 1138. Мин. 20).

В росписи Благовещенского собора Московского Кремля 1547—1551 года второй всадник на рыжем коне изображен в шляпе с полями, с высокой тульей, в руках у него — длинное копье, плащ развевается у всадника за спиной.

В редакции **А** третий всадник, символизирующий отпадение малодушных от Христа, изображается без головного убора: он смотрит прямо перед собой, плащ обвивает его тело, конь обер-

нулся к всаднику (икона — верхний регистр, справа: ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226; рукопись — РГБ. Ф. 466. №6. Л. 35). В росписи Святых врат Спасского монастыря 1564 года всадник и конь изображены в профиль без разворота, плащ развевается у всадника за спиной.

В редакции **Ч**: всадник обернулся назад, в правой руке он держит за собой весы, в левой — треугольную шапку, плащ развевается за его спиной (икона — КГОХМ, КП-2132; рукописи — РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 23; РГБ. Ф. 173. I. 16. Л. 26). На миниатюре в рукописи из собрания Ф.И. Буслаева (РНБ. Q. I. 1138. Мин. 21) всадник смотрит прямо перед собой, в отведенной назад правой руке он держит весы, в левой перед собой — округлую шляпу.

В обеих редакциях **А** и **Ч** четвертый апокалиптический всадник — смерть, изображается с орудиями убийства в руках, за смертью следует ад в виде темного человека с собачьей головой. Конь всадника топчет поверженные тела. В редакции **Ч** над всадниками вверху представлен в славе на престоле Господь Иисус Христос вместе с Агнцем, снимающим печать с закрытой книги (на иконе из Успенского собора — средний регистр, справа: ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226; рукописи — РГБ. Ф. 466. №6. Л. 36; РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 24).

Иконография четырех всадников Апокалипсиса восходит к образам из гравированного Апокалипсиса А. Дюрера 1498 года и его поздним переработкам, наиболее точно — первого и третьего всадников[47].

Композиция ***«Снятие пятой печати»*** (глава 17) в обеих редакциях **А** и **Ч** в целом решена одинаково: группа праведников в белых либо праздничных одеждах, сопровождаемая Ангелами, изображена у входа в храм (иконы — верхний регистр, справа: ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226, КГОХМ, КП-2132, рукопись — РГБ. Ф. 466. №6. Л. 36 об.) или у подножия престола, на котором восседает Господь Иисус Христос с Агнцем (рукописи — РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 25, РГБ. Ф. 173. I. 16. Л. 28). Однако в рукописи из собрания Ф.И. Буслаева (РНБ. Q. I. 1138. Мин. 23) присутствует мотив, восходящий к гравюре А. Дюрера: престол, на котором лежат белые одежды, раздаваемые Ангелами праведникам. Подобным образом изображается данный сюжет в росписи нижнего яруса южной стены Благовещенского собора[48]. Иконографическая схема росписи хоть и не является прямой цитатой гравированного издания, но близка к варианту Библии М. Лютера (Любек, 1533/ 1534; Виттенберг, 1534)[49].

Композиция ***«Снятие шестой печати»*** (глава 18) в редакциях **А** и **Ч** также решена единообразно: под подножием престола на кото-

ром восседает Господь Иисус Христос с Агнцем (на иконе — Господь Саваоф: КГОХМ, КП-2132, рукописи — РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 26 об., РНБ. Q. I. 1138. Мин. 24, РГБ. Ф. 173. I. 16. Л. 29 об), изображено небо, свивающееся, как свиток, по обе стороны от свитка неба — два светила, — солнце и луна, ниспадающие вниз звезды и внизу — группы людей, укрывающиеся в пещерах[50]. На иконах из Успенского собора и ГРМ представлены только светила и свитки неба, относящиеся ко всей композиции в целом (верхнее поле верхнего регистра: ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226, ГРМ. ДРЖ-1715). Нужно отметить, что на иконе из Успенского собора сюжет имеет продолжение в среднем регистре справа: изображены помраченные солнце и луна, а также узкая огненная лента, обозначающая падающие звезды, от которых в пещере укрываются испуганные люди.

Частично сохранившаяся композиция на тему Снятия шестой печати расположена в верхней части западной стены трансепта Благовещенского собора.

Композиция ***«Видение 144000 праведников, оставшихся верными Господу»***, (глава 19) представляет сюжет Откровения, повествующий о запечатлении праведников в последние дни земной истории. По четырем концам вселенной представлены Ангелы, удерживающие духов ветров, в центре изображен Ангел с крестом в руке, окруженный верными Христу. В обеих редакциях **А** и **Ч** (икона — средний регистр, слева: ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226; КГОХМ, КП-2132; в рукописи из собрания Егерева четыре Ангела, изображены внутри сферы, символизирующей вселенную: рукописи — РГБ. Ф. 466. №6. Л. 39 об.—40; РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 28, то же — РНБ. Q. I. 1138. Мин. 26) четыре Ангела, удерживающие ветры, расположены по четырем сторонам земли, пятый Ангел с крестом представлен посреди группы верных Христу. Эта иконографическая схема близка гравюре из Библии Лютера[247]. В росписи Благовещенского собора Московского Кремля сохранились изображения двух Ангелов в западной части нижнего яруса северной и южной стен. В росписи Святых врат ярославского Спасского монастыря 1564 года представлены четыре Ангела с ветрами, между которыми в центре выделяется крупная фигура пятого Ангела.

Иконографическая схема ***«Видение праведников перед Престолом Божиим»*** (глава 20) в обеих редакциях **А** и **Ч** подобна «Видению запечатленной Книги и Агнца на престоле»: вверху в славе пред-

[247] Das Newe Testament Mar. Luth.: [mit Glossen]. Wittemberg: Hans Lufft, 1534. Л. CLXXXVI.

ставлены Господь Иисус Христос и Агнец на престоле, у подножия престола — группа праведников, по обе стороны от которой изображены коленопреклоненные старцы. Внизу — апостол Иоанн (икона — КГОХМ, КП-2132, рукописи — РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 29 об., РГБ. Ф. 173. I. 16. Л. 34).

Варианты композиционной схемы обеих редакций **А** и **Ч** на тему 21 главы ***«Снятие седьмой печати»*** очень близки: в славе на престоле, возносимом тетраморфами, представлен благословляющий Спас Эммануил (на иконе из Успенского собора — в верхнем регистре, справа, во внешнем круге славы изображены Ангелы с трубами: ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226); либо вверху в славе представлен Агнец на престоле (рукопись — РНБ. Q. I. 1138. Мин. 27); благословляющий Господь Иисус Христос (икона — КГОХМ, КП-2132) либо Господь Иисус Христос с Агнцем на престоле (рукфописи — РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 31, РГБ. Ф. 173. I. 16. Л. 35 об). Вокруг славы изображены семь Ангелов с трубами. У подножия престола в центре — группа праведников. Внизу представлен Ангел с кадильницей, фимиамом в которой служат молитвы святых, и апостол Иоанн. На иконе из ГРМ Ангелы с трубами представлены на вершине горы (ГРМ. ДРЖ-1715)[51].

Композиция на тему снятия седьмой печати расположена на южном склоне северного свода под хорами Благовещенского собора и объединена с изображением брака Агнца (так же совмещены эти два сюжета на иконе из Успенского собора), где Невеста представлена облаченной в царские одежды (что соотносит данный фрагмент стенописи с миниатюрой знаменитой Егоровской рукописи — РГБ. Ф. 98. №1844. Мин. 63).

«Первые пять трубящих Ангелов» (главы 22—26). Композиции картин бедствий, которые последовали после того, как вострубили первые пять Ангелов, близки гравюрам Библии Лютера[52], в которой, в отличие от Апокалипсиса А. Дюрера[53], каждый из пяти сюжетов изображен отдельно. В редакции **А** схемы более лаконичны, Ангелы изображены летящими с трубами (рукопись — РГБ. Ф. 466. №6. Л. 47 об.—48 об., 49 об., 50 об.). В среднем регистре справа на иконе из Успенского собора изображено, как воспламенились растения земные от огненного града, смешанного с кровью (Гл. 22); изображены омраченные солнце и луна (Гл. 25); представлено падение с неба звезды, отверзающей кладязь бездны (Гл. 26): из бездны выходит полчище саранчи, подобной львинообразным коням, одетым в броню, с человеческими лицами и венцами на голове (рукопись — РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 36 об). За ними — ангел бездны.

Редакция **Ч** много сложнее: трубящие Ангелы представлены торжественно шествующими по небу или стоящими на облаке, сами катаклизмы исполнены с большим количеством деталей (икона — КГОХМ, КП-2132, рукописи — РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 32—36, РГБ. Ф. 173. I. 16. Л. 36 об.—40 об., РНБ. Q. I. 1138. Мин. 28—32). К сожалению, изображения данных сюжетов в росписи Благовещенского собора Московского Кремля сохранились лишь фрагментарно на западной стене. На отдельных композициях Святых врат (Ярославль, 1564 год) трубящие Ангелы представлены в рост парящими в воздухе.

«Шестой Ангел вострубил (Освобождение Ангелов, связанных при реке Евфрат)» (глава 27). В редакции **А** четыре разящих Ангела и пятый, освобождающий их, представлены в спокойных, величественных позах, чудовищные всадники на львинообразных конях, губящие людей, изображены либо рядом, как на иконе из Успенского собора (средний регистр, слева: ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226), либо на отдельном листе (рукопись — РГБ. Ф. 466. №6. Л. 53—53 об)[54].

В редакции **Ч** композиция восходит к Библии Лютера[55]: вверху изображен Престол Божий и предстоящий перед ним Ангел, справа — Господь Иисус Христос, восседающий на престоле (на гравюре — Господь Саваоф); ниже на земле — чудовищная конница, уничтожающая людей, в нижнем углу представлены четыре грозных Ангела, разящие грешников мечами (рукописи — РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 38, РНБ. Q. I. 1138. Мин. 33). К сожалению, изображения данных сюжетов в росписи Благовещенского собора Московского Кремля сохранились лишь фрагментарно на западной стене.

Чрезвычайно характерны композиции на тему 28 и 29 глав ***«Явление Ангела в облаке с раскрытой книгой»*** и ***«Вручение Ангелом в облаке книги апостолу Иоанну»***. В редакции **А** Ангел представлен в сферической или овальной славе, традиционно облачен в хитон и гиматий, с радужной дугой или нимбом над главой (икона — средний регистр, в центре: ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226; рукописи — РГБ. Ф. 466. №6. Л. 56 об., 58 об., РГБ. Ф. 173. I. 16. Л. 44 об). В редакции **Ч** Ангел изображен буквально согласно словам текста, то есть облеченный в облако, словно в шубу с крупными, крутыми завитками, а также в алых пламенеющих штанах (иногда с отворотами) (рукописи — РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 39 об., 41; РНБ. Q. I. 1138. Мин. 34, 35, РГБ. Ф. 173. I. 16. Л. 43) и с радужным нимбом над главой. Иконографическая схема чудовской редакции восходит к Библии Лютера[56]. Следует отметить фрагмент росписи южной части западной стены трансепта Благовещенского собора особо, поскольку ико-

нографическая схема изображения Ангела, облеченного облаком, повторяет композицию гравюры из Апокалипсиса в Библии М. Лютера, изданной в Любеке в 1533/ 1534 году (гравер: Эрхард Альтдорфер (1480—1538). Это подтверждает нашу мысль о том, что русские иконописцы применяли не только элементы декоративного убранства западных гравированных изданий в первой половине XVI века, но и целые композиционные схемы.

Следующие сюжеты — ***«Проповедь пророков Еноха и Илии, их убийство, воскресение и вознесение»*** (глава 30, 31). Святые пророки представлены за стенами города, где они выступают с обличительной проповедью перед антихристом и его подданными. Вверху над линией облаков изображен восседающий на престоле благословляющий Господь Иисус Христос. В редакции **А** (икона — средний регистр, справа: ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226; рукопись — РГБ. Ф. 466. №6. Л. 60 об., 63 об.) в сцене убийства пророков львинообразный зверь изображен нападающим на святых прямо в лицо, в редакции **Ч** (рукописи — РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 42 об, 43 об., РГБ. Ф. 173. I. 16. Л. 46, РНБ. Q. I. 1138. Мин. 36) зверь нападает на пророков со спины.

В Апокалипсисе А. Дюрера эти главы не отражены, но в Библии Лютера святые Енох и Илия представлены перед нападающим на них спереди драконом с папской тиарой на голове[57]. Во фрагментарно сохранившейся росписи южной части западной стены Благовещенского собора Московского Кремля изображен зверь, нападающий на пророков спереди. В сцене вознесения на небо воскресших пророков святые изображены возносящимися в ореоле славы в редакции **А** — и покоящиеся на облаках в редакции **Ч**.

«Седьмой Ангел вострубил. Поклонение двадцати четырех старцев». Композиция на тему 32 главы в обеих редакциях **А** и **Ч** в целом решена одинаково: вверху в славе представлен благословляющий Господь Иисус Христос на престоле, возносимом тетраморфами, по обе стороны от славы — благоговейно склонившиеся Ангелы, у подножия престола изображены коленопреклоненные старцы. Внизу — апостол Иоанн и трубящий Ангел (икона — КГОХМ, КП-2132; рукописи — РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 44 об.; РГБ. Ф. 173. I. 16. Л. 48, РНБ. Q. I. 1138. Мин. 38). В редакции **А** изображен Спас Эммануил (рукопись — РГБ. Ф. 466. №6. Л. 64).

В редакции **А** композиции ***«Видение Жены, облеченной в солнце и стоящей на луне»*** (глава 33. О гонениях на Церковь) вверху представлен алтарь Небесного храма и Жена в алой славе, опирающаяся на лунный диск. С другой стороны — многоглавый крылатый змий с

длинным, тонким, извивающимся вертикально хвостом, преследующий Жену. Жена одета в хитон и мафорий (на иконе из Успенского собора Жена восседает на полусфере, а узкий хвост змия извивается по диагонали — средний регистр, слева: ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226; рукописи — РГБ. Ф. 466. №6. Л. 65 об., РНБ. Q. I. 1138. Мин. 39). Змий хвостом низвергает на землю звезды с небосклона. Иконографическая схема редакции **А** напоминает гравюру А. Дюрера, на которой вверху представлен благословляющий Господь Саваоф, Ангелы, возносящие к Нему младенца, и Жена с покрывалом на главе и короной из звезд. Справа внизу — семиглавый змий с длинным, узким, волнообразно извивающимся хвостом, которым он низвергает на землю звезды[58].

В редакции **Ч** вверху представлена Жена с младенцем в хитоне и мафории и Ангел, который, принимая из ее рук младенца, передает его Христу, восседающему на престоле. Изображение змия расположено вдоль линии облаков под образом Небесного храма. На всех головах змия — короны. Тело змия образует дугу, ловушку, которая пытается поглотить Небесный храм. Хвост змия, низвергающий с неба звезды, изогнут волнообразно вниз (икона — КГОХМ, КП-2132; рукописи — РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 46). Фрагментарно сохранившаяся роспись Благовещенского собора, изображающая данный сюжет, расположена в нижнем ярусе северной стены Благовещенского собора и сочетает в себе черты обеих редакций: Жена представлена подобно тому, как это выполнено на иконе из Успенского собора, семиглавый змий слева изображен с винтообразно закрученным хвостом. В росписи Святых врат Спасского монастыря 1564 года венценосная Жена представлена слева в рост, у ее ног — семиглавый змий с тонким, волнообразно изогнутым хвостом. Вверху изображен Ангел с младенцем и благословляющий Христос в славе, в центре — огромный Небесный храм.

Иллюстрация к 34 главе ***«Битва Ангелов с демонами, ниспадение сатаны с неба»*** в обеих редакциях **А** и **Ч** представляет небесных воинов, — Ангелов, которые длинными пиками поражают и низвергают вниз полчища бесовские. На иконе из Успенского собора, а также в Егеревской рукописи (редакция **А**) грозные Ангелы, поражающие бесовскую тьму, изображены на конях (иконы — верхний регистр, справа: ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226[59]; КГОХМ, КП-2132; рукописи — РГБ. Ф. 466. №6. Л. 68; РНБ. Q. I. 1138. Мин. 40), в чудовской редакции (**Ч**) Небесные всадники длинными пиками низвергают в пропасть семиглавого змия, а также тьму бесовского войска (рукопись — РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 47 об).

Судя по сохранившимся фрагментам, Небесные воины на южной стене Благовещенского собора Московского Кремля также были изображены на конях.

«Преследование Жены в пустыне семиглавым змием» (глава 35). Редакции **А** и **Ч** подобны, но в первой сюжет решен более лаконично: Жена в мафории улетает от преследующего ее змия с волнообразно изогнутым вверх хвостом. Внизу изображена женщина в пещере — аллегория пустыни (икона — средний регистр, слева: ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226; рукопись — РГБ. Ф. 466. №6. Л. 68). В чудовской композиции змий изображен вертикально и крупно, хвост волнообразно изгибается вниз, изо всех его семи пастей изливаются потоки воды, низвергаясь в пропасть (рукопись — РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 48 об).

Иллюстрации глав 36—38 о ***«Видении семиглавого и десятирогого зверя, лжепророка и царства антихриста»*** в обеих редакциях **А** и **Ч** в целом решены одинаково, за исключением того, что в рукописи Егерева (РГБ. Ф. 466. №6. Л. 72, 74 об., 76 об.) каждый зверь изображен на отдельном листе, а в подавляющем большинстве рукописей чудовской редакции (РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 50, 52 об.; РНБ. Q. I. 1138. Мин. 42, 43, 44[60]), а также на клеймах восходящих к ней икон (КГОХМ, КП-2132) зверь, лжепророк и антихрист представлены вместе в одной композиции и изображены более реалистично, что приводит на память гравированные Апокалипсисы А. Дюрера и Библии Лютера.

«Видение Агнца и 144 000 праведных, стоящих с ним на Сионской горе» (глава 39). Композиции обеих редакций **А** и **Ч** близки к иконографической схеме гравюры А. Дюрера[61]: вверху в славе на престоле представлен Агнец (на иконе из Успенского собора — Христос Эммануил на радуге, заменившей престол), окруженный тетраморфами, у подножия престола — группа праведников с гуслями в руках, по обе стороны от них изображены старцы, сидящие на малых престолах (иконы — центр среднего регистра: ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226, КГОХМ, КП-2132; рукописи — РГБ. Ф. 466. №6. Л. 77 об., РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 54, РНБ. Q. I. 1138. Мин. 45). Образ Спаса Эммануила, восседающего на радуге, на иконе из Успенского собора, также может относиться и к главе 43, поскольку в правой руке у Спасителя — тонкий серп, и к главе 45, поскольку праведник, играющие на гуслях и воспевающие хвалу Богу, изображены на стеклянном море, смешанном с огнем.

«Видение Ангела с Евангелием, предсказывающего близость суда» (глава 40), ***«Видение Ангела, возвещающего гибель Вавилона»***

(глава 41), а также ***«Видение Ангела, предостерегающего от печати антихриста»*** (глава 42). В редакции **А** Ангел, несущий Евангелие, представлен парящим со свитком в руке (икона — средний регистр, справа: ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226; рукопись — РГБ. Ф. 466. №6. Л. 79 об., 80 об.), в редакции **Ч** Ангел изображается вверху с раскрытой книгой в руках — либо парящим (рукописи — РГБ. Ф. 173. I. 16. Л. 57 об., 58 об., РНБ. Q. I. 1138. Мин. 46, 47)[62], либо торжественно шествующим по небу (икона — КГОХМ, КП-2132; рукопись — РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 55, 56, 56 об.,), внизу представлены люди, внимающие Ангелу, (или руины города).

В редакции **А** композиции ***«Видение Господа Иисуса Христа, восседающего на облаках с серпом в деснице»*** (глава 43) вверху представлен в славе благословляющий Христос Эммануил с закрытой книгой в левой руке, восседающий на радужной дуге, как на престоле, рядом с Ним — храм, у входа в который стоит Ангел (икона — в центре среднего регистра: ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226; в дополнение: на земле лежит серп — рукопись — РГБ. Ф. 466. №6. Л. 83, 84). В редакции **Ч** Господь Иисус Христос представлен дважды: вверху в славе, восседающий на престоле с серпом в деснице, и внизу на земле, срезающий серпом «виноград горечи» (икона — КГОХМ, КП-2132; рукопись — РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 58 об). На главе Спасителя — царский венец. Варианты чудовской редакции представляют Христа только вверху в славе (рукопись — РГБ. Ф. 173. I. 16. Л. 60 об.), а на земле — лежащий серп или Ангела с серпом (рукопись — РНБ. Q. I. 1138. Мин. 49). На сохранившемся фрагменте росписи Благовещенского собора Московского Кремля 1547—1551 годов на северном склоне южного свода под хорами Господь Иисус Христос представлен в царском венце: склонившись, Он серпом обрезает траву на земле — так же, как в редакции **Ч**.

В композиции ***«Видение Ангелов, пожинающих траву земную, и видение точила гнева Божия»*** (глава 44) в обеих редакциях представлены Ангелы, обрезающие серпом лозы горечи, и два Ангела у точила, из которого текут реки крови. В кровавых волнах тонут всадники на конях, погрузившиеся в кровь по шею (иконы — средний регистр, слева: ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226, КГОХМ, КП-2132; рукописи — РГБ. Ф. 466. №6. Л. 84, РГБ. Ф. 173. I. 16. Л. 61 об., РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 59 об., РНБ. Q. I. 1138. Мин. 50)[63]. На сохранившемся фрагменте росписи Благовещенского собора Московского Кремля изображение точила гнева Божия повторяет композицию чудовской редакции.

Композиция на тему 45 главы ***«Видение 7 Ангелов с чашами гнева и праведников, стоящих на стеклянном море, смешанном с огнем»***. В обеих редакциях **А** и **Ч** тема явления семи Ангелов решена сходно: благословляющий Спас Эммануил представлен в славе на престоле, возносимом тетраморфами. Рядом с Ним изображена группа из семи Ангелов у алтаря Небесного храма, ниже у подножия престола на стеклянном море, смешанном с огнем, — группа праведников с гуслями (иконы — в центре среднего регистра: ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226, КГОХМ, КП-2132; рукописи — РГБ. Ф. 466. №6. Л. 85 об.—86, РГБ. Ф. 173. I. 16. Л. 62 об., РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 61, вариант композиции, в котором изображен не Христос, а орел с чашей в огненном облаке — РНБ. Q. I. 1138. Мин. 51).

«Ангелы изливают 7 чаш гнева Божия на землю, причиняющих различные бедствия природе и людям» (главы 46—52). В обеих редакциях **А** и **Ч** вверху представлены парящие или летящие Ангелы, изливающие чаши гнева Божия на землю. Внизу на земле изображены различные трагические последствия излияния чаш на людей, в море, в реки и источники, на солнце и на престол антихриста, на реку Ефрат и на воздух (иконы — средний регистр, слева: ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226, КГОХМ, КП-2132; рукописи — РГБ. Ф. 466. №6. Л. 88—94, РГБ. Ф. 173. I. 16. Л. 64—70, РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 62—68, РНБ. Q. I. 1138. Мин. 52—58)[64]. На иконе из Успенского собора в среднем регистре слева изображены Ангелы, изливающие вторую и третью чашу гнева в море и реки (главы 47, 48), также — излияние шестой чаши на реку Евфрат (глава 51[65] — изображение реки Евфрат, возможно, утрачено, образ престола антихриста с жабами, исходящими у него изо рта, — в нижнем регистре справа (композиция подобна: рукопись — РГБ. Ф. 466. №6. Л. 92), излияние седьмой чаши и видение гибели Вавилона (глава 52).

Композиция ***«Видение блудницы на многоглавом звере, выходящем из моря»*** (главы 53, 54). В редакции **А** жена-блудница, сидящая на звере, выходящем из морских глубин, изображена в далматике и мафории (икона — средний регистр, справа: ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226; рукописи — РГБ. Ф. 466. №6. Л. 97, РГБ. Ф. 173. I. 16. Л. 73, вариант — в далматике с венцом на главе, покрытой платом, — РГБ. Ф. 173. I. 16. Л. 71, РНБ. Q. I. 1138. Мин. 59). У зверя на головах нет корон. В редакции **Ч** жена-блудница представлена в далматике с чашей в руке, на главе ее — трехъярусная корона с подвесками, на берегу блудницу встречают правители и их подданные (икона — КГОХМ, КП-2132; рукопись — РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 69, 71)[66]. Все головы зверя увенчаны коронами. Нужно отметить,

что короны на головах зверя изображены на гравюре Библии М. Лютера, изданной в Любеке в 1533/1534 году. В росписи Благовещенского собора Московского Кремля применена композиция редакции **Ч**, восходящая к гравированной любекской Библии 1533/ 1534 года: жена-блудница изображена в короне, с чашей в левой руке, верхом на многоглавом звере.

«Видение гибели Вавилона» (глава 55). В центре среднего регистра на иконе из Успенского собора у подножия престола Спасителя представлен Ангел с развернутым свитком, который возвещает о гибели великого города. Ниже — Ангел, погружающий огромный круглый жернов в море. В редакции **Ч** событие изображено следующим образом: Ангел бросает жернов в море, отчего гибнут корабли. На берегу изображен великий город, объятый языками пламени, и люди, наблюдающие за бедствием и скорбящие о гибели города (икона — КГОХМ, КП-2132; рукописи — РГБ. Ф. 173. I. 16. Л. 76, РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 73 об., РНБ. Q. I. 1138. Мин. 61)[67].

«Видение Господа Вседержителя со святыми, воспевающими «Аллилуия» (глава 56). В обеих редакциях **А** и **Ч** вверху представлен в славе в окружении Ангелов благословляющий Господь Иисус Христос, восседающий на престоле, который возносят тетраморфы, ниже у подножия — две группы коленопреклоненных праведников (икона — КГОХМ, КП-2132; рукописи — РГБ. Ф. 173. I. 16. Л. 77, РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 74 об., РНБ. Q. I. 1138. Мин. 62), в егеревской рукописи изображен Спас Эммануил (РГБ. Ф. 466. №6. Л. 106).

В композициях на тему 57 главы ***«Видение Невесты Агнца»*** в редакции **А** Невеста Агнца, сидящая за трапезным столом, представлена в далматике и мафории (икона — верхний регистр, справа: ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226; рукопись — РГБ. Ф. 173. I. 16. Л. 78), а также — с простым венцом на главе: рукописи — РГБ. Ф. 466. №6. Л.108, РНБ. Q. I. 1138. Мин. 63). В редакции **Ч** Невеста представлена в царственной далматике и высоком трехъярусном венце на главе (рукопись — РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 75 об). Царственная Невеста Агнца изображена на северном своде Благовещенского собора именно согласно редакции **Ч**.

Замечательна композиция, иллюстрирующая 58 главу, ***«Видение Господа Иисуса Христа верхом на белом коне во главе Небесного воинства»***. В обеих редакциях **А** и **Ч** Господь, облаченный в багряный хитон, представлен в славе верхом на белоснежном коне. За Христом следуют Ангелы верхом на конях. Из уст Его исходит меч, поражающий дьявола (иконы — нижний регистр, слева: ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226, КГОХМ, КП-2132; рукописи —

РГБ. Ф. 173. I. 16. Л. 80, РНБ. Q. I. 1138. Мин. 64). На главе Спасителя может изображаться царский венец (рукопись — РГБ. Ф. 466. №6. Л. 109 об.) или высокая, многоступенчатая корона (рукопись — РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 77). Редакция **Ч**, представляющая Христа Небесным Воеводой в высокой короне, восходит к гравюре Библии Лютера[68]. Композиция помещена в росписи Благовещенского собора на южном склоне южного свода под хорами.

В обеих редакциях **А** и **Ч** в композиции ***«Победа Христа и воинства Небесного над воинством сатанинским. Видение Ангела на солнце»*** (глава 59) особо представлен величественный Ангел, стоящий на солнце, а также группа Ангелов-воинов, которые длинными пиками сбрасывают в геенну огненную змия и его слуг. Однако в редакции **А** (икона — нижний регистр, справа: ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226; рукопись — РГБ. Ф. 466. №6. Л. 112) Ангел на солнце изображен со свитком в руке, Ангелы-воины — пешие, с длинными пиками в руках; в редакции **Ч** Ангел на солнце представлен склонившимся над землей, а враги Божии поражаются мечем слова, которое исходит из уст Господа Иисуса Христа (рукописи — РГБ. Ф. 173. I. 16. Л. 81 об., РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 78 об., вариант — Ангелы изображены и пешие, и на конях под предводительством Христа, а Ангел на солнце представлен в воинских доспехах — РНБ. Q. I. 1138. Мин. 64). В росписи Благовещенского собора Ангел на солнце, а также Ангелы, длинными копьями поражающие врагов Божиих, представлены на южном своде под хорами.

«Заключение сатаны на 1000 лет» (глава 60). К сожалению на иконе из Успенского собора, а также в Егеревской рукописи изображение этого сюжета либо не сохранилось, либо сохранилось фрагментарно (на иконе в нижнем ярусе справа представлен Ангел, склонившийся над бездной, в которой он заключает дьявола). В редакции **Ч** склонившийся Ангел представлен с большим ключом, которым он замыкает цепи сатаны, изображенного в виде отвратительного беса[69] (икона — КГОХМ, КП-2132) или многоглавого змия (икона — РГБ. Ф. 173. I. 16. Л. 82 об., РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 79 об., вариант — РНБ. Q. I. 1138. Мин. 66).

Хотелось бы отметить фрагмент, единый для обеих редакций **А** и **Ч** в сюжете на тему главы 63 **«О Гоге и Магоге»**: изображение сатаны с дубинкой в руке, которому дана свобода злодействовать в конце времен (икона — нижний регистр, справа: ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226, рукопись — РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 82 об).

В обеих редакциях **А** и **Ч** в композиции ***«Общее воскресение и суд»*** (глава 64) Господь Вседержитель представлен в славе воссе-

дающим на престоле. С обеих сторон, склонившись, Ему предстоят Пресвятая Богородица, святой Иоанн Предтеча и Ангелы, у подножия престола симметрично изображены святые на престолах с раскрытыми книгами в руках (иконы — ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226, КГОХМ, КП-2132; рукописи — РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 80 об). Ад, земля и море отдают умерших, праведные души после суда Ангелы вводят в Царство Небесное, а души грешные бесы ввергают в геенну огненную (рукописи — РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 84, РНБ. Q. I. 1138. Мин. 70). Композиция «Страшный суд» расположена на центральном своде и на стенах под хорами Благовещенского собора.

«Видение новой земли и Небесного Иерусалима со святыми» (глава 65). В обеих редакциях **А** и **Ч** представлен архаичный условный обобщенный образ Небесного града с мощной крепостной стеной, ритмично расположенными арочными проемами ворот, строениями и башенками (иконы — нижний регистр, слева: ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226, КГОХМ, КП-2132; рукописи — РГБ. Ф. 466. №6. Л. 131 об., РГБ. Ф. 173. I. 16. Л. 88 об., РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 85, РНБ. Q. I. 1138. Мин. 71).

«Видение реки жизни, исходящей от престола Божия» (глава 68). В редакции **А** изображена река, истекающая от престола Христа Вседержителя (икона — нижний регистр, в центре: ГИКМЗ «Московский Кремль». Инв. 3226; рукопись — РНБ. Q. I. 1138. Мин. 74), в редакции **Ч** река истекает от подножия престола, на котором представлен Агнец в славе (икона — КГОХМ, КП-2132; рукописи — РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 90 об., вариант — на престоле изображен Господь Саваоф с Агнцем — РГБ. Ф. 173. I. 16. Л. 93 об).

Мы рассмотрели все основные композиции лицевого Апокалипсиса. Поскольку большая часть иконографических схем редакции **Ч** восходит к гравированной Библии М. Лютера 1534 года, можно утверждать, что чудовская редакция лицевых Апокалипсисов (РГБ. Ф. 98 (Егоров). №1844) сложилась не ранее 1534 года, — времени издания горизонтального варианта «сентябрьской» Библии. Однако, судя по изображению Ангела, облеченного в облако, в росписи Благовещенского собора, мастерам была известна и Библия 1533 года. Более ранняя редакция **А** ближе к иконописным традициям, хотя также носит следы знакомства с гравированным Апокалипсисом (А. Дюрера), а значит, появилась не ранее 1498 года. Сюжеты уникальной иконы из Успенского собора (ГММК. Инв. 3226) отражают главы именно толкового Апокалипсиса, хотя изображения сюжетов расположены не всегда последовательно. Композиции кремлевской иконы восходят к миниатюрам неизвестного нам рукописного источника, запечат-

левшего образы, созданные знаменитым Феофаном Греком, а также носящего следы влияния гравированного Апокалипсиса 1498 года. Предположение о том, что выдающийся образ из Успенского собора создан не ранее начала XVI века, ставит икону в ряд с памятниками этого времени, объясняя динамизм, некоторую невнятность расположения сюжетов, и явную иллюстративность изображений, восходящих к протографу, которым, по всей вероятности, служила не дошедшая до наших дней иллюминованная рукопись конца XV — начала XVI веков, испытавшая влияние гравированных западных изданий.

Обычное число миниатюр в толковом Апокалипсисе составляет семьдесят две, по числу глав (в ранней традиции иллюстрировались стихи Откровения, в поздней — главы), но может достигать ста и более. В списках XVI века, в основном, миниатюры располагаются после соответствующих им по содержанию глав. В поздних списках XVIII—XIX веков, как правило, иллюстрации предваряют текст. Миниатюры традиционно выполнены по предварительному рисунку карандашом (или переводу), раскрашены жидко разведенной темперой в акварельной манере и обведены по контуру тушью. Иногда объем моделировался красками. Активную роль в миниатюрах играет оставленный незакрашенным белый цвет бумаги. Отдельные листы могли быть исполнены в традиции иконописи по предварительно загрунтованной бумаге. В 1850 году с досок начала XIX века были отпечатаны прориси композиций «Апокалипсиса» с оставленными свободными местами для текста (всего 63 листа, — 61 иллюстрация и две рамки)[70]. В начале XX века до 1913 года в Московской старообрядческой книгопечатне было издано три Лицевых Апокалипсиса с толкованием (1909, 1910 и 1913 год издания). В качестве образца для издания лицевого Апокалипсиса 1910 года как одна из наиболее авторитетных была использована рукопись первой трети XVIII века из собрания П.М. Третьякова (МК-26), являющаяся переводом Апокалипсиса из Чудова монастыря (РГБ. Ф. 98. №1844). Рукописные памятники из собрания редкой книги Третьяковской галереи, в основном, восходят к одному иконографическому типу с различными вариантами отдельных композиций, а именно: Чудовскому изводу.

В музейной коллекции редкой книги научной библиотеки ГТГ хранится шесть лицевых Апокалипсисов, пять из которых — с толкованиями Андрея, архиепископа Кесарийского, и других святых отцов Церкви (например, святого Иринея, епископа Лионского, святого Ипполита, папы Римского).

Лицевой Апокалипсис без толкований в восьмую часть листа, созданный в 1770—1780-е годы, составляет часть конволюта (МК-29)

и происходит из библиотеки Ивана Евменьевича Цветкова. Это — необычайно изящная рукопись, замечательная как прекрасным мелким письмом, так и прозрачными акварельными миниатюрами. В книге — 64 изображения, иллюстрирующие 21 главу Откровения. На листах обнаружена филигрань [Strasburg bend] (или Геральдическая лилия) с контрмаркой «D & C Blaw» (*Клепиков 1959*. №974. 1770—1780-е годы). Рукопись происходит предположительно из Ярославского или Угличского района. Поступила после закрытия Цветковской галереи и слияния ее с Третьяковской галереей в 1925 году (ОР ГТГ, ф. 8. II, ед хр. 112).

Миниатюры толкового Апокалипсиса первой трети XVIII века (1701—1739 годы, МК-26) в половину листа копируют композиции наиболее распространенного списка XVI века из Чудова монастыря (РГБ. Ф. 98. 1844). Рукопись, включающая в себя 74 миниатюры, создана московским мастером и отличается высоким художественным исполнением. Особенно хочется отметить изумительные изображения на загрунтованной бумаге святого апостола Иоанна Богослова. В 1910 году к миниатюрам этого списка как к образцовым обращались старообрядцы для издания в Московской старообрядческой книгопечатне Лицевого Апокалипсиса с толкованиями. На листах книги обнаружены филиграни «Герб Амстердама» с литерами «А», «AI» под постаментом (*Дианова Т.В. Филиграни XVII — XVIII вв. "Герб города Амстердама". М., 1998. №№370, 382, 400, 432. 1701—1739 годы*), «Герб семи провинций» с литерами «CD», «CS (? GS)» (*Клепиков С.А. Филиграни и штемпели. М., 1959. №№941, 943, 1054. 1697, 1691—1711, 1721 годы*). Рукопись была приобретена П.М. Третьяковым в Москве у известного книготорговца, купца 2-й гильдии, Сергея Тихоновича Большакова (1842—1906) (ф. 8. II, ед. хр. 15. Л. 158—159). Книга принадлежала Павлу Михайловичу Третьякову и после смерти по его завещанию была передана в собрание Третьяковской галереи 1. 11. 1899 года (ОР ГТГ, ф. 8. XI, ед. хр. 7. Л. 11).

Два лицевых Апокалипсиса в четвертую часть листа (К-166412, К-177834) относятся к первой половине XVIII века и написаны в Центральной России, предположительно в Ярославской или Вологодской области. В рукописи под номером К-166412 — классическое число изображений, — 72 миниатюры, на листах обнаружена филигрань «Герб Амстердама» (*Дианова 1998.* №307, 341. Конец XVII — до середины XVIII века). Книга была приобретена через Закупочную комиссию (Акт от 3.11. 1998) на пожертвование Олега Евгеньевича Ячника. В книге с номером МК-27, созданной в 1760—1770-е годы, — 70 изображений. На листах обнаружена филигрань «Герб Ярославля»

(12х9,5 см; Тип №3—4) с литерами «ЯМСЯ» (*Клепиков 1959.* №771. 1765. Ярославская мануфактура Саввы Яковлева); литеры «ВФ» в картуше, в волнистом прямоугольнике (*Клепиков 1959*. №151. 1765—1776. Вологодская фабрика содержателя Торунтаевского). Рукопись передана по Дарственной от 3 ноября 2003 года от Шередеги Н.Н.

Чрезвычайно интересен не совсем обычный, нарядный, красочный лицевой толковый Апокалипсис 1814—1820-х годов (МК-30) в половину листа, происходящий из села Нижняя Слобода Городецкой волости, Балахнинского уезда. В книге 91 миниатюра. Любопытно, что в отдельных деталях изображений, созданных вскоре после нашествия на Россию полчищ Наполеона, усматриваются западные мотивы, особенно в сюжетах, касающихся власти антихриста (западная архитектура, одежда персонажей). На листах обнаружены филиграни «Упрощенный герб Симбирской губернии — 15» с контрмаркой «NOI-ТМЕП-18» (*Клепиков 1959*. №388. 1809—1822 г. №1. Тальская мельница Ефрема Пчелина), «M-Pro Patria», литеры «1814-R<…>N» (*Клепиков 1959*. №329, 332—334. 1807—1822 г). Рукопись была приобретена П.М. Третьяковым в Москве у Сергея Тихоновича Большакова (ОР ГТГ, ф. 8. II, ед. хр. 15. Л. 158—159), в ГТГ поступила 1. 11. 1899 г. по завещанию П.М. Третьякова (ОР ГТГ, ф. 8. XI, ед. хр. 7. Л. 11).

Наконец, последний иллюминованный Апокалипсис с толкованием 1859—1860-х годов (МК-28) в половину листа происходит из Музея М.Н. Бардыгина города Егорьевска, ныне Егорьевского Историко-художественного музея. Книга включает в себя 72 миниатюры. Рукопись создана предположительно в Пензенской губернии, затем в 1913 году приобретена меценатом и фабрикантом, депутатом III Государственной Думы Михаилом Никифоровичем Бардыгиным и передана в основанный им в 1911 году Егорьевский Музей русской старины. Позднее она хранилась в собрания Музея этнографии и археологии 1 МГУ, в 1933 году книга была передана в ГТГ из Государственного Исторического музея (ОР ГТГ, ф. 8. II, ед. хр. 519, Л. 87)[71].

Лицевые рукописи нового времени представляют собой громадный, недостаточно изученный и систематизированный корпус сочинений, поэтому публикация иллюминованных памятников книжной культуры XVIII—XIX веков нам представляется чрезвычайно важной как для исследователей книги, так и для искусствоведов, изучающих сложение древнерусской иконографии.

Примечания

[1] «<…> облик их был, как у человека; и у каждого четыре лица, и у каждого из них четыре крыла; а ноги их — ноги прямые, и ступни ног их — как ступня ноги у тельца, и сверкали, как блестящая медь. И руки человеческие были под крыльями их, на четырех сторонах их; <...> Подобие лиц их — лице человека и лице льва с правой стороны у всех их четырех; а с левой стороны лице тельца у всех четырех и лице орла у всех четырех. И лица их и крылья их сверху были разделены, но у каждого два крыла соприкасались одно к другому, а два покрывали тела их. <...> на земле подле этих животных по одному колесу перед четырьмя лицами их. <...> А ободья их — высоки и страшны были они; ободья их у всех четырех вокруг полны были глаз» Иез.1:5—18; «<…> перед престолом море стеклянное, подобное кристаллу; и посреди престола и вокруг престола четыре животных, исполненных очей спереди и сзади. И первое животное было подобно льву, и второе животное подобно тельцу, и третье животное имело лице, как человек, и четвертое животное подобно орлу летящему. И каждое из четырех животных имело по шести крыл вокруг, а внутри они исполнены очей; и ни днем, ни ночью не имеют покоя, взывая: свят, свят, свят Господь Бог Вседержитель, Который был, есть и грядет» (Откр.4:6—8). В полусферическом куполе Мавзолея Галлы Плацидии второй четверти V века сияющий крест расположен между изображениями четырех таинственных животных, символизирующих евангелистов; В конхе апсиды римской Базилики Санта—Пуденцианы V века изображен Господь в окружении апостолов с парящими тетраморфами.

[2] Мавзолей Галлы Плацидии. Равенна. Изображение Христа в образе Доброго Пастыря среди верных—агнцев в нижнем люнете северной стены; Образ Христа Эммануила в конхе апсиды и Агнца в славе на своде Базилики Сан Витале 546—547 годов в Равенне; Образ Христа Панктократора и Христа Эммануила—Судии на стенах Базилики Сант—Апполинаре—Нуово 493—526 годов в Равенне. См: *В.Н. Лазарев.* История византийской живописи. М.: Искусство, 1986. С. 32—35. Также — отдельные миниатюры Федоровской Псалтири 1066 года (Национальная Британская библиотека (British Library) Add Ms. 19352): образ Христа Вседержителя в славе на Л. 1, 8, 16 об., 110 об., Спаса Эммануила на Л. 56, изображение шествия праведников ко Христу на Л. 99 об. Федоровская (Лондонская) Псалтирь 1066 г. (Add MS 19352) опубликована: //http://www.bl.uk/manuscripts/FullDisplay.aspx?ref=Add_MS_19352

[3] См. *Г.В. Попов.* Апокалипсис в искусстве христианского мира. // Откровение святого Иоанна Богослова в книжной традиции. Выставка. Каталог. М. 1995. С. 8—11. См: Страшный суд. Евангелие XI века. Византия. Национальная библиотека в Париже (Grec 74). Л. 51 об., 93 об. // Покровский Н.В. Евангелие в памятниках иконографии преимущественно византийских и русских. Н. Покровскаго. СПб., 1892. С. 220; Федоровская псалтирь 1066 года. (Ms. 19352) Л. 129 об.

[4] *Покровский Н. В.* Страшный суд в памятниках византийского и русского искусства // Труды VI Археологического съезда в Одессе. Т. 3. Одесса, 1887. С. 296.

[5] Die Trierer Apokalypse: Codex 31. Stadtbibliothek Trier./ Author: Richard Laufner; Peter K Klein; Gunther Franz; Stadtbibliothek Trier. Publisher: Graz: Akademische Druck—und Verlagsanstalt, 2001. (Series: Glanzlichter der Buchkunst, Bd. 10). См: http://medieval.library.nd.edu/facsimiles/apocalypse/trier.html

[6] См: http://medieval.library.nd.edu/facsimiles/apocalypse/beatus.html

http://www.themorgan.org/collections/collectionsPaging. asp?page=5&id=Medren

[7] The Gerona Beatus. Facsimile. Barcelona: Moleiro, S.A., 2003—2004. http://www.moleiro. com/en/beatus-of-liebana/girona-beatus.html

[8] Беатусами называют многочисленные списки «Толкования на Апокалипсис» монаха бенедиктинского монастыря во имя святого Мартина Турского в Северной Испании Беата Лиебанского (около 730—после 798). См. о нем: Православная энциклопедия, Т. 4. М., 2002. С. 411—412. Один из самых известных: Беатус Сент—Севера XI века из Национальной библиотеки Франции (Bibliothèque Nationale de France. Ms. Lat. 8878.).

[9] http://medieval.library.nd.edu/facsimiles/apocalypse/sever.html

[10] Bamberger Apokalypse. Munich: Faksimile Verlag, 2001. (Staatsbibliothek (Bamberg, Germany).

[11] «Видение Господа Иисуса Христа среди семи светильников» (Жирона, Л. 2; Бамберг, Л. 3), «Видение Господа, восседающего на небесном престоле, и старцев у подножия престола» (Трир, Л. 16 об., Сент—Север, Л. 121 об.—122; Бамберг, Л. 10 об.), «Видение четырех апокалиптических всадников» — у первого за спиной развевается алый плащ, в руках — натянутый лук, у второго в руке — меч, у третьего за спиной — весы, четвертый всадник одет в черную рубаху (Жирона, Л. 126; Сент—Север, Л. 108 об., 109; Бамберг, Л. 14—16), «Видение четырех Ангелов, удерживающих четыре ветра» (Сент—Север, Л. 119), «Видение трубящих Ангелов» (Сент—Север, Л. 137 об.; Жирона, Л. 153; Бамберг, Л. 19 об.—24 об.), «Видение Ангела с книгой» (Жирона, Л. 161 об., Бамберг, Л. 25 об., 26 об.), «Видение Жены и змия с длинным, узким, спиралевидно извивающимся хвостом» (Трир, Л. 37; Жирона, Л. 171 об.—172; Бамберг, Л. 29 об., 31 об.), «Видение битвы Ангелов и нечистой силы» — Ангелы длинными пиками низвергают с неба на землю бесов, изображенных в виде драконов. (Трир, Л. 38; Бамберг, Л. 30 об.), «Видение Господа Иисуса Христа с серпом» (Бамберг, Л. 37), «Видение Ангелов с чашами гнева Божия» (Трир, Л. 49; Бамберг, Л. 38 об.—40 об.), «Видение жены—блудницы» (Жирона, Л. 63; Бамберг, Л. 43), «Видение Небесного воинства во главе с Господом Иисусом Христом» — в венце и с мечем, исходящим из Его уст, (Бамберг, Л. 48 об.), «Видение победы Небесного воинства над дьяволом» (Бамберг, Л. 49 об.), «Видение всеобщего воскресения и Страшного суда» (Бамберг, Л. 53), «Видение Небесного Иерусалима» (Сент—Север, Л. 217; Бамберг, Л. 55), «Видение реки жизни, истекающей от престола Божия» (Бамберг, Л. 57)

[12] С 1430—1470 годы в Нидерландах и в Германии было издано 6 Апокалипсисов (первые печатные ксиллографические книги — «blockbücher»). Например, Апокалипсис 1465 года (Германия), гравированные издания Библии выдающегося издателя Антона Кобергера (1473—1513): латинская Библия, изданная в Нюрнберге в 1479 году (Bible. Latin. Nurnberg, Anton Koberger, 6.VIII. 1479); немецкая — в 1483 году (Biblia Germanica. Nuremberg, Anton Koberger, 17.02. 1483).

[13] Сакович А.Г. Народная гравированная книга Василия Кореня. 1692— 1696. М., 1983. С. 14—17. См: Schmidt Ph. Die Illustration der Lutherbibel, 1522—1700. Basel, 1962.

[14] *Чилингиров А.* Влияние Дюрера и современной ему немецкой графики на иконографию поствизантийского искусства / Пер. с болг. Г. В. Попова // Древнерусское искусство. Зарубежные связи [т. 9]. М. 1975. — С. 325—342. Образцом афонской росписи было французское издание Вульгаты или издание Ф. Рено 1538 года, либо какое—либо издание Грифиуса (Лион 1541, 1542, 1583 годы). — С. 340.

[15] *Чилингиров А. М.* 1975. С. 333—335; J. Renaud. Le cycle de l'Apocalypse de Dionysiou; interprétation byzantine de gravures occidentales / par Juliette Renaud. Paris, Presses universitaires de France, 1943. (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Études. Sciences religieuses. LIXe vol.).

[16] За стенописью Дионисиата следуют росписи монастыря Дохиар XVI века, а также монастыря Ксенофонта 1632—1654 годов. Чилингиров А. М. 1975. С. 340.

[17] Практически полностью серия гравюр Петера ванн дер Борхта представлена в каталоге выставки «Пророчества Апокалипсиса в гравюрах Дюрера и западноевропейских мастеров XV—XVII веков» (М., 2012), проходившей в Москве в 2012—2013 году.

[18] (РНБ, Соловецкое собрание, №1474—15, Л. 130—132). Цитируется по: М.В. Алпатов. Феофан Грек. М. 1990. С. 113. Примечательно, что прославленные витражи Шартрского собора помимо витражей южного трансепта на тему Апокалипсиса XII века, которые включают в себя изображения Христа на престоле, тетраморфов и двадцати четырех старцев на малых престолах, также включают и сюжет «Древо Иессеево». Возможно, что сочетание апокалиптических сюжетов с «Корнем Иессеевым» было некоей общеупотребительной моделью. Следует заметить, что на своде галереи Благовещенского собора Московского Кремля размещается композициия «Корень Иессеев», которая словно предваряет росписи на темы Апокалипсиса 1547—1551 годов. Величественная Священная история, воплощенная в сложной композиции «Корень Иессеев», завершается трагическим аккордом изображения конца истории — картиной последних времен, которые завершатся Страшным судом над человечеством. То же сочетание апокалиптических сюжетов и «Корня Иессеева» использовано на иконе 1568 года, написанной вологодским иконописцем Дионисием Гринковым (ВГМЗ. Инв. №10130).

[19] При перестройках храма в 1416 и 1484 годах сюжетный состав росписи Феофана Грека в основных чертах должен был сохраняться.

[20] М.В. Алпатов. Памятник древнерусской живописи конца XV в. Икона — Апокалипсис — Успенского собора Московского Кремля. — М., 1964. С. 103. Автор относит время написания иконы к 1492 году.

Толстая Т.В. Успенский собор Московского Кремля. — М., Искусство, 1979. — Табл. 100—103.

Э.С. Смирнова и И.Я. Качалова относят памятник к концу XV в.// Э.С. Смирнова. Московская икона XIV—XVII вв. М.,1988. №№158, 159.

Качалова И.Я. Успенский собор. М., 2003. В юбилейном издании 1990 года, а также в 1999 году икона датировалась И. Я. Качаловой 1500—ми годами (Благовещенский собор Московского Кремля. К 500—летию уникального памятника русской культуры./ И.Я. Качалова, Н.А. Маясова, Л.А. Щенникова. М.1990; Качалова И.Я. Апокалипсис в стенописи Благовещенского собора// Благовещенский собор Московского Кремля. Материалы и исследования. М. 1999. С. 31). Позднее автор стала относить икону к 1480—му году — Качалова И. Я. Икона «Апокалипсис» в Успенском соборе Московского Кремля // Московский Кремль XV столетия: [Сборник статей]. Том 1: Древние святыни и исторические памятники. — М. 2011. — С. 240—253.

Лифшиц Л.И. О границе понятий «дионисиевский стиль» и «стиль Дионисия»// Древнерусское и неовизантийское искусство. Вторая половина XV—начало XVI века. К 500—летию росписи собора Рождества Богородицы Ферапонтова монастыря. М., 2005. С. 144—146. Автор датирует икону 1480—ми годами.

[21] Попов Г.В. Живопись и миниатюра Москвы середины XV — начала XVI века. М., 1975. С. 65. Ил. 93—97.

[22] Первая публикация автора на данную тему: *Чинякова Г.П.* Книжная миниатюра и развитие иконографии Апокалипсиса в XVI — XVIII веках./ Г.П. Чинякова // Русское искусство. М., 2009. №1 (21). — С. 40—45.

[23] Существует мнение, что правильнее отнести время создания лицевого рукописного Апокалипсиса ко второй половине XV века.// Откровение св. Иоанна Богослова в мировой книжной традиции. Каталог выставки. М., 1995. С. 32.

[24] Подробный разбор сюжетов и сохранившихся надписей по Откровению святого Иоанна Богослова: Качалова И.Я. Икона «Апокалипсис» в Успенском соборе Московского Кремля// Московский Кремль XV столетия: древние святыни и исторические памятники. Т. 1. М., 2011. С. 241—249.

[25] *Грибов Ю.А.* Лицевые рукописи.// Православная энциклопедия. Т. 24. М., 2010. С. 740.

[26] Егерев Василий Васильевич, собиратель документов по истории России и автографов деятелей культуры и науки. (РГБ, Ф. 466).

[27] Грибов Ю.А. М., 2010. С. 741.

[28] Буслаев Федор Иванович (1818—1877), филолог, историк искусства, академик. (ГИМ. Ф. 445; РГАЛИ, Ф. 69; РГБ, Ф. 42; НБ МГУ).

[29] 1620-е годы. Иконография восходит к XVI веку. — Грибов Ю.А. М., 2010. С. 743. Там же подробнее о рукописях того же извода.

[30] Егоров Егор Егорович (ум. 1917), купец, собиратель памятников древнерусской письменности и искусства. (РГБ, Ф. 98 и 178).

[31] Рукопись опубликована: Лицевой сборник Чудова монастыря: Научное факсимильное воспроизведение рукописи. М., 2009.

[32] Багровников Н.А. Иллюстрации к Откровению св. Иоанна Богослова Полной Лютеровской Библии 1534 г. // Мир библиографии. — 2005. — N 4. — С. 55—58.

[33] Варианты популярной редакции рукописи РГБ (Ф. 98. №1844) и ГИМ (Хлуд. №7д) Ф.И. Буслаев называл «Филаретовско—Чудовской».// Буслаев, Ф. И. Русский лицевой Апокалипсис. Свод изображений по русским рукописям с XVI—го века по XIX—й / Ф. И. Буслаев. — М., 1884. С. 468—525. Подробнее о рукописях этого ряда см: Грибов Ю.А. М., 2010. С. 741.

[34] Впервые новое здание Благовещенского собора Московского Кремля 1489 года украсил в 1508 году росписью мастер Феодосий, сын Дионисия. После пожара 1547 года храм вновь был расписан в 1547—1551 годы. // Качалова И.Я. Монументальная живопись// Благовещенский собор Московского Кремля. М., 1990. С. 35—36; Качалова И.Я. Апокалипсис в стенописи Благовещенского собора// Благовещенский собор Московского Кремля. Материалы и исследования. М. 1999. С. 30—53.

При сравнении композиций росписей собора и миниатюр Чудовского Апокалипсиса очевидно, что в основу стенных росписей были XVI века положены иконографические схемы рукописного памятника так же, как для росписей собора во имя Рождества Пресвятой Богородицы Лужецкого монастыря, построенного и расписанного в 1523—1526 годы либо в период 1542—1563 годов, протографом мог являться неизвестный Лицевой Апокалипсис. // В.Д. Сарабьянов. Росписи собора Рождества Богородицы Можайского Лужецкого монастыря и их место в искусстве эпохи Ивана Грозного.// Искусство христианского мира. Сборник статей. Вып. 9. М., 2005. С. 113.

Ирина Яковлевна Качалова соотносит фрески Благовещенского собора с рукописью Егерева В.В. / Качалова И.Я. Икона «Апокалипсис» в Успенском соборе Московского Кремля// Московский Кремль XV столетия: древние святыни и исторические памятники. Т. 1. М., 2011. С. 252.

[35] *Сарабьянов В.Д.* Росписи собора Рождества Богородицы Можайского Лужецкого монастыря и их место в искусстве эпохи Ивана Грозного // Искусство христианского мира. Сборник статей. Вып. 9. М., 2005.

[36] *Анкудинова Е.А.* Живопись Святых ворот ярославского Спасского монастыря // ЯИАХМЗ. Краеведческие записки. Вып. 5—6. Ярославль, 1984. С. 82—88.

В середине XVII века после знакомства русских иконописцев с знаменитым гравированным увражем «Theatrum biblicum ae neis exspressae… per Nicolaum Ioannis Piscatorem», опубликованным амстердамским пейзажистом и издателем Классом Ян-

сем Висхером (Пискатором. 1586—1652) в 1639, 1643, 1646, 1650-х годах и переизданном в 1674 году, апокалиптические циклы стенных росписей приобрели особенную популярность. В состав гравюр вошли уменьшенные копии апокалиптического цикла Библии Питера ван дер Борхта (1545—1608). Наиболее ранней из этого ряда можно назвать роспись северной галереи Успенского собора Кириллово-Белозерского монастыря 1650 года, исполненную ярославскими иконописцами Иваном Тимофеевым и Севастьяном Дмитриевым с товарищами. В начале 1650-х годов подобные развернутые циклы появились в посадских церквах, выстроенных и расписанных по заказам богатейших заказчиков. Это — церковь Воскресения на Дебре в Костроме 1652 работы местных художников во главе с Василием Ильиным, Иоанно-Богословский придел храма во имя Святой Троицы в Никитниках в Москве 1653 года. Тема стала центральной в программе росписи Троицкого собора Даниловского монастыря в Переславле-Залесском 1662, 1668 года, выполненной костромскими мастерами во главе с Гурием Никитиным (Л.Б. Сукина. Троицкий собор Данилова монастыря в Переяславле-Залесском. М., 2002). В 1666 году появился апокалиптический цикл на стенах западного крыльца Успенского собора Московского Кремля, в 1676 году был расписан Крестовоздвиженский собор в Романове (Тута ев) и 1678—1670-х годах — южное крыльцо Воскресенского собора в Борисоглебской слободе (Тутаев). В начале 1670-х годов в Ростове Великом на сюжеты Апокалипсиса расписали церковь во имя Воскресения Христова в Архиерейском доме (Т.Л. Никитина. Церковь Воскресения в Ростове Великом. М., 2002), а в 1698 — Южное крыльцо Успенского собора. В последней четверти XVII века была расписана западная галерея и западное крыльцо церкви во имя Илии Пророка в Ярославле (И.Л. Бусева-Давыдова, Т.А. Рутман. Церковь Ильи пророка в Ярославле. М., 2002).

Для русской стенописной традиции наиболее характерным вначале было расположение апокалиптического цикла в наосе. Реже — в папертях и на сводах церковных крылец. На Афоне, напротив, цикл располагался на паперти, что могло повлиять и на стенопись русских храмов. Афонские росписи, в свою очередь стали образцами для Румынии и Болгарии.// Т.Л. Никитина. // Православная энциклопедия. Т. 24. М., 2010. С. 739.

[37] В.И. Антонова, Н.Е. Мнева. Каталог древнерусской живописи. Опыт историко-художественной классификации. Т. 2. М., 1963. №№145, 336, 496, №536 (Апокалипсис XVI в. Икона Филипа Родионова); №812. Конец XVI в. Строгановская школа. Инв. 12075./ П. Муратов. Древнерусская живопись в собрании И.С. Остроухова. М., 1913. С. 37. (9 клейм); №1036. XVII в.; София Премудрость Божия. Выставка русской иконописи XIII—XIX вв. из собраний музеев России: Каталог. М., 2000. №№115 (Апокалипсис XVII в., повторяющий икону XVI века); 116 (XVIII век). С. 315, 317.

[38] Храмовая икона церкви во имя Иоанна Богослова Богоявленского монастыря в Костроме.// Костромская икона XIII—XIX веков. М., 2004. №15. Илл. 17—21. Иоанн Богослов на Патмосе. С Апокалипсисом. 1559 г. Москва. КГОХМ, КП-2132.

[39] Апокалипсис (Видение святого Иоанна Богослова). 1580—1590-е годы. Из иконостаса придела во имя святого Иоанна Богослова Благовещенского собора Сольвычегодска. ДРЖ-1715. // Образы и символы старой веры. Памятники старообрядческой культуры из собрания Русского музея. Иллюстрированный каталог. СПб., 2008. (Альманах. Вып. 217). №186. С. 213.

[40] Иконы Вологды XIV—XVI веков/ Вологодский государственный историко-архитектурный и художественный музей—заповедник. М., 2007. №95, 91.

[41] Сравним клейма с листами рукописи РГБ. Ф. 98. №1844. Л. 64, 66, 69, 71, 75 об., 77, 78 об., 79 об., 82 об.// Е.А. Гра Икона «Апокалипсис» XVI века из Владимиро-

Суздальского музея//Вопросы исследования, консервации и реставрации произведений искусства. Сборник научных трудов. М., 1984. С. 18—34. А.А. Горматюк предлагает изменить датировку на вторую половину XVII в.// Иконы Владимира и Суздаля. М.: Северный паломник, 2006. Вторая половина XVII века. Государственный Владимиро—Суздальский историко—архитектурный и художественный музей—заповедник. Инв. №В—7281.

[42] Сравним: Das Newe Testament Mar. Luth.: [mit Glossen]. Wittemberg: Hans Lufft, 1534. Л. CLXXXIIII. Спаситель в подире стоит на облаках среди семи светильников и держит в правой руке семь звезд, у ног Его — апостол Иоанн.

[43] Альбрехт Дюрер. Гравюры. / А. Боре, С. Бон. М., 2003. С. 245.

[44] Схемы композиций: Качалова И.Я. Апокалипсис в стенописи Благовещенского собора// Благовещенский собор Московского Кремля. Материалы и исследования. М. 1999. С. 30—51.

[45] Качалова И.Я. М., 2011. С. 243.

[46] Альбрехт Дюрер. М., 2003. С. 246.

[47] Альбрехт Дюрер. М., 2003. С. 247. Das Newe Testament Mar. Luth.: [mit Glossen]. Wittemberg: Hans Lufft, 1534. Л. CLXXXVII.

[48] Альбрехт Дюрер. М., 2003. С. 248.

[49] De Biblie vth der vthleggin ge Doctoris Martini luthers yn dyth düdesche vlitich vthgesettet, mit sün dergen vnderichtingen, alse men seen mach Inn der Kayserlicken Stadt lübeck by ludowich Dietz gedrücket MDXXXIII.

[50] Оба сюжета, — снятие 5 и 6 печатей, изображены на одном гравированном листе. // Альбрехт Дюрер. М., 2003. С. 248. Das Newe Testament Mar. Luth.: [mit Glossen]. Wittemberg: Hans Lufft, 1534. Л. CLXXXVI.

[51] Бамбергский Апокалипсис // Бамберг, Германия. Государственная библиотека. Ms. Bibl. 140. Около 1020 года. Л. 19 об. Изображение крайне лаконичное: вверху представлены 7 Ангелов с трубами в руках, внизу — Ангел с кадильницей перед престолом. В более древней рукописи вверху изображен Агнец с книгой в славе, окруженный тетраморфами, ниже — семь трубящих Ангелов, внизу — Ангел с кадильницей и апостол Иоанн. — Трирский Апокалипсис // Трир, Германия. Городская библиотека. Ms 31, около 800 года.

[52] Das Newe Testament Mar. Luth.: [mit Glossen]. Wittemberg: Hans Lufft, 1534. Л. CLXXXVIII—CXC.

[53] Альбрехт Дюрер. М., 2003. С. 250.

[54]В древних Апокалипсисах деталей меньше. В Бамбергском: вверху — Ангелы у престола Божия, один из них трубит, внизу — львинообразная конница, губящая людей. // Бамберг, Германия. Государственная библиотека. Ms. Bibl. 140. Около 1020 года. Л. 24 об. В более древнем — апостол Иоанн, взирающий на чудовищное бедствие: Трирский Апокалипсис // Трир, Германия. Городская библиотека. Ms 31, около 800 года.

[55] Das Newe Testament Mar. Luth.: [mit Glossen]. Wittemberg: Hans Lufft, 1534. Л. CLXXXVI. На гравюре А. Дюрера разящие Ангелы изображены в центре композиции. // Альбрехт Дюрер. М., 2003. С. 251.

[56] Das Newe Testament Mar. Luth.: [mit Glossen]. Wittemberg: Hans Lufft, 1534. Л. CXCI.

[57] Das Newe Testament Mar. Luth.: [mit Glossen]. Wittemberg: Hans Lufft, 1534. Л. CXCI.

[58] Альбрехт Дюрер. М., 2003. С. 253. Das Newe Testament Mar. Luth.: [mit Glossen]. Wittemberg: Hans Lufft, 1534. Л. CXCII.

[59] Надпись: «**БРАНЬ МЄЖꙋ АГГЛЫ И ЗМ(ЄЄМ)**» // Качалова И.Я. М., 2011. С. 245.

[60]Изображение двурогого зверя в виде барана на миниатюре из буслаевской рукописи восходит к гравюрам А. Дюрера и к Библии Лютера.// Альбрехт Дюрер. М., 2003. С. 255; По изданию: Das Newe Testament Mar. Luth.: [mit Glossen]. Wittemberg: Hans Lufft, 1534. С. CXCIII.

[61] Альбрехт Дюрер. М., 2003. С. 256.

[62] Летящий Ангел с раскрытой книгой в руках изображен и на гравюле Библии Лютера.// Das Newe Testament Mar. Luth.: [mit Glossen]. Wittemberg: Hans Lufft, 1534. С. CXCIII.

[63] Образ Христа с серпом в руке восходит к гравюре А. Дюрера, а Ангелов в поле с серпами и в точиле — к гравюре Библии Лютера.// Альбрехт Дюрер. М., 2003. С. 255; Das Newe Testament Mar. Luth.: [mit Glossen]. Wittemberg: Hans Lufft, 1534. С. CXCIIII.

[64] Семь Ангелов, изливающих чаши на землю, изображены на гравюре из Библии Лютера. // Das Newe Testament Mar. Luth.: [mit Glossen]. Wittemberg: Hans Lufft, 1534. Л. CXCV.

[65] Качалова И.Я. М., 2011. В уточнение мнения И.Я. Качаловой: изображение четырех разящих Ангелов относится к главе 27.

[66] Редакция А ближе к гравированному листу Апокалипсиса А. Д. юрера, на котором блудница, восседающая на чудовищном звере с небольшим волнообразно изогнутым хвостом, изображена в венце, редакция Ч — к гравюре Библии Лютера, на которой блудница представлена в высокой трехъярусной короне с чашей вина в левой руке, а длинный, узкий хвост дракона винтообразно закручен вверх. Группа встречающих блудницу изображена коленопреклоненными.// Альбрехт Дюрер. М., 2003. С. 257; Das Newe Testament Mar. Luth.: [mit Glossen]. Wittemberg: Hans Lufft, 1534. Л. CXCVI.

[67]В Апокалипсисе А. Дюрера в единой композиции с женой-блудницей изображен Ангел с жерновом, море с кораблями и горящий город, но на гравюре Библии Лютера, к которой ближе редакция Ч, Видение гибели Вавилона представлено на отдельном листе: вверху — два Ангела, один из которых бросает в море жернов, внизу слева — скорбящие люди, справа — город, охваченный языками пламени // Альбрехт Дюрер. М., 2003. С. 257; Das Newe Testament Mar. Luth.: [mit Glossen]. Wittemberg: Hans Lufft, 1534. Л. CXCVI.

[68] Das Newe Testament Mar. Luth.: [mit Glossen]. Wittemberg: Hans Lufft, 1534. Л. CXCVIII.

[69] Сатана в виде двурогого беса изображается как в Апокалипсисе А. Дюрера, так и в Библии Лютера // Альбрехт Дюрер. М., 2003. С. 257; Das Newe Testament Mar. Luth.: [mit Glossen]. Wittemberg: Hans Lufft, 1534. Л. CXCVIII.

[70] №821. Лицевой Апокалипсис в 63 картинках. Гравирован в 1850 году для раскраски, с местом для текста. 61 илл., 2 рамки.// Д.А. Ровинский. Русские народные картинки / Собрал и описал Д.А. Ровинский. Книга III. Притчи и листы духовные. СПб., 1881. С. 282—283.

[71] Впервые упоминаются: Г.П. Чинякова. Книжная миниатюра и развитие иконографии Апокалипсиса в XVI—XVIII веках // Русское искусство. №1. 2009. С. 40—45.

О. А. Туфанова

МОТИВ «СОДОМА И ГОМОРА ОСТАВШУЮ ГЛАВНЮ...» В «ТАК НАЗЫВАЕМОМ ИНОМ СКАЗАНИИ»

Художественный мир компилятивного памятника «Так называемое иное сказание» (сокращенно — «Иное сказание»), составленного предположительно в Троице-Сергиевом монастыре из отдельных самостоятельных литературно-публицистических произведений и документов эпохи Смуты в 20-е гг. XVII столетия, пронизан разветвленной системой изобразительно-выразительных средств, большая часть из которых восходит к Священному Писанию.

Библейские метафоры и символы в основном употребляются в 1 части произведения, где речь идет о Борисе Годунове и Григории Отрепьеве, и восходят к «Повести, како восхити…» и «Повести, како отомсти…», легших в основу «Иного сказания». Вслед за первоисточниками библеизмы используются в риторико-идеологическом ключе, что говорит прежде всего о традиционности их включения в историческое полотно. Исключений не так уж и много. Одно из них — метафора, предшествующая называнию имени Лжедмитрия I и предвосхищающая рассказ о его происхождении. Появляется она не в основном тексте, повествующем о деяниях и личности Гришки Отрепьева, а в рассказе о наказании за грехи Бориса Годунова: «И попусти на него врага, Содома и Гомора оставшую главню…»[1].

Сопоставление анализируемого фрагмента с аналогичными в «Повести, како отомсти…» и «Повести, како восхити…» показывает, что библейский образ «Содома и Гомора оставшей главни» отсутствовал в первоисточниках. Как видно из нижеприведенной таблицы, «Повесть, како восхити…» практически полностью дублирует текст «Повести, како отомсти…», наблюдаются лишь незначительные разночтения, связанные либо с перестановкой слов («восхити скифетр Росийския области» — «восхити Росийския области скифетр»), либо с перестановкой слов и введением тавтологии («отмстити пролитие неповинные крови» — «отмстити неповинные пролитие крови кровопролитие»), либо с заменой слова («прочим его родителем образ показати» — «прочимъ его рачителемъ образъ показати»), либо с добавлением уменьшительно-уничижительного суффикса к ранее использованному слову и введением дополнительного родословного указателя («от младыя чади Юшку Яковлева сына Отрепьева» — «отъ младыя чади сынчишка боярского Юшку Яковлева сына Отрепьева»).

«Повесть, как отомсти…»	«Повесть, как восхити…»	«Иное сказание»
«Видев же сия, недреманное всевидящее око Христос, яко неправдою восхити скифетр Росийския области, и восхоте ему отмстити пролитие неповинные крови новых своих страстотерпцов: просиявшаго в чюдесех царевича Дмитрея и царя и великаго князя Феодора Ивановича всеа Русии, и неистовство его и злоубивство неправедное обличити, и прочим его родителем образ показати, чтоб не поревновали его лукавному суровству. И попусти на него такова же врага и законопреступника, Росийския же области града, зовомаго Галича, от младыя чади Юшку Яковлева сына Отрепьева, яков сам той святоубийца Борис Годунов»	«Видевъ же сия недреманное всевидящее око Христос, яко неправдою восхити Росийския области скифетр, и восхоте ему отмстити неповинные пролитие крови кровопролитие новыхъ своихъ страстотерпцовъ: просиявшаго въ чюдесехъ царевича Дмитрея, и царя и великого князя Феодора Ивановича всеа Русии, и неистовство его и злоубийство неправедное обличити и прочимъ его рачителемъ образъ показати, чтобы не ревновали его лукавому суровству. И попусти на него такова же врага и законопреступника, Росийския же области града зовомаго Галича, отъ младыя чади сынчишка боярского Юшку Яковлева сына Отрепьева, яковъ и самъ той святоубийца Борисъ Годуновъ»	«Видевъ же сие всевидящее недреманное око Христосъ, яко неправдою восхити скипетръ Росийския области, и восхоте ему отомстити пролитие неповинные крови новыхъ своихъ страстотерпцевъ, просиявшаго въ чюдесехъ царевича Дмитрия, и царя и великого князя Феодора Ивановича всеа Русии, и прочихъ неповинно отъ него избиенныхъ, и неистовство его и злоубийство неправелное обличити и прочимъ его рачителемъ образъ показати, чтобы не ревновали его лукавому суровству. И попусти на него такова же врага, Содома и Гомора оставшую главню, или глаголю непогребенаго мертвеца, чернца, — по Ивана Лествичника слову: ”всякъ чернець преже смерти умреть, гробъ себе келию обреть” — глаголю убо, законопреступника растригу Гришку Отрепьева, родомъ Росийския же области, града зовомаго Галича, отъ младыя чади Юшку Яковлева сына Отрепьева, яковъ самъ той святоубийца Борисъ Годуновъ» (17)

Те же приемы стилистической правки наблюдаются и в тексте «Иного сказания», но здесь есть и существенное отличие: составитель расширил список новых страстотерпцев за счет указания на «прочихъ неповинно отъ него избиенныхъ», а также ввел дополнительные символические образы, которые отсутствуют и в «Повести, како отомсти…», и в «Повести, како восхити…», — образы «Содома и Гомора оставшей главни», «непогребенаго мертвеца, черньца» и слова Иоанна Лествичника.

На целый ряд текстологических изменений, которые претерпела «Повесть, како отомсти…» и в «Повести, како восхити…», и в «Ином сказании», указывали В. И. Буганов, В. И. Корецкий, А. Л. Станиславский в статье «"Повесть како отомсти" — памятник ранней публицистики Смутного времени»[4]. Однако названные выше изменения не были ими отмечены. Вместе с тем, как нам представляется, они свидетельствуют об особой авторской интерпретации образа Лжедмитрия I в тексте «Иного сказания». Тем более эта интерпретация становится заметной, если учесть, что другой, также восходящий к Библии образ змия появляется во всех трех памятниках в одном и том же контексте. В связи с этим возникает вопрос: какова цель введения образа «Содома и Гомора оставшей главни» — случайность это, продолжение хорошо просматриваемой в повестях-первоисточниках древней литературной традиции маркирования персонажей и вписывания их в контекст мировой истории и только или особый авторский прием?

При детальном рассмотрении особенностей повествования в «Ином сказании» выясняется, что ветхозаветные сюжеты и образы в памятнике служат для компилятора либо основой повествовательных моделей[5], либо предопределяют ведущие мотивы в развитии того или иного образа исторического лица. При этом сам восходящий к Библии мотив получает весьма тонкое и не всегда заметное с первого взгляда развитие.

Именно так использована в тексте «Иного сказания» метафора ««Содома и Гомора оставшей главни», вырастающая до одного из главных мотивов в развитии образа Гришки Отрепьева. Это находит выражение прежде всего в том, что составитель не только сопоставил Лжедмитрия I с жителями древних городов, но и всю характеристику персонажа построил по аналогии с ветхозаветными текстами.

Согласно Книге Бытия, Господь истребил Содом и Гоморру, поскольку это были самые нечестивые города на земле. Ветхозаветные и новозаветные тексты содержат развернутые характеристики жителей этих городов, которые повторяются на уровне устойчивых мотивов в «Ином сказании» при характеристике личности Лжедмитрия I.

Однако то, что в Библии было отнесено ко всем жителям нечестивых городов, в «Ином сказании» концентрируется вокруг одного персонажа, который и предстает в символическом плане как их потомок или последователь.

Одна из первых характеристик в Библии гласит: «Человецыже иже в содомѣ зли, и грѣшни пред богомъ зѣло»[6] (Бытие 13: 13). Аналогичную постоянную характеристику получает и Гришка Отрепьев в тексте памятника XVII века: «А онъ зломысленный…» (26), «поиде злонравный…» (26), «И тако злонравный отъ злаго своего злохитрства и суроваго обычая Гришка Отрепиевъ…» (32) и др.

Более пространная характеристика жителей Содома и Гоморры содержится в Книге пророка Иезекииля: «обаче се бе законіе съдомы сестры твоея, гордость въобъяденіи хлѣба, ивъизъобиліи вина ивъпраздности напиташесята <…> и руки оубогому и нищему неподаху и величахуся, исътвориша безаконія предомною, и отвръгох я яко видѣ» (Иезекииль 16: 48—50).

Те же самые негативные качества присущи, согласно «Иному сказанию», и Лжедмитрию I. Точно так же составитель обвиняет его в гордости, когда говорит о том, что Гришка Отрепьев добровольно покинул иноческий чин и возжелал власти, приняв на себя имя царевича Дмитрия: «нача въ безумии своемъ возноситися и впаде въ прелютую ересь…» (18).

Немилосердие жителей Содома и Гоморры превращается в изображении составителя «Иного сказания» в кровожадность, присущую Отрепьеву: «пролия реки неповинныя християнския крови…» (32), «на кровопролитие тщится, лакати крови християнския и поядати плоти человеческия…» (32), «туне и неповинно кровь нашу проливати» (57) и др.

Во всех деяниях самозванца усматривается установка на убийство, желание истребить. Так, боярина Василия Шуйского, во всеуслышание обличавшего законопреступника, Лжедмитрий I велел «посреде града смерти предати, мечемъ главу ему отсекнути предъ всемъ множества народа» (52). Иноков, которые осмелились вслед за Шуйским обличать ересь расстриги, «повеле … имати, и многимъ различнымъ мукамъ предастъ ихъ, и по далнымъ странамъ Росийския области въ темницы затворити многихъ повеле, и съ великимъ утверждениемъ заклепа; а иныхъ безъ милости смерти преда» (54). Женившись на «такову же злохитрену» Марине Мнишек, Лжедмитрий I и вовсе «умысли … маия въ 18 день недельный боляръ и гостей и всехъ православныхъ християнъ побити» (56).

Как и жители Содома и Гоморры, Отрепьев совершал беззакония. Отсюда происходит постоянный эпитет, сопровождающий в памятнике имя Лжедмитрия I, — «законопреступник»: «того законопреступника ростригу … законопреступление его … сущий еси законопреступникъ, рострига, Гришка Богдановъ сынъ Отрепьевъ» (51—52); «о бестудномъ своемъ законопреступлении» (52); «еретика и законопреступника» (54); «сущий законопреступникъ и рострига, проклятый еретикъ» (54) и др.

Нечестивости жителей Содома и Гоморры как одной из ведущих характеристик соответствует в тексте «Иного сказания» желание Гришки Отрепьева искоренить в Московском государстве православную веру и ввести католическую: «и обещася Римскому папе веровати ихъ Римская вера, именуючи ей правую веру, а православная християнская вера попрати и церкви Божия разорити и вместо церквей костелы созидати» (26); «и нача многия пакости въ царствующемъ граде творити, православному християнству содевати. И тако отпаде отъ православныя веры … и самому образу Божию поругатися, и церкви Божия олтари хотелъ разорити, и монастыри и обителища иноческая раскопати, и православную християнскую веру во отпадшую веру съ собою же равну сотворити, и костелы вместо Божиихъ церквей создати» (55) и др.

Намерение Отрепьева «юнныхъ иноковъ и инокинь по злонравию своему образа иноческаго лишати и во светлыя портища облачати: иноковъ умысли окаянный женити, а инокинь замужъ давати…» (57), растление юных иноков и инокинь [«многихъ черноризицъ юнныхъ осквернилъ, и отроковъ и отроковицъ тако же многихъ растли…» (55)] сродни сексуальной развращенности «блудодействующих» в Содоме и Гоморре (Бытие 19: 4—9).

Описание вероотступничества, как ведущего отрицательного качества в характеристике Лжедмитрия I, встречается почти во всех русских памятниках эпохи Смуты и последующих десятилетий. Исследуя «сакральный мир» самозванца на основе большого количества русских и иностранных источников, В. Ульяновский отметил, что разоблачение антиповедения Лжедмитрия I начал еще Борис Годунов, определив его главную цель как уничтожение православной веры и Церкви при помощи поляков, католиков и еретиков, затем эту идею развил Василий Шуйский, позже восприятие самозванца как «ложного царя, ведомого антихристом, была перенята Романовыми»[7].

Вместе с тем целый ряд иностранных источников о русской смуте отражает иную точку зрения. Так, Элиас Геркман[8] в «Историческом повествовании о важнейших смутах в государстве Русском, виновни-

ком которых был царевич князь Димитрий Иванович, несправедливо называемый самозванцем», отмечал, что заговорщики, во главе которых стояли Василий Иванович Шуйский и его братья, Дмитрий и Иван Иванович, «употребляли средство, которое бывает очень могущественным орудием для низвержения с престола государей и властителей, а именно они обвиняли [Дмитрия] в ереси, в намерении изменить православную веру и вместо нее ввести веру польскую (т.е. римско-католическую)»[9].

Помимо прямых высказываний иностранцев о религиозности Лжедмитрия I, ярким свидетельством в защиту его православности является конфиденциальная переписка Отрепьева с Папой и епископатом Католической церкви в Польше, демонстрирующая исключительно «потребительское отношение Лжедмитрия I к римско-католическому ”священству”», поскольку после традиционных формул верности Римскому престолу в этих письмах неизменно далее «следовали прагматические просьбы»[10].

Многие иностранные авторы отмечали также, что, вступив на престол, Лжедмитрий I весьма сильно изменился в вопросах веры. Например, иезуиты Андрей Лавицкий и Николай Чижовский, находившиеся в то время в Москве, жаловались в Рим «на охлаждение к ним царя, невозможность попасть к нему на прием, общение его с протестантами и российским православным окружением»[11]. Ян Велевицкий[12], ссылаясь на записки отца Каспара Савицкого, писал о том, что, став царем, Лжедмитрий I «О вѣрѣ и религіи католической (вопреки столь многимъ обѣщаніямъ) … мало думалъ»[13], «О папѣ … теперь онъ говорилъ безъ уваженія и даже съ презрѣніемъ»[14]. Папа Павел V пытался увещевать его и в письмах, и через посредство Юрия и Марины Мнишек. Кардинал Боргезе, усомнившийся уже в конце 1605 г. в Лжедмитрии I как адепте католицизма в России, позднее пришел к выводу, что он потерял истинное благочестие и не желает вводить в России католицизм[15].

Наконец, еще два факта свидетельствуют о православности духовного мира самозванца: почитание им Курской Коренной иконы Богоматери и неучастие иерархов Русской Православной Церкви в заговорах и низвержении Лжедмитрия I, отсутствие с их стороны обвинений в еретичестве после событий 17 мая 1606 г.[16]

Все эти факты указывают на то, что Лжедмитрий I, подобно тому как когда-то Иван IV, вел свою «азиатскую игру» с папской курией. Но свидетельствуют (прямо или косвенно) о дипломатической игре Лжедмитрия I с Западом исключительно иностранные источники. Русские авторы уже на самом раннем этапе в угоду интересам Васи-

лия Шуйского и позднее — дома Романовых сознательно превращали Лжедмитрия I в еретика и антигероя, имеющего главной целью своей жизни искоренение в Русской земле православной веры. Уже в первых памятниках, отразивших правление Бориса Годунова и Лжедмитрия I, — «Повести, како отомсти...» и «Повести, како восхити...» — последовательно проводится идеологическое низведение самозванца. Составитель «Иного сказания», в основу которого и были положены эти повести, надолго в литературе закрепил мнение о Лжедмитрии I как о еретике, стремящемся уничтожить православие в России, введя значимую вневременную оценку, не подлежащую пересмотру в силу ее сакральности.

Таким образом, упомянутый в начале повествования о Гришке Отрепьеве библейский образ, по сути, предопределяет набор ведущих повторяющихся мотивов, использованных для его характеристики. Выбор же ветхозаветного образа для характеристики Лжедмитрия I во многом объясняется политическими взглядами составителя «Иного сказания», выполнявшего, очевидно, идеологический заказ новой власти. Политическая установка становится более явной при сопоставлении русских и иностранных источников, посвященных одним и тем же историческим лицам. В «Ином сказании» библейские образы и образ конкретного исторического персонажа оказываются тесно связаны друг с другом и опосредованно раскрывают, с одной стороны, авторское отношение к историческим событиям начала XVII века, с другой стороны, выраженные менее явно особенности авторского восприятия событий библейских времен. И в том, и в другом случае демонстрируется негативное отношение составителя «Иного сказания» к злым, гордым, немилосердным, кровожадным, совершающим различного плана мерзости законопреступникам. И если в Библии Содом и Гоморра являются символами разврата и беззакония[17], а сами названия городов стали нарицательными для всякого рода мерзости пред Богом[18], то вполне закономерным кажется обращение составителя «Иного сказания» именно к этим символам для характеристики Лжедмитрия I, поскольку он усмотрел в этих образах, отстоящих друг от друга на много веков, несомненное нравственное сходство. Вероятно, вслед за пророком Иеремией, увидевшем в пророках Самарии и Иерусалима безумие и отождествившем их с Содомом и Гоморрой[19], составитель «Иного сказания» и называет Отрепьева «Содома и Гоморы оставшей главней».

Теперь попробуем разобраться, почему составитель упомянул образ «главни». Самый первый и самый, очевидно, простой ответ напрашивается сам собой. Как известно, нечестие и греховность жите-

лей Содома и Гоморры привели к уничтожению этих городов огнем. Согласно Книге Бытия, «Господь же надождивъ содомъ, и гомор, камы горящіи и огнь от господа сънебеси, и преврати грады и весь предѣл, и все вселеніе въоградѣхъ, и ився живущая въградѣхъ, и все прозябъшее от зьмля» (Бытие 19: 24—25). Об этом же способе уничтожения городов Иорданской окрестности говорится и во Второзаконии: «камык, жупелъ исоль съжже всю земли его, ненасѣется нипрозябнетъ, нивозникнет нанем всякъ злакъ, якоже исъпроврьже содома и гомора и адма исевоима, яже испроврьже господь въярости гнѣва своего» (Второзаконие 29: 23).

Очевидно, составитель «Иного сказания» включает в свое повествование образ «главни» как следствие прямого восприятия библейского текста, как напоминание своим читателям событий далекого прошлого. Согласно Библии, никому, кроме Лота и его семьи, спастись не удалось, сожженные города оказались погребены на дне Мертвого моря. Следовательно, воскрешая в своем сочинении образ Содома и Гоморры, составитель «Иного сказания» вынужден был искать образ, с одной стороны напоминающий о страшной судьбе древних городов, а с другой — возводящий в символическом плане происхождение Лжедмитрия I к древним нечестивцам. Такой емкий образ был найден.

Однако это не единственное объяснение появления образа «главни» в историческом повествовании XVII столетия. Расширение контекста показывает, что в этом образе не столько заключена косвенная информация-напоминание, как были уничтожены погрязшие в беззаконии города, сколько содержится своеобразное предсказание грядущей судьбы Гришки Отрепьева. Уже в Библии в разных книгах разрушение Содома и Гоморры стало символическим и довольно устойчиво встречающимся примером того, что ожидает безбожников, погрязших в грехе и разврате нечестия. Например, эта мысль звучит и во Втором соборном послании святого апостола Петра «...и грады съдомъскіа и гоморьскіа съжегъ разореніемъ осуди, образъ хотящимъ нечествовати положивъ» (2: 6); и в Соборном послании святого апостола Иуды: «…якоже съдома и гомора, и окрестъныя ихъ грады подобнымъ их образом преблудивше, иходивше въслѣдъ плоти иныя, прележатъ впоказаніе огню вѣчному» (1: 7).

Поскольку одним из лейтмотивов всего повествования является дуальная идея «преступление-наказание» и, в частности, ее разновидность «идея Божьего наказания», то эта мысль, очевидно, в наибольшей степени приближает нас к пониманию особенностей мировоззрения составителя «Иного сказания».

Уподобив Гришку Отрепьева «Содома и Гоморы оставшей главне», составитель «Иного сказания» таким своеобразным способом указал на грядущую судьбу нового самозванца на российском престоле. Причем указание это носит и прямой и символический характер одновременно. Финал жизни Отрепьева в изображении составителя как раз и демонстрирует, и довольно прямолинейно, библейские предсказания. Мало того что он умирает страшной смертью: «... мечемъ и прочимъ убийствомъ, оружиемъ убиенъ бысть», «всяко влекомъ бяше исъ превысочайшихъ пресветлыхъ чертогъ своихъ по земли множайшихъ человекъ рукама», так что невозможно было «живаго и прямо лицу его зрети, не точию самому ему касатися» (58), так еще и после смерти его грешная душа и тело не сразу обрели пристанище.

На протяжении нескольких дней труп нагого Лжедмитрия I лежал на площади, выставленный на всеобщее поругание, к нему никто не прикасался, пока по прошествии некоторого времени его тело не выбросили в поле, а позже по приказу Василия Шуйского не сожгли. Вот как описывает этот момент составитель: Господь указал верному своему слуге Василию Шуйскому «того злого еретика ростриги ... сожещи всесквернавое проклятое его законопреступничье тело, еже и бысть: сожженъ на месте, нарицаемомъ Котле, отъ града яко седмь поприщъ» (60—61). Еретик Гришка Отрепьев почти в точности повторил судьбу жителей древних городов — был уничтожен огнем.

Помимо этого, в тексте обнаруживаются совпадения и более частные. Согласно Библии, по истреблении городов Содома и Гоморры земля «*не засевается и не произращает*», «*и не выходит на ней никакой травы*» (Второзаконие 29: 23), то есть уничтожение беззаконных городов сопровождалось весьма странными природными явлениями.

Аналогичный прием использует и составитель «Иного сказания». Пока труп Лжедмитрия I лежал, обнаженный, на площади, не только люди, но и земля гнушались его: «... не точию человекомъ гнусно зрети нань, но самая та земля возгнушася, отъ нея же взятъ бысть» (59). Будучи выброшен в поле, «сын погибели» вызвал еще более странные природные потрясения: тут и земля «возгнушася на себе держати проклятаго ... еретическаго трупа и аеръ ста неблагонравие плодити, облацы дождя не даша, не хотяще его злоокаяннаго тела омыти, и солнце не восия на землю огревати, и паде мразъ на всеплодие и отъятъ въ наю тука пшенична и гроздия» (59—60). Разрушительность, катастрофичность последствий для мира природы и для людского сообщества непогребения тела еретика, как видно из приведенного примера, очевидна, как очевидно и то, что составитель переосмыслил и расширил библейский образ

не произрастающей на месте гибели Содома и Гоморры травы, стараясь придать апокалипсический размах природным неурядицам, обернувшимся трагедией для людей.

Последняя деталь особенно любопытна, если сопоставить текст «Иного сказания» с иностранными источниками о русской Смуте. Например, капитан Маржерет[20] зафиксировал как исторический факт то, что после похорон Дмитрия неожиданно ударили жестокие заморозки и погибли посевы: «В первую ночь после убийства настал жестокий мороз, который продолжался 8 дней и повредил весь хлеб, деревья и даже луговую траву»[21]. Удручающее природное явление, сопровождающее похороны Лжедмитрия I и не имеющее реалистического объяснения, которые характерны в целом для «Краткого известия о Московии», описал и Исаак Масса[22]: «Когда тело Дмитрия убрали, в ту самую ночь в окрестностях Москвы содеялось великое чудо: все плоды, как злаки, так и деревья, посохли, словно они были опалены огнем на двадцать миль вокруг Москвы, и вершины и ветви сосен, которые все время, и зимой и летом, бывают зелеными, повысохли так, что жалостно было глядеть»[23].

Ссылаясь на слухи, распускаемые русскими, Петр Петрей[24] отразил в «Истории о великом княжестве Московском» еще более невероятные события, сопровождавшие, по выражению В. Ульяновского, «обряд/ритуал антисакрализации»[25] Лжедмитрия I. Мало того что на третью ночь, когда тело Отрепьева было выставлено напоказ на площади, «вышли из земли несколько свеч по обеим сторонам стола и горели»[26], что весьма ужаснуло сторожей, так еще и «в то время как переносили его, поднялся по всему городу неслыханно страшный вихрь, сорвавший кровли с нескольких церквей и башни с городских стен». Но и на этом странные события не закончились. «Когда похоронили Гришку и народ разошелся, — пишет П. Петрей, — на другой день труп опять очутился на месте у рва, а на нем сидят два живые голубя: когда приходил кто-нибудь, голуби улетали, а когда уходил, прилетали снова. Потому и велели сенаторы бросить его опять в яму, навалить в нее земли и закопать ее. Там и лежал он семь дней. Когда прошли эти дни, труп был найден опять в получетверти мили от кладбища. Весь народ в Москве испугался, что такие странные диковинки происходят с трупом: ”Это диво дивное, — говорили, — что тело не хочет оставаться в земле”»[27]. Воспроизводя все эти слухи, иностранный автор неоднократно замечал, что русские весьма охотно занимаются «такими лжами, баснями и сказками»[28] и оставлял на усмотрение читателя право верить или не

верить написанному. В одном он не сомневался: «Гришка убит, похоронен, опять вынут был из могилы и сожжен»[29].

Нечто подобное читается и в книге Конрада Буссова[30] «Московская хроника 1584—1613». В главе седьмой особое внимание уделяется «чудесным знамениям, которые происходили у тела Димитрия»[31]. Буссов последовательно описывает четыре чуда: появление у тела Лжедмитрия I огней из земли; возникновение ужасной бури в тех местах, где провозили по городу покойного, сорванные ветром Серпуховские ворота и крыша с башен ворот на Кулишке; появление возле тела Лжедмитрия I в Божьем доме голубей; неожиданное перемещение мертвого тела с одного кладбища на другое после похорон.

Оставляя в стороне вопрос степени достоверности происходящих событий, а также веры или неверия иностранцев в вероятность подобного, следует отметить нечто общее: и составитель «Иного сказания», и иностранные авторы зафиксировали странные природные явления, сопровождавшие ритуал расправы с Лжедмитрием I. Для нас важно следующее: если писатели-иностранцы описывают необычные природные явления либо как реальный факт, либо как чудо, либо как «басни» русских, либо, как Конрад Буссов, приводят разные точки зрения на странные метаморфозы с телом убитого Лжедмитрия I, то составитель «Иного сказания», нагнетая страх и ужас на своих читателей, выстраивает их в определенном иерархическом порядке, словно стараясь подчеркнуть их бесовский характер.

Надо заметить, правда, что данный фрагмент был заимствован составителем из «Повести, како отомсти...»[32] и «Повести, како восхити...»[33], а не явился оригинальным авторским прочтением образа. Но отсутствие подобных описаний в ряде других публицистических сочинений эпохи Смуты (в «Сказании о Гришке Отрепьеве», «Хронографе 1617 г.», «Временнике» Ивана Тимофеева, «Псковской летописной повести о Смутном времени», «Летописной книге» С. И. Шаховского и др.) и наличие в «Ином сказании» заставляет предположить, что составитель не случайно перенес текст предшественников в свою «официальную летопись»[34].

Данный фрагмент, будучи включенным в «Иное сказание», вновь заставляет обращаться к первоисточнику в поисках архетипических образов и сюжетных положений. И они действительно обнаруживаются. Так, в Псалтири читаем: «одождить нагрѣшники сѣти, огнь и жупелъ и духъ буренъ, часть чаша ихъ» (Пс. 10: 6); «положилъ есть рѣкъ впустыня <...> землю плодоносную вслятину, от злоб живущых наней» (Пс. 106: 33, 34). Таким образом, идея всеобщего «возгнушания» телом самозванца — от людей до всего мироздания — также

воспринята составителем, вслед за авторами вышеуказанных повестей, из Библии и реализована на фоне трагических российских событий эпохи Смутного времени.

Еще одна деталь обращает на себя внимание в тексте. Образ «главни» появляется в повествовании задолго до рассказа о сожжении Гришки Отрепьева. Составитель «Иного сказания» упоминает чудовищное сооружение, созданное Лжедмитрием I для «потехи» на Москве-реке. Сотворение Отрепьевым земного ада описывается как «знамение превечнаго своего домовища»: «адъ превеликъ зело, имеющъ у себе три главы. И содела обоюду челюстей его отъ меди бряцало велие: егда же разверзетъ челюсти своя, и извну его яко пламя престоящимъ ту является, и велие бряцание исходитъ изъ гортани его; зубы же ему имеющу осклаблене, и ногты яко готовы на ухапление, и изо ушию его яко пламень распалавшуся» (55).

Как и в случае с описанием природных катаклизмов, составитель «Иного сказания» полностью заимствует данный фрагмент из «Повести, како отомсти…» и «Повести, како восхити…». При этом в других произведениях эпохи Смуты также не было обнаружено фрагментов, включающих рассказ о странной крепости, построенной по приказу Лжедмитрия I. Более того, в текстах большинства иностранных авторов тоже отсутствует не только описание, но и упоминание о подобной постройке. Исключение, пожалуй, составляет «Краткое известие о начале происхождения современных войн и смут в Московии…» Исаака Массы.

Однако, в отличие от русских авторов, И. Масса, повествуя о пристрастии Лжедмитрия I к строительству учебных крепостей, описал совершенно иначе сооруженное на Москве-реке чудище: «Однажды повелел сделать чудище — крепость, двигавшуюся на колесах, с многими маленькими полевыми пушками внутри и разного рода огнестрельными припасами, чтобы употребить эту крепость против татар и тем устрашить как их самих, так и их лошадей; поистине это было измышлено им весьма хитроумно. Зимой эту крепость выставили на реке Москве на лед, и Дмитрий повелел отряду польских всадников ее осадить и взять приступом, на что он мог взирать сверху из своих палат и все отлично видеть. Ему мнилось, что эта крепость весьма удобна для выполнения его намерения. Она была весьма искусно сделана и вся раскрашена; на дверях были изображены слоны, а окна подобно тому, как изображают врата ада, и они должны были извергать пламя, и внизу были окошки, подобные головам чертей, где были поставлены маленькие пушки. Поистине, когда бы эту крепость употребили против таких врагов, как татары, то тотчас же привели бы их в

замешательство и они обратились бы в бегство, ибо это было весьма искусно придумано. Поэтому московиты прозвали ее чудищем ада»[35].

Сопоставление двух вышеприведенных текстов показывает различие не только стилевое, но и содержательное. Если И. Масса стремился к объективности описания сооружения, его повествование дает реалистичное представление о внешнем виде и устройстве «крепости», в тексте содержатся сведения о предназначении и возможном дальнейшем использовании этого сооружения, то русские источники не дают детального описания, позволившего бы представить и понять, что за сооружение было построено по приказу Лжедмитрия I. В них встречается исключительно условно реалистическое описание, являющее в большей степени символизм постройки, нежели действительное представление о ней. Очевидно, русских авторов, в отличие от иностранца, удивляла не сама техническая новинка, а символическое сходство с хорошо известными русскому обществу изображениями ворот ада.

Кроме того, говоря о возможных причинах включения символического описания крепости в русских текстах, и в частности в «Ином сказании», необходимо указать на текстовые параллели этого описания и описания момента сожжения тела Лжедмитрия I. Подводя итог рассказу о сооруженной крепости, составитель «Иного сказания», вслед за авторами повестей-первоисточников, замечает: «И постави его проклятый онъ прямо себе на Москве-реце себе во обличение, дабы ему исъ превысочайшихъ обиталищихъ своихъ зрети нань всегда и готову быти въ нескончаемыя веки въонъ на вселение и съ прочими единомысленики своими» («Иное сказание» — 55—56; «Повесть, како отомсти…» — С. 249; «Повесть, како восхити…» — Стб. 164). Изрыгающая адский огонь крепость знаменует собой в представлении составителя будущее вечное обиталище Лжедмитрия I. Фраза эта не только носит риторико-идеологический характер, но и отсылает читателя к финальному повествованию о судьбе Лжедмитрия I.

По приказу Василия Шуйского «того злого еретика ростриги (въ) преждевоспомянутый ему домъ, сотворенный имъ адъ ввергши, сожещи всесквернавое проклятое его законопреступничье тело…» (60—61). В данном случае составитель проводит параллель: Лжедмитрия I сжигают в некогда сотворенной им же крепости; ужаснувшее москвичей «чудище ада» становится в тексте не только провозвестником адского огня, в котором окажется после смерти «сын погибели», но и прямо реализует заданную в повествовании метафорику образа «главни».

Примечательно, что в некоторых русских публицистических сочинениях, посвященных событиям Смуты, в рассказах о посмертных манипуляциях с телом Лжедмитрия I упоминается факт сожжения тела еретика в им же сотворенном аде, но само описание «чудища ада» в повествованиях отсутствует. Например, в «Сказании о Гришке Отрепьеве» говорится следующее: «И извлеча его злосмрадный трупъ изъ града на площадь среди народу, и тутъ бысть поруганъ 4 дни, въ 5-й же день вземше его и свезоша на поле, на Котелъ место, и тамо его и сожгоша въ его же умышлении, в древяномъ аде»[36]. Аналогичным образом описывает данный факт и С. И. Шаховской: «На четвертый ж день повеленно бысть боляры трупъ ево зжещи на всполии града во аде, его же самъ при животе своемъ сотвори»[37].

Составитель «Иного сказания», заимствовав из повестей-первоисточников описания и страшной смерти Лжедмитрия I, и странных природных явлений, сопровождавших его убийство, и сцены сжигания трупа еретика, ввел необходимый, организующий эти разрозненные фрагменты элемент — образ «Содома и Гомора оставшей главни», — превратив их в единый, исполненный глубокого смысла мотив, значение которого раскрывается через сопоставление с библейскими текстами.

Не случайно одной из отличительных особенностей повествования в «Ином сказании», раскрывающих авторское отношение, является наличие/отсутствие значимых образов-оценок при первичном упоминании имени того или иного исторического лица. Так, начиная рассказ о Борисе Годунове, составитель пишет: «и уподобися той Борисъ древней змии» (3), Лжедмитрий I — «Содома и Гомора оставшая главня» (17), Лжедмитрий II — «зверь … самъ отецъ лжи сатана … злобесный кроволакательный песъ или человекоядный зверь» (116—117), князь Дмитрий Михайлович Пожарский — «аки древний Гедеонъ» (127) и др.

На этом фоне значимым видится отсутствие подобных образов-оценок при упоминании имен Василия Ивановича Шуйского и Михаила Федоровича Романова, место которых занимают рассказ о древности рода Шуйского и Романова и указания на их родство, пусть и дальнее, с представителями древнейшей правящей династии на Руси (60; 129), что объясняется в первую очередь тем, что составитель «Иного сказания» воспринимал и позиционировал их как истинных царей, имеющих право на российский престол.

Для характеристики же самозваных, незаконных правителей, коронованных или претендующих на российский престол, избираются яркие и хорошо известные ветхозаветные образы, каждый из которых

имеет вполне определенное символическое наполнение и воспринимается в рамках обширного историографического повествования одновременно и как предчувствие-предвосхищение грядущего рассказа, и как оценка того или иного персонажа российской истории, проистекающая из знания событий Смутного времени. Подобный прием не является следствием особого авторского решения трактовки характера того или иного персонажа, в данном случае составитель «Иного сказания» руководствуется древнейшей литературной традицией создания образов исторических лиц.

С другой стороны, уподобление Лжедмитрия I «Содому и Гоморе оставшей главне» действительно является уникальным авторским сравнением. И дело здесь не только в том, что оно отсутствовало в исходных текстах — «Повести, како отомсти…» и «Повести, како восхити…», но и в том, что оно почти не встречается в других русских публицистических сочинениях.

Исключение составляет Третья редакция Хронографа (по спискам 1-го разряда третьей редакции), составленная на основе двух источников — второй редакции Хронографа и «Иного сказания», что было отмечено издателем А. Н. Поповым[38]. Разночтения оказываются незначительными: «И попусти на него врага, или глаголю Содома и Гомора оставшую главню, да пожжеть его со всѣмъ домомъ его, понеже ни царя ни человѣка но непогребеннаго мертвеца, чернца, по Ивана Лѣствичника слову: всякъ человѣкъ преже смерти умреть, гробъ себѣ келію обрѣтъ: сице бо попусти на него законопреступника ростригу Гришку Отрепьева»[39]. По сравнению с исходным текстом составитель третьей редакции Хронографа усилил огненную тематику, разъяснив метафору «главни» как пожелание всему дому Годуновых судьбы жителей нечестивых библейских городов. В данном случае метафора приобретает новое значение, отсутствовавшее в исходном тексте: Лжедмитрий I выполняет роль очистительного огня, сметающего с российского престола детоубийцу Бориса Годунова, при этом исчезает важный для текста «Иного сказания» смысл: метафора как предсказание грядущей судьбы самого Отрепьева.

В большинстве же русских текстов об эпохе Смуты, созданных как во время нее, так и после, образ «Содома и Гоморы оставшей главни» не упоминается. Более того, сравнение, употребленное составителем «Иного сказания», несколько выбивается из общей массы сопоставительных образов. Так, излюбленным русскими авторами сравнением является уподобление Отрепьева какому-нибудь животному. Например, С. И. Шаховской в «Летописной книге» уподобляет Отрепьева волку [«О волче хищный, ненасытимый!»[40]], псу[41]. Анало-

гичные образы обнаруживаются в Хронографе Сергея Кубасова: «О волче хищный, не насытимый», «ако песъ на царскій престолъ воскочи»[42]. И. А. Хворостинин в «Словесах дней, и царей, и святителей московских» именует Лжедмитрия I «неукротимым зверем»[43]. Дьяк Иван Тимофеев во «Временнике» то называет Отрепьева «скимен лют»[44], то патетически восклицает: «Весь сатана и антихрист во плоти явльсяı»[45]. В «Славянских и Русских летописных статьях второй редакции Хронографа» (По списку Московской Синодальной библиотеки № 135, XVII века) составитель замечает, что Лжедмитрий I «ядовитъ злобою, аки смертодыхателная скорпія»[46]. Согласно тексту «Хронографа 1617 г.» многие русские люди примкнули к мятежу — «от прелести кровояднаго лвичнаго щонка Розтриги, его же рехъ преже Григория Отрепьева»[47].

Не остается в стороне от этой литературной традиции и составитель «Иного сказания», уподобляя Лжедмитрия I в рассказе о второй брани при Добрыницах «кровоядному лвичищу» (32) и «сатанину угоднику» (33). Однако, в отличие от других авторов, составитель «Иного сказания» использует данные сравнения в процессе рассказа о деяниях Лжедмитрия I, не делая их своего рода заглавиями образа.

Довольно часто русские авторы называют Отрепьева «ложным царем», как, например, создатель «Псковской летописной повести о Смутном времени»[48], или вместо имени используют слова «еретик», «расстрига», как, например, автор «Сказания о Гришке Отрепьеве»[49].

Столь же устойчивы в русских текстах и исторические аналогии. Чаще всего Лжедмитрия I сравнивают с Юлианом Отступником, Фокой мучителем, Константином «Мотылоименитым» (Копронимом), Юлианом Законопреступником[50].

Иностранные источники о русской Смуте, вообще довольно скупые на сравнения, дают иной ряд сопоставительных образов. Так, Петр Петрей сравнивает Лжедмитрия I с Александром Великим: «…он был так горд, честолюбив и надменен, что, подобно Александру Великому, требовал себе уважения от своих служителей и подданных, приличного не императору, королю и государю, а Богу…»[51]. Элиас Геркман, повествуя о замене настоящего Димитрия подставным, вспоминает историю царя Нина, предоставившего «царскую власть на один день своей наложнице и рабыне Семирамиде»[52], и проводит между историями их жизни ряд параллелей.

Конрад Буссов завершает рассказ о Лжедмитрии I, рассуждая о природе власти и судьбе властителей, рядом библейских цитат и образов, порой со ссылками на конкретные библейские книги. Например, подводя итог страшному финалу жизни Отрепьева, К. Буссов

замечает, что, подобно Навуходоносору, Павсанию, Крассу, Помпею, Денисию, Ироду, Агриппе и т.д.[53], Господь посрамил возгордившегося Лжедмитрия. Вспоминая о помиловании мятежника Шуйского, воскрешает в памяти читателя историю, «как поступил царь Давид с мятежником Савеем»[54]. Наконец, в финале повествования о кончине Лжедмитрия I цитирует псалмы Давида, указуя на судьбу Отрепьева как на предостережение всем нечестивым властителям и начальникам[55]. И уж совсем странным образом К. Буссов вводит в контекст рассказа об убийстве Лжедмитрия I образ Иисуса Христа и образ евреев: «В этом покое они разыграли с бедным Димитрием действо о муках страстных нисколько не хуже, чем евреи с Иисусом Христом»[56]. Нечто подобное встречается и в «Летописи Московской» Мартина Бера: «Принесшіе Димитрія въ комнату, поступали съ нимъ не лучше Жидовъ...»[57].

На этом фоне использованная составителем «Иного сказания» метафора стоит особняком. В памятнике выстраивается своеобразная иерархия исторических лиц. Повествование открывается рассказом о Борисе Годунове, который, по мысли составителя, и положил начало Смуте, отсюда и значимое уподобление Годунова Адаму и змию из ветхозаветной истории грехопадения первых людей. Лжедмитрий I продолжил его «дело», он — нечестивец и самозванец, у которого в изображении составителя «Иного сказания» нет ни одной положительной черты. Поэтому он уподобляется жителям Содома и Гоморры. Его задумка искоренить православную веру страшнее помыслов о престоле и власти других самозванцев, мелких и крупных, и сулит, по мысли составителя, гибель и всего государства. Не случайно среди постоянных обвинений в адрес Лжедмитрия I в «Ином сказании» — упреки в намерении «Московское государство ... до основанія разорити» (74).

Разрушение Содома и Гоморры, воспринимаемое составителем «Иного сказания» в традиционном библейском смысле как символ грядущей судьбы нечестивцев и как символ конца света, осложняется конкретным историческим материалом. Жизнь и смерть Лжедмитрия I подается по аналогии с судьбой жителей древних городов. Во многом судьба Димитрия Самозванца в тексте весьма напоминает символическую картину благоденствия и разрушения Содома и Гоморры из Евангелия от Луки: «яко же бысть въ дни лотовы, ядаху, піаху, куповаху, продааху, саждаху злаху, в онь же день изыде лот от содомлянъ, одожди камыкъ горящь, и огнь с небесе, и погуби вся, потомуже будетъ и в день, в онь же сынъ человеческіи явится» (Лука 17: 28—30). Точно так же и Лжедмитрий I: ел, пил, строил, женился ... и в день,

когда задумал «радостный день Христова Воскресенія» «предложити въ день плачевный» (57), погиб, ибо «милосердный, въ Троицы славимый Богъ надъ нами и надо всѣми православнымъ христіянствомъ милость свою показалъ» (74).

Таким образом, введенный задолго до подробного рассказа о личности и деяниях мотив «Содома и Гоморы оставшей главни», оригинально огранивший заимствованные из «Повести, како отомсти…» и «Повести, како восхити…» фрагменты, исполненный в рамках древней литературной традиции и реализовавший библейскую идею о неминуемости грядущего наказания нечестивцев на примере судьбы конкретного исторического лица, явился в тексте «Иного сказания» своеобразным индивидуально-авторским приемом организации повествования. Сопоставление русских и иностранных источников демонстрируют совершенно противоположные подходы к изложению событий эпохи Смутного времени. Если иностранцы стремятся к относительной объективности повествования, то русские авторы, в частности составитель «Так называемого иного сказания», во многом руководствуются в создании образов современной им политико-идеологической оценкой тех или иных исторических лиц и используют хорошо известные библейские образы как своеобразное клеймо, определяющее место и оценку конкретной исторической личности в российской истории.

Примечания

[1] Такъ называемое Иное сказание // Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени. Л., 1925. Изд-е 3. Русская историческая библиотека, издаваемая Археографической комиссиею. Т. XIII. Вып. I. Стб. 17. Далее в статье текст цитируется по данному изданию, столбцы указываются в скобках, орфография упрощена.

[2] *Буганов В. И., Корецкий В. И., Станиславский А. Л.* «Повесть, како отомсти…» — памятник ранней публицистики Смутного времени // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1974. Т. 28. С. 244.

[3] Повесть, како восхити неправдою на Москве царский престолъ Борисъ Годуновъ // Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени. Л., 1925. Изд-е 3. РИБ. Т. XIII. Вып. I. Стб. 154.

[4] *Буганов В. И., Корецкий В. И., Станиславский А. Л.* «Повесть, како отомсти…» — памятник ранней публицистики Смутного времени // ТОДРЛ. Л., 1974. Т. 28. С. 231—254.

[5] Например, ветхозаветная история грехопадения Адама и Евы в рассказе о злодеяниях Годунова послужила основой повествовательной модели в главах, посвященных царю Борису, а образ змия предопределил ведущие мотивы в создании образа этого исторического лица. См. подробнее: *Туфанова О. А.* Интерпретация сюжета об Адаме и Еве в «Повести, како восхити неправдою на Москве царский престол Борис Годунов…»

// Филологические науки. 2009. №3. С. 94—102; *Туфанова О. А.* О «древнем змии» или Борисе Годунове (на материале «Иного сказания») // Макариевские чтения. «Христианская символика». М.: Типография ЗАО «Бородино», 2009. С. 517—524.

[6] Библия. Острог, 1581. Здесь и далее библейские тексты цитируются по данному изданию.

[7] *Ульяновский В.* Смутное время. М.: Издательство «Европа», 2006. С. 363—365.

[8] Элиас Геркман — голландский поэт, проживавший в России при царе Михаиле Федоровиче и получивший известность после издания поэмы «Похвала мореплаванию». Опираясь на рассказы очевидцев Смуты, в 1625 г. создал «Историческое повествование о важнейших смутах в государстве Русском, виновником которых был царевич князь Димитрий Иванович, несправедливо называемый самозванцем». Первый раз в России сочинение Геркмана было издано по амстердамскому автографу 1625 г. Р. Минцловым на голландском языке в кн. «Сказания иностранных писателей о России, изданные Археографическою комиссиею. Т. 2. Известия голландцев Исаака Массы и Ильи Геркманна» (СПб., 1868. С. 129—176) с присоединением русского перевода, выполненного К. Бестужевым-Рюминым. Отдельно перевод «Исторического повествования» был издан в кн. «Сказания Массы и Геркмана о Смутном времени» (СПб., 1874). См. об этом: *Морозов Б.* Смутное время глазами русских и иностранцев // Хроники Смутного времени / Конрад Буссов. Арсений Елассонский. Элиас Геркман. «Новый летописец». М.: Фонд Сергея Дубова, 1998. С. 463.

[9] *Геркман Э.* Историческое повествование о важнейших смутах в государстве Русском, виновником которых был царевич князь Димитрий Иванович, несправедливо называемый самозванцем // Хроники Смутного времени / Конрад Буссов. Арсений Елассонский. Элиас Геркман. «Новый летописец». М.: Фонд Сергея Дубова, 1998. С. 223.

[10] *Ульяновский В.* Смутное время. С. 316.

[11] Там же. С. 368.

[12] Ян Велевицкий (1566—1639) — католический священник из Кракова, описавший события эпохи Смуты на основании записей из дневника духовника Марины Мнишек ксендза Каспара Савицкого.

[13] Рукопись Яна Велевицкого // Записки гетмана Жолкевского о московской войне. СПб., 1871. Стб. 171.

[14] Там же. Стб. 171—172.

[15] *Ульяновский В.* Смутное время. С. 367—368.

[16] Там же. С. 319—321; 324.

[17] См.: Бытие (18: 20—21);. Послание к Римлянам святого апостола Павла (9: 29).

[18] См.: «Если бы Господь Саваоф не оставил нам небольшого остатка, то мы были бы то же, что Содом, уподобились бы Гоморре. Слушайте слово Господне, князья Содомские; внимай закону Бога нашего, народ Гоморрский!» (Книга пророка Исаии 1: 9—10).

[19] См.: «И в пророках Самарии Я видел безумие; они пророчествовали именем Ваала, и ввели в заблуждение народ Мой, Израиля. Но в пророках Иерусалима вижу ужасное: они прелюбодействуют и ходят во лжи, поддерживают руки злодеев, чтобы никто не обращался от своего нечестия; все они предо Мною — как Содом, и жители его — как Гоморра» (Книга пророка Иеремии 23: 13—14).

[20] Жак Маржерет (1550-е гг. — после 1618 г.) — француз по происхождению, выходец из судейского сословия, профессиональный солдат-наемник. Служил французскому королю Генриху IV, позже — австрийскому, трансильванскому и польскому монархам. В 1600 г. завербовался на службу в Россию. В Москве командовал пехотной ротой. Участвовал в борьбе с Лжедмитрием I. С приходом последнего в Москву перешел на сторону самозванца, командовал отрядом иноземной стражи в Кремле. В сен-

тябре 1606 г. после вступления на престол Василия Шуйского вернулся во Францию, опубликовал свою книгу о Московском государстве — «Состояние Российской державы и Великого княжества Московского». В 1608 г. возвратился в Россию и поступил на службу сначала к Лжедмитрию II, затем — к польскому королю Сигизмунду III. В марте 1611 г. участвовал в подавлении восстания москвичей против интервентов, в поджоге и разрушении Москвы. Осенью 1611 г. Маржерет навсегда покинул Россию. С 1612 г. и до конца своих дней исполнял роль французского политического агента в Польше и Германии.

[21] *Маржерет Ж.* Состояние Российской державы и великого княжества Московского // Россия XVII века. Воспоминания иностранцев. Смоленск: Русич, 2003. С. 63.

[22] Исаак Масса (1587—1635) — голландский купец, происходивший из знатного итальянского рода, переселившегося в Голландию во время реформации; ученый, путешественник, картограф. В 1600—1609 гг. находился в Москве с торговыми целями, изучил русский язык, собрал большое количество материалов, освещающих события в России в конце XVI — начале XVII вв. В 1610—1611 гг. написал «Краткое известие о начале и происхождении современных войн и смут в Московии…», впервые опубликованное в России в переводе в 1874 г. петербургской археографической комиссией. В 1614 г. вторично был в России, в Москве и Архангельске. Помимо книги о Московии, на основе своих записей и зарисовок, сделанных в 1-ую и 2-ую поездки, Масса составил обширные карты России, впервые нанеся на них Соловецкие острова, сделав их известными Европе; две статьи о Сибири, которые вошли в число первых сочинений об этом крае в западноевропейской литературе. В 1620 г. перешел на шведскую службу и в составе уже шведского посольства дважды (1628 и 1634 г.) посетил Москву.

[23] *Масса И.* Краткое известие о Московии // Россия XVII века. Воспоминания иностранцев. Смоленск: Русич, 2003. С. 221.

[24] Петр Петрей де Ерзелунд (1570—1622) — придворный историограф, шведский дипломат, агент личной канцелярии герцога-правителя Карла IX, четыре года прослуживший в Москве (к. 1601 — к. 1605), позже дважды приезжавший в Москву (1608 и 1611 гг.) в качестве дипломатического курьера. В 1613 г. Петрей стал очевидцем поражения шведской интервенции в Новгороде. В 1615 г. в Стокгольме вышла его книга «История о великом княжестве Московском» на шведском языке, в 1620 г. в Лейпциге (уже на немецком языке) состоялось второе издание книги, исправленное и дополненное, с приложением текста Столбовского договора.

[25] *Ульяновский В.* Смутное время. С. 376.

[26] *Петрей П.* История о великом княжестве Московском // О начале войн и смут в Московии / Исаак Масса. Петр Петрей. М.: Фонд Сергея Дубова. Рита-Принт, 1997. С. 315.

[27] Там же.

[28] Там же.

[29] Там же.

[30] Конрад Буссов (1552 или 1553—1617) — немецкий наемник на русской службе. После неудачной попытки весной 1601 г. сдать Борису Годунову г. Мариенбург и Нарву переселился в Москву. По смерти Лжедмитрия I жил то в Угличе, то в Туле, то в Калуге, пока не присоединился к войскам Лжедмитрия II. По убиении последнего отдался под покровительство польского короля Сигизмунда III и вновь оказался в Москве в составе польского войска. В 1612 г. бежал в Ригу, откуда затем вернулся в Германию, где и умер в 1617 г. В 1612—1613 гг. написал на немецком языке с использованием латинских пословиц и изречений «Московскую хронику 1584—1613», авторство которой некоторое время приписывалось зятю Буссова, пастеру лютеранской церкви Мартину Беру.

[31] *Буссов К.* Московская хроника. 1584—1613 // Хроники Смутного времени / Конрад Буссов. Арсений Елассонский. Элиас Геркман. «Новый летописец». М.: Фонд Сергея Дубова, 1998. С. 75.

[32] Ср.: *Буганов В. И., Корецкий В. И., Станиславский А. Л.* «Повесть, како отомсти…» — памятник ранней публицистики Смутного времени. С. 250.

[33] Ср.: Повесть, како восхити неправдою на Москве царский престолъ Борисъ Годуновъ. Стб. 168.

[34] *Черепнин Л. В.* «Смута» и историография XVII века // ИЗ. 1945. Т. 14. С. 102.

[35] *Масса И.* Краткое известие о Московии // Россия XVII века. Воспоминания иностранцев. Смоленск: Русич, 2003. С. 191—192.

[36] Сказание о Гришке Отрепьеве // Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени. Л., 1925. Изд-е 3. РИБ. Т. XIII. Вып. I. Стб. 750.

[37] *Шаховской С. И.* Летописная книга // Памятники литературы Древней Руси: Конец XVI — начало XVII веков. М.: Худож. лит., 1987. С. 380.

[38] *Попов А. Н.* Изборник славянских и русских сочинений и статей, внесенных в хронографы русской редакции. М., 1869. С. 220.

[39] Там же.

[40] *Шаховской С. И.* Летописная книга // Памятники литературы Древней Руси: Конец XVI — начало XVII веков. / Вступ. ст.д. Лихачева; Сост. и общая ред. Л. Дмитриева и Д. Лихачева. М.: Худож. лит., 1987. С. 376.

[41] Там же. С. 378.

[42] *Попов А. Н.* Изборник славянских и русских сочинений и статей... С. 293.

[43] *Хворостини И. А.* Словеса дней, и царей, и святителей московских // Памятники литературы Древней Руси: Конец XVI — начало XVII веков. / Вступ. ст.д. Лихачева; Сост. и общая ред. Л. Дмитриева и Д. Лихачева. М.: Худож. лит., 1987. С. 436.

[44] Временник Ивана Тимофеева / Подготовка к печати, перевод и комментарии О. А. Державиной. Под ред. члена-корреспондента АН СССР В. П. Адриановой-Перетц. Репринтное воспроизведение издания 1951 года. СПб., 2004. С. 83.

[45] Там же. С. 84.

[46] *Попов А. Н.* Изборник славянских и русских сочинений и статей... С. 192.

[47] Из хронографа 1617 года // ПЛДР: Конец XVI — начало XVII веков. / Вступ. ст.д. Лихачева; Сост. и общая ред. Л. Дмитриева и Д. Лихачева. М.: Худож. лит., 1987. С. 330.

[48] Псковская летописная повесть о Смутном времени» // Памятники литературы Древней Руси: Конец XVI — начало XVII веков. / Вступ. ст.д. Лихачева; Сост. и общая ред. Л. Дмитриева и Д. Лихачева. М.: Худож. лит., 1987. С. 146.

[49] Сказание о Гришке Отрепьеве // Памятники древней русской письменности, относящиеся к Смутному времени. Л., 1925. Изд-е 3. РИБ. Т. XIII. Вып. I. Стб. 722, 723 и т.д.

[50] См. об этом подробнее: *Антонов Д. И.* Смута в культуре средневековой Руси: Эволюция древнерусских мифологем в книжности начала XVII века. М.: РГГУ, 2009. С. 99—100.

[51] *Петрей П.* История о великом княжестве Московском. С. 314.

[52] *Геркман Э.* Историческое повествование о важнейших смутах в государстве Русском... С. 228.

[53] См.: *Буссов К.* Московская хроника. 1584—1613. С. 77.

[54] Там же. С. 78.

[55] Там же. С. 79.

[56] Там же. С. 65.

[57] *Бер Мартин.* Летопись Московская, с 1584 года по 1612 // Сказания современников о Димитрии Самозванце. Ч. 1. СПб., 1831. С. 84.

Д. С. Менделеева

РОДОСЛОВИЕ ПРАВЕДНОГО ИОВА И МОТИВ «ПОГАНОГО РОДА» В СОЧИНЕНИЯХ ПРОТОПОПА АВВАКУМА

Предметом анализа в данной статье является родословие праведного Иова, изложение которого можно встретить в «Житии» протопопа Аввакума, где оно завершает размышлении протопопа после рассказа о его ссоре с воеводой Пашковым из-за намеревавшихся постричься в монастырь вдов.

Тексты

Если проследить историю данного отрывка, то можно заметить, что от редакции к редакции аввакумовского «Жития» он эволюционирует, обрастая всё новыми и новыми подробностями. Так, в редакции Б упоминание Иова совсем кратко характеризует мысль избитого по приказу воеводы Аввакума, которую сам протопоп воспринимает как дезость против Бога:

«Как бил, так не болно было с молитвою-тою; а, лежа, на ум възбрело: «за что Ты, Сыне Божий, попустил меня таково болно убить? Я ведь за вдовы Твои стал! Кто даст судию между мною и Тобою? Когда воровал, а ты мене так не оскорблял; а ныне не вем, что согрешил»! Бут-то доброй человек! — другой фарисей выехал с г…ю рожею, — со Владыкою судится! Иев, в язве лежа, говорил так; да он праведен был, непорочен, незлобив. А я, гнусное житие живя, на такая же дерзнул. Увы мне!»»[1]

В редакции А размышление об Иове становится уже более подробным:

«Как били, так не болно было с молитвою тою, а лежа на ум взбрело: «За что ты, Сыне Божий, попустил меня ему таково болно убить тому? Я веть за вдовы Твои стал? Кто даст судью между мною и Тобою? Когда воровал, и ты меня не оскорблял, а ныне не вем, что согрешил!» Бытто доброй человек (другой фарисей з говенной рожею!) со Владыкою судитца захотел! Аще Иев и говорил так, да он праведен, непорочен, а се Писания не разумел, вне закона, во стране варварстей, от твари Бога познал. А я первое — грешен, второе — на законе почиваю и Писанием отвсюду подкрепляем, яко многими

скорбми подобает нам внити во Царство Небесное, а на такое безумие пришел! Увы мне!»[2]

И, наконец, в редакции В интересующий нас отрывок превращается в пространное родословие Иова:

«Как били, так не больно было с молитвою-тою, а лежа на ум взбрело: За что Ты, Сыне Божий, попустил таково больно убить-тово меня? Я веть за вдовы твои стал! Кто даст судию между мною и Тобою? Когда воровал, а Ты меня так не оскорблял, а ныне не веем, что согрешил!» Бытто доброй человек, другой фарисей, погибельный сын, з говенной рожею, праведником себя наменил, да со Владыкою, что Иев непорочной, на суд. Да Иев хотя бы и грешен, ино нельзя на него подивить: вне закона живыи, писания не разумел, в варварской земле живя; аще и того же рода Авраамля, но поганова колена. Внимай: Исаак Авраамович роди сквернова Исава, Исав роди Рагуила, Рагуил роди Зара, Зара же — праведнаго Иева. Вот смотри, у ково Иеву добра научитца? Все прадеды идолопоклонники и блудники были, но от твари Бога уразумев, живыи праведный непорочно. И в язве лежа, изнесе глагол от недоразумения и простоты сердца: Изведыи мя ис чрева матерее моея, кто даст судию между мною и Тобою, яко тако наказуеши мя; ни аз презрех сироты и вдовицы, от острига овец моих плещи нищих одевахуся». И сниде Бог к нему и прочая. А я таковая же дерзнух от коего разума? Родихся во церкве, на законе почиваю, писанием Ветхаго и Новаго закона огражден, вожда себя помышляю бытии слепым. А сам ослеп извнутрь…»[3]

Источники

Долгое время источник аввакумовской характеристики происхождения Иова считался неустановленным. В частности, в своих комментариях к изданию Пустозерского сборника Заволоко Н.С. Демкова писала: «Родословная Иова в таком обобщённом виде отсутствует в каноническом тексте Книги Иова».[4]

К этому мы, в свою очередь, можем добавить то, что текст Острожской библии несколько расходится с современным синодальным переводом, и в нём характеристика рода Иова есть, однако же она…абсолютно противоположна той, что мы встречаем у Аввакума: «И бяше человек тот добра роду от восток солнечных».[5] Так откуда же мог заимствовать столь нелестную характеристику рода ветхозаветного праведника древнерусский протопоп?

Н.С. Демкова высказывала мысль, что «она <родословная Иова — *Д.М.*> могла быть известна Аввакуму из многочисленных толкований на Книгу Иова, существовавших в древнерусской письменно-

сти».[6] В качестве примера подобного толкования исследовательница приводит текст, который мы бы назвали скорее *вариацией* на тему библейской книги — отрывок из проложного «Чтения и памяти святаго Иова», помещённого в Успенский сборник XII—XIII века: «Благослови Господь последьняя Иовови неже предьня я».[7] Однако на самом деле это выражение, очевидно, понятое Н.С. Демковой как указание на предков и потомков ветхозаветного праведника, является древнерусским вариантом части стиха Иов. 42:12 (именно таким образом начало соответствующего стиха передано в Острожской библии). Причём авторы современного канонического перевода посчитали, что речь в данном случае идёт *о разных периодах* в жизни самого Иова: «И благословил Бог последние дни Иова более, нежели прежние…» (Иов. 42:12).

Тем не менее, по некотором поиске, источник протопоповых рассуждений всё же удалось установить. По всей видимости, им стал отрывок из Второго Слова о блаженном Иове св. Иоанна Златоуста, помещённого в печатный Маргарит 1641 года:

«Яко да навыкнеши от киих казательств злобы, каков плод истины процвете. Не точию того страна Исавова изнесе, но и самый корень Исавов. От плода бо бе оглаголуемаго. Глаголет убо Писание Иова пятого бытии от Авраама. И како есть пятыи слыши: Авраам роди Исаака, Исаак же Исава, Исав Рагуила, Рагуил Зару, Зара же Иова. Имяше убо от Авраама приятие, ради Исава нань восходящее. Показует убо корень, яко плоду да почюдишася. Кто же бе Исав; блудник и сквернен. Кто ли иже бе от блудника; сей сам чудный муж, иже и ныне предлежай нам в повесть…» [8]

Как видим, данный отрывок обладает целым рядом сходных черт с повествованием Аввакума: здесь не только приведено отсутствующее в каноническом тексте Библии родословие Иова, но и содержится рассуждение о неблаговидном образе жизни одного из предков ветхозаветного праведника — легендарного Исава (эту черту протопоп, в свою очередь, распространяет на всех вообще предков Иова).[9]

Источник источника

Отдельная проблема состоит в том, из каких именно источников св. Иоанн Златоуст почерпнул те сведения о родословии праведного Иова, которых, как помним, нет ни в Острожской Библии, ни в современном русском каноническом переводе библейского текста. Ответить на этот вопрос позволяют исследования отечественных библеистов XIX века. Так в работе П.А. Юнгерова «Введение в Ветхий

Завет» находим наблюдение о том, что «в славянском переводе книги Иова, в конце ее (42:17) есть дополнение, в коем рассказывается о происхождении Иова от Исава».[10] Полный текст этого дополнения (в авторском переводе с греческого на русский) находим у другого исследователя — архим. Филарета (Филаретова) [11]: «Написано, что он <Иов — *Д. М.*> опять восстанет с теми, коих воскресит Господь. О нем толкуется в Сирской книге, что жил он в земле Авситидийской, на пределах Идумеи и Аравии: прежде же было имя ему Иовав. Взявши жену Аравитянку, родил сына, имя которому Еннон. Поисходил он от рода Зарефа, сынов Исавовых сын; матери же Воссоры, так что был он пятым от Авраама. И сии цари, царствовашие в Эдоме, какою страною и он обладал: первый Валак сын Веора, и имя городу его Деннава; после же Валака Иовав, называемый Иовом; после сего Ассом игемон из Феманитской страны; после него Адад, сын Варада, поразивший Мадиама на поле Моава, — и имя городу его Гефем. Пришедшие же к нему друзья, Елифаз (сын Софана) от сынов Исавовых, царь Феманский, Валдад (сын Амкона Ховарскаго) савхейский властитель, Софар минейский царь, (Феман сын Велифаза игемон Идумеи. О нем говорится в книге Сирской, что жил на земле авситидийской около берегов Евфрата; прежде имя его было имя его было Иовав, отец же его был Зареф, от востока солнца)».[12]

Как видим, текст этой приписки лишь частично совпадает с отрывком Аввакума. По сути, здесь подтверждается лишь происхождение Иова из рода Исава, а также то, что по рождению ветхозаветный праведник был «пятым от Авраама». Однако ни одного из тех имён, что упомянуты у св. Иоанна Златоуста, мы здесь не найдём. Недостающее звено находится благодаря всё тому же обзору П. А. Юнгерова, который упоминает связь данного таргума на Книгу Иова с 36 главой Книги Бытия[13]. В ней мы действительно находим недостающие звенья родословия Иова: «сии же имена сынов Исавлих: Елифас, сын Ады, жены Исавля, и Рагуил, сын Васемаф, жены Исавля. <…> И сии суть сынове Рагуилевы: Нахов, Заре, Соме и Мозеи»[14]. Несколько позже находим в Книге Бытия и упоминание загадочного Иовава («и царь бысть по нем Иовав, сын Зарине от Въсоры»[15]), который в сирийской приписке отождествляется с праведным Иовом.

Герменевтика отрывка и литературный мотив

Делая попытку разобраться в особенностях восприятия протопопом Аввакумом интересующего нас библейского отрывка, обратим внимание на то, что разнообразные указания писателей предшест-

вующих веков на «чужую страну», в которой жил ветхозаветный праведник, либо на недостойный образ жизни его предка Исава, у русского автора звучат несколько иначе — как идея о «поганом роде» праведного Иова. И действительно, в «слове» св. Иоанна Златоуста противопоставлены друг другу лишь два лица: «корень» Исав и произошедший от него «плод» Иов; при этом Исав характеризуется автором как «блудник и сквернен», Иов назван «чудным мужем», а о прочих поименованных здесь лицах из текста мы не можем узнать ничего, кроме собственно имён. Чуть ранее в том же «слове» св. Иоанн Златоуст пытается рассуждать в целом об Авсидитской стране, однако рассуждения его, по большей части, вновь возвращаются к тем же персонажам — Иову или же Исаву: «цвет среди терния процвете», «страна бе Исавова», «именует ся же сквернаго и лукаваго Исава страна».[16] У Аввакума же соответствующее размышление звучит более конкретно: «Все прадеды идолопоклонники и блудники были» (30). Таким образом, в творчестве Аввакума появляется мотив, который мы условно можем назвать мотивом «поганого рода».

В целом, этот мотив имеет весьма незначительное распространение в сочинениях Аввакума. Во многих ситуациях, где можно было бы ожидать его использования, автор прибегает к помощи других образных средств. Например, себя самого он иногда лишь кратко сравнивает с многострадальным Иовом или образно говорит о своей «простоте», «нищете» и т.д., но нигде не продолжает ту образную линию, которая возникла в поздней редакции «Жития». Говоря о боярыне Морозовой, в связи с которой логично было бы упоминание «рода», но, скорее, «благого», Аввакум упоминает лишь её прежний статус — «жена боярская,…вверху чина царева» (408), количество крестьян, имения, красоту выезда, но опять ни словом не касается родословия. Порою в своих сочинениях протопоп пытается рассуждать о «человеческом роде» вообще — «оплетишася весь род человеческий страстьми и похотьми» (509) или же о «будущих родах» — «потомках» вообще или, чуть более конкретно, — потомках кого-то кого-то из сторон внутрицерковного конфликта: «какую по себе впредь будущим родом оставляет память знати» (314), «аще детей имате, то научайте их…дабы впредь заповедывали чада всему вашему роду, по вас послежде бывшему ни в чём прелести не последовати» (322).

При более внимательном рассмотрении оказывается, что практически все рассуждения Аввакума о родах и превратностях взаимоотношений внутри них сконцентрированы в одной единственной части «Книги бесед» — т.н. беседе восьмой «Об Аврааме». Здесь Аввакум внимательно и скрупулёзно прослеживает родословие двух

ветхозаветных пророков — Авраама и Мельхиседека, причём с авторской оценкой упомянутых персонажей начинает происходить нечто подобное тому, что мы уже наблюдали ранее с родословием праведного Иова.

Так, например, о родословии Авраама говорится следующее: «сей Авраам, друг Божий, рода Еврейска, корене благаго. Прадед его Евер…не приста совету и делу беззаконному в столпотворение, не верова волхвам, и сего ради Богом Вышним благословен бысть» (329). Далее похвалы удостаиваются сын Евера Фалек и все остальные его потомки вплоть до отца Авраама Фары, рассказывается о том, что «влекущееся 600 лет род их праведнее живый» (329). Серьёзным диссонансом в истории этого «благого и праведного рода» выглядит лишь одна существенная деталь: «токмо кумирам истуканным жертву приношаху, не разумевшее Господу Богу истинныя жертвы приносити, но ослеплении бывшее сатаною… (329).

Куда более трагичной оказывается история другого ветхозаветного персонажа — Мельхиседека, который сам обращается к Богу со страстной молитвой «да пожрет земля отца…, и матерь, и брата, и всех, жертву творящих истуканным богом» (334). Когда же Бог выполняет просьбу праведника и Мельхиседек остаётся «един…, не имый отца и матери, ни приста роду», автор неожиданно делает вывод о том, что ветхозаветный праведник таким образом «уподоблен Сыну Божию: напоследок Господь наш возсия на земли от Девы, не имый отца на земли, а на небеси без матери» (334). Вероятно столь неожиданное высказывание о Христе было замечено Аввакумом. По крайней мере, ещё в одном своём сочинении — беседе шестой «О днях поста и мясоястия» он и сам делает попытку несколько парадоксистски порассуждать о родословии пророков и Христа — « от их же (иудеев — *Д. М.*) ода святи Божии человецы…возвещают Божию волю; они же, осуетишася умы своими, исполнився злобы, не терпя обличения, пророков убиваху… Егда же в конец заблудиша, посла Бога истиннаго спасителя миру. <…> Иисус Христос, сын Божий, родился от их же рода по плоти, от святыя Богородицы… Они же, емше, связаша и предаша Его Понтискому Пилату игемону» (298—299).

Различные фрагменты, так или иначе интерпретирующие мотив «поганого рода» появляются в сочинениях Аввакума, по-видимому, в результате каких-то книжных изысканий по истории Ветхого Завета, которые автор вёл в Пустозерске не ранее 1672 года. При этом источником родословия Иова в поздней редакции «Жития», как мы уже указывали выше, стало «Слово» Иоанна Златоуста, о происхождении повествований об Аврааме и Мельхиседеке на сегодняшний день

можно сказать лишь то, что они заимствованы не из «Хроники» Георгия Амартола, в которой соответствующая глава выглядит иначе. [17] Т.о. в отличие от большинства мотивов аввакумовского творчества — «телесной толстоты», «внешней мудрости» и проч., — которые мы имели возможность изучать ранее, в данном случае мы имеем возможность «заглянуть в творческую лабораторию» автора и изучить не уже готовое, сложившееся представление, но проследить его возникновение «в реальном времени». Мы видим, что в изложении всех упомянутых нами эпизодов автор достаточно сильно зависит от своих книжных источников, в результате даже авторская реакция и оценка в разных случаях оказывается весьма различной — так, праведный Иов и Мельхиседек здесь весьма резко противопоставлены своей языческой родне, тогда как в рассказе об Аврраме мы такой трагической антитезы не наблюдаем. Похожим настроением наполнен, пожалуй, и тот возглас Аввакума о никонианах, который мы можем найти в его беседе «О внешней мудрости»: «Плакати о вас подобает, а не ругати, понеже плоть от плоти нашея, и кость от костей наших…Увы, отцы и братия наша! Увы, чада и друзи! Увы, приятели и сродство!» (290).

Примечания

[1] Памятники истории старообрядчества за первое время его существования. Т. 1. Русская историческая библиотека. Т. 39. М., 1927. Ст. 104—105. Далее цитаты из сочинений Аввакума по этому изданию приводятся с указанием столбца в тексте в скобках. Все цитаты в работе приведены в упрощённой орфографии с заменой ѣ на е и пропуском конечных еров.

[2] Памятники литературы Древней Руси. Вып. 11. М., 1989. С. 364.

[3] Пустозерский сборник. Л., 1975. С. 30.

[4] Пустозерский сборник. Л., 1975. С. 236.

[5] Острожская библия. 1581. Л. 265. Соответствующий фрагмент в современном каноническом тексте выглядит иначе: «…и был человек этот знаменитее всех сынов Востока». (Иов 1:3).

[6] Пустозерский сборник. Л., 1975. С. 236.

[7] Успенский сборник XII—XIII вв. М., 1971. С. 164. В комментарии к Пустозерскому сборнику конкретное выражение не приводится, есть только отсылка на страницу Успенского сборника с упоминанием о том, что указанием на текст исследовательница обязана Н.А. Мещерскому.

[8] Маргарит, М., 1641 (цит. по переизданию М., 1900. Л. 354 об.). Для сравнения приведём русский текст этого слова (в несколько иной редакции): «Подлинно, следует указать причину. Если бы Бог погубил его, то мир лишился бы величайшего плода правды, а какого — послушай: Исав родил Рагуила, Рагуил — Зару, Зара — Иова. Видишь, какой погиб бы цвет терпения, если бы Бог наперед предал казни корень?» (св. Иоанн Златоуст. Слово о покаянии седьмое. // Творения Иоанна Златоуста в русском переводе. Т. 2. СПб., 1899. С. 360).

[9]Ещё один отрывок, содержащий родословие праведного Иова и, судя по авторским указаниям в предшествующем тексте, восходящий к тому же «слову» св. Иоанна Златоуста, находим и в «Хронике» Георгия Амартола: «Авраам бо рече роди Исака. Исаак роди Исава, Исав Рагуи и Зара; Зара Иова. Имяше бо преимание от Авраама к нему исходяше, Исавом показуя корень, да о плоде почюдидишися, яко он любодеец бысть и сквернен, се же целомудрен и честен…» (Истрин В.М. Книгы временьныя и образныя Георгия Мниха. Хроника Георгия Амартола в древнем славяно-русском переводе. Пг., 1920. Т. 1. С. 90). Т.о., нельзя исключить, что соответствующий отрывок мог быть заимствован Аввакумом не только из печатного «Маргарита», но и из этой хроники.

[10] Юнгеров П.А. Введение в Ветхий Завет http://sbible. boom. ru/books/jung64.htm

[11] По замечанию П.А. Юнгерова, вставной характер данного отрывка был довольно рано замечен богословами, а потому он был исключён из целого ряда переводов библейского текста, в том числе из русского синодального. Несмотря на приведённое выше утверждение исследователя о том, что данное дополнение входило в славянский перевод Библии, нам не удалось обнаружить соответствующей приписки ни в Острожской библии 1581 года, ни в печатной Библии Франциска Скорины 1517 года, ни в рукописных сборниках ветхозаветных текстов из собрания Троице-Сергиевой Лавры. Именно поэтому мы вынуждены были обратиться к работе исследователя, повторно переводящего этот текст, найденный им в списках греческой Септуагинты, на русский.

[12] Архим. Филарет (Филаретов) Происхождение Книги Иова // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1872. Вып. 5. С. 263—264. Слова, помещённые в скобках, согласно замечанию автора, находятся только в александрийском списке греческого перевода Септуагинты.

[13] Юнгеров П.А. Введение в Ветхий Завет http://sbible. boom. ru/books/jung64.htm

[14] Острожская библия. 1581. Л. 17. Интересно, что в современном каноническом переводе соответствующие имена звучат несколько иначе: «Вот имена сынов Исава: Елифаз, сын Ады, жены Исавовой, и Рагуил, сын Васемафы, жены Исавовой. <…> И вот сыновья Рагуила: Нахав и Зерах, Шамма и Миза». (Бытие 36:10, 13). Именно эта разница транскрипций, по всей видимости, и была причиной того, что источник аввакумоского рассуждения столь долгое время оставался неустановленным.

[15] Острожская библия. 1581. Л. 17. ср. Бытие 36:33.

[16] Маргарит, М., 1641 (цит. по переизданию М., 1900. Л. 354 об.).

[17] Необходимо оговорится также, что беседа «Об Аврааме» не связана и с тех записках о ветхозаветных пророках, которые в издании РИБ обозначены как «сочинения богословские» — там мотива родословия нет вообще.

Д. С. Менделеева

СВЯТООТЕЧЕСКАЯ СИМВОЛИКА В ТВОРЧЕСТВЕ ПРОТОПОПА АВВАКУМА

Образные переклички в сочинениях протопопа Аввакума и св. Иоанна Златоуста

Изучение образности аввакумовских сочинений привело нас к выводу о том, что творчество этого автора обладает своеобразной символикой: «в своих полемических изысканиях Аввакум… неизменно старается рассмотреть современные ему события через призму библейского текста и обширной литературной традиции. Таким образом, авторские зарисовки, зачастую воспринимаемые исследователями как простое «отражение» окружающей действительности, являются на самом деле…авторской попыткой *истолковать* действительность, увидеть за внешними событиями и персоналиями… «подлинный» мистический смысл».[1]

В этих условиях особенно важное значение приобретает литературный контекст трудов протопопа, а именно, — та толковательная традиция, из которой автор черпал идеи и образы, актуализируя их в своих сочинениях применительно к окружающей действительности. На мысль о существовании подобной литературной преемственности наводит нас не только традиционализм как общее качество средневековой литературы, но и выявленные нами образные переклички сочинений Аввакума и украинского полемиста конца XVI — начала XVII века Иоанна Вишенского — нередкие совпадения в трудах двух не пересекавшихся при жизни авторов можно объяснить тем, что они черпали вдохновение и запас образов из общего источника.

В предыдущем исследовании мы отчасти рассмотрели особенности использования библейских образов в трудах Аввакума.[2] Вместе с тем несомненно, что важным и авторитетным источником, на который протопоп мог и должен был ориентироваться, является святоотеческая литература, в частности сочинения Иоанна Златоуста. Краткий обзор различных творений Златоуста, упомянутых и использованных в творчестве протопопа, пыталась сделать в своё время Н. С. Демкова,

в числе таковых называвшая, в частности, Беседы Златоуста на Послания апостола Павла и на Деяния апостолов, слова против иудеев, три слова «о непостижимом», а также слова «о вочеловечении», «о крещении», «о еже предста царица», «о лжеучителях», «об оглашении», «о умилении», на Рождество Богородицы, на Пасху, а также ряд сочинений, вошедших в древнерусский «Маргарит».[3] Об интересе Аввакума к творчеству Иоанна Златоуста свидетельствуют и любопытные выписки, обнаруженные в своё время И.М. Кудрявцевым.[4] Вместе с тем, полного обзора заимствований из сочинений византийского автора в трудах отечественного книжника до сих пор выполнено не было, более того, такая задача представляется нам весьма трудно выполнимой. Причиной тому, помимо действовавшей до недавнего времени цензуры, оказывается, с одной стороны, обширность проповеднического наследия святителя, а, с другой — тяготение Аввакума не столько к прямым цитатам, сколько к пересказам по памяти, или ещё чаще — к использованию и свободному сочетанию образов, заимствованных из святоотеческих сочинений.

Отдельная проблема заключается также и в том, что, мы не можем сейчас точно обозначить тот круг Златоустовских сочинений, которые бытовали на Руси в середине XVII столетия. Притом, что сочинения Отцов Церкви в течение этого века неоднократно издавались на Московском Печатном дворе[5], всё же, можно полагать, что основным способом их распространения оставался рукописный, а значит, по печатным изданиям мы не сможем в полной мере оценить тот «ассортимент» трудов святителя, которые находились в распоряжении протопопа. Проблема отчасти решается путём привлечения к сопоставлению современных изданий, однако при этом появляется масса сложностей в связи с изменившейся за прошедшие века традицией перевода. Впрочем, поскольку в случае с Аввакумом речь пойдёт не столько о прямых цитатах из Иоанна Златоуста, сколько о совпадении некоторых идей и образов, такой подход также оказывается приемлемым.

Ранее мы уже сделали вывод, о том, что, «описывая в своих произведениях собственных идейных противников, Аввакум ориентируется не только и не столько на окружающую действительность, но на некий «готовый» собирательный образ отрицательного персонажа («еретика», грешника»), уже существующий в его сознании».[6] Итак, основная задача нынешней нашей статьи — попытаться найти в сочинениях Иоанна Златоуста истоки тех устоявшихся представ-

лений о грешниках и праведниках, а также их быте и образе жизни, которые мы уже наблюдали в сочинениях Аввакума. Таким образом, в отличие от большинства исследований, проводимых на стыке литературоведения и богословия, святоотеческое наследие будет интересовать нас не с точки зрения догматики, а с точки зрения литературной образности.

Из наших предшествующих наблюдений следовало, что все отрицательные персонажи аввакумовского творчества — будь то хорошо знакомые протопопу «никониане», почти неведомые ему в реальной жизни иноземцы, или даже по тем или иным причинам впавшие в немилость протопоповы сподвижники — наделяются в сочинениях этого автора целым рядом общих черт — все они в той или иной степени горды, коварны и жестоки, все тяготеют к «внешней мудрости», выражающейся в глубоких познаниях в риторике, философии и даже астрологии в ущерб изучению Святого Писания. Соответственно, все аввакумовские грешники тяготеют к светскому образу жизни, проявлениями которого являются пышные одежды, роскошные пиры со множеством утончённых яств и вин, дворцы с богатым внутренним и внешним убранством, а также особо отмечаемые Аввакумом «кореты». Самым замечательным, однако, является то, что, попав в мир сочинений Иоанна Златоуста, мы найдём там множество хорошо знакомых нам черт.

Так, во многих «словах» святителя присутствует противопоставление грешников и праведников, христиан и язычников, в которых последние неизменно выглядят людьми гордыми и властолюбивыми: «стараются захватить себе все чужое», «имеют толпы слуг и окружают себя роями льстецов», «считают себя лучше всех, и поэтому думают, что им можно говорить и делать все» (К верующему отцу слово третье).[7] Описываемые Златоустом грешники сласто- и властолюбивы: они «выдумывают новые и беззаконные способы наслаждения», «стремятся к власти или начальству» (К верующему отцу слово третье)[8], «любят богатство, власть, первенство и славу, и многие ублажают властителей народов» (Сравнение власти, богатства и преимуществ царских с истинным христианским любомудрием христианской жизни).

В трудах святителя многократно подчёркнут интерес грешников к возведению роскошных зданий: собственно, грешники иногда определяются в его «словах» как те, «которые строят великолепные дома» (К верующему отцу слово третье). Временами, по словам епископа,

роскошь собственных жилищ оказывается для грешников превыше всех других жизненных интересов: «чтобы на доме стояла дивная статуя и кровля была золотая, вы все готовы потерпеть» (К верующему отцу слово третье). Особо подчёркивается им также страсть ведущих недостойную жизнь к изысканным пирам: отрицательные персонажи в его сочинениях «предлагают роскошные трапезы» (К верующему отцу слово третье), «любят чревоугодничать, располагаться за роскошными трапезами и обращаться с красивыми женщинами, подобно свиньям валяясь в грязи» (К неверующему отцу); упоминает Златоуст и царедворцев «предающихся вину и услаждающихся удовольствиями и большую часть дня проводящих в пиршестве, не знающих ничего важного или доброго вследствие опьянения…» (Сравнение власти, богатства и преимуществ царских с истинным христианским любомудрием христианской жизни).

Весьма недостойным занятием, по мнению епископа, является чрезмерный интерес людей к собственной внешности: «Мы… позволяем украшать себя цветами, красками, складкою волос, убранством одежд, расписыванием глаз и множеством других хитростей, придумываем себе, такую красоту…» (К Феодору Падшему 1-е). Греховная жизнь также оказывается тесно связана в трудах греческого епископа с царскими одеждами и выездами: «если бы носил золотую, или вернее пурпурную одежду, даже надевал на голову самый венец, сидел на шелковых коврах, ездил на мулах и был сопровождаем златоносными оруженосцами» (К неверующему отцу). Одним из неотъемлемых атрибутов суетной жизни оказываются у Иоанна Златоуста кони и экипажи, столь хорошо знакомые нам по творчеству Аввакума: «Чтобы был у сына слуга, чтобы был конь, чтобы была самая лучшая одежда, вы делаете все» (К верующему отцу слово третье); «многие ублажают властителей народов, возимых на блестящих колесницах и сопровождаемых криком глашатаев и большой толпой оруженосцев» (Сравнение власти, богатства и преимуществ царских с истинным христианским любомудрием христианской жизни). Даже грядущее Второе пришествие, по мнению Иоанна Златоуста, будет лишено такой внешней пышности: «Этот Царь, не в запряжке белых мулов, не на золотой колеснице, не в порфире и диадеме, — не так грядет судить землю» (К Феодору Падшему 1-е). Отнюдь не внешние атрибуты роскоши и власти называет Златоуст истинным украшением христианских праведников: «Собственное наше богатство и украшение составляют не слуги, одежды и кони, но добродетель души, богатство добрых дел и дерзновение пред Богом». (Слово на Новый год).

Одно из пространных высказываний святителя оказывается весьма созвучным аввакумовскому увещеванию для царя Алексея Михайловича, которое мы можем найти в «Книге толкований и нравоучений»:

Не видал ли ты, как умирали жившие в роскоши, пьянстве, играх и прочих удовольствиях жизни? Где теперь те, которые выступали по торжищу с великою надменностью и многочисленными спутниками, одевались в шелковые одежды, издавали от себя благовоние мастей, кормили нахлебников и постоянно прикованы были к зрелищам? Где теперь эта пышность их? Пропали огромные расходы на ужины, толпа музыкантов, угодничество ласкателей, громкий смех, беспечность души, рассеянность мысли, жизнь изнеженная, праздная и роскошная. Куда теперь улетело все это? Чем стало это тело, которое удостаивалось такой заботливости и чистоты? Пойди на могилу, посмотри на пыль, на прах, на червей, посмотри на безобразие этого места, и — горько восстенай». (К Феодору Падшему 1-е)

Бедной, бедной, безумное царишко! Что ты над собою сделал? Где ныне светлоблещающиися ризы и уряжение коней? Где златоверхие полаты? Где строения сел любимых? Где сады и преграды? Где багряноносная порфира и венец царской, бисером и камением драгим устроен? Где жезл и меч, им же содержал царствия державу? Где светлообразныя рыачьды, яко ангели перед тобою оруженосцы попархивали в блещащихся ризах? Где вся затеи и заводы путошнаго века, о нихже упражнялся невостягновенно, оставя Бога, яко идолом бездушным служаше? Сего ради и сам отриновен еси от лица Господня во ад кромешной. Ну и сквозь землю пропадай… (574—575).[9]

Вместе с тем, обрисованные в сочинениях Иоанна Златоуста грешники и язычники, оказываются далеко не единственными персонажами, из описаний которых предстоятель русского старообрядчества мог заимствовать черты для своих обличительных изображений современников. Немало чёрных красок в собирательные портреты грешников протопоп мог почерпнуть из святоотеческих описаний иудеев. Ранее, затрагивая вопрос о библейских заимствованиях в творчестве Аввакума, мы уже останавливались на некотором сходстве протопоповых никониан и новозаветных фарисеев.[10]

К тому же времени, когда писались сочинения Иоанна Златоуста, размежевание двух мировых религий — христианства и иудаизма — завершилось. Именно поэтому, говоря об иудаизме, христианские проповедники, в абсолютном большинстве случаев, обращались теперь не к иудеям, а к собственной пастве, всячески предостерегая её от контактов с иноверцами. И в сочинениях Иоанна Златоуста иудеи

выглядят весьма несимпатично, что совершенно закономерно. Так, последователи иудаизма видятся константинопольскому архиепископу людьми «в высшей степени злобными» (Против иудеев 1-е), «затейливыми» и «мятежными», «негодными» и «бесстыдными» (Против иудеев Пятое). Интересы иудеев видятся епископу максимально телесными и приземлёнными: «иудеи… живут для чрева, прилепились к настоящему,…только и знают, что есть да пить, драться из-за плясунов, резаться из-за наездников». (Против иудеев 1-е). Подобно тому, как мы ранее наблюдали это у Аввакума по отношению к никонианам, иудеи ассоциируются у Иоанна Златоуста со «смехом» и «играми»: «А теперь у иудеев все детские игрушки, все смех, и срам, и корчемничество, все исполнено неисчислимого беззакония». (Против иудеев 6-е); в связи с иудейским служением в сочинениях святителя упоминается примерно тот же круг музыкальных инструментов — «тимпанов, цитр, псалтирей и других инструментов?» (Против иудеев 1-е), который, иногда несколько непоследовательно, фигурирует и в аввакумовских рассуждениях о недолжном интересе никониан к театру. Именно в связи с современными ему иудеями находим в трудах святителя и пространные ряды противопоставлений Ветхого и Нового Завета, аналогичные тем, что присутствуют в сочинениях русского протопопа:

Разве не знаешь, что иудейская пасха есть образ, а христианская — истина? Смотри, какая между ними разность: та избавляла от телесной смерти, а эта прекратила гнев (Божий), которому подпала вся вселенная; та избавила некогда от Египта, эта освободила от идолослужения; та погубила фараона, эта — дьявола; после той — Палестина, после этой — небо. (Против иудеев Третье).	"Вместо Ветхаго Моисеова закона закон благодатной Евангельской; … вместо сени свидения повсюду церкви…; вместо Моисеова жезла крест" и т. д. (299—301)

Мы видим, таким образом, что описания отрицательных персонажей в сочинениях Иоанна Златоуста и протопопа Аввакума содержат множество сходных черт. Ориентируясь не столько на реалии окружающей действительности, сколько на труды отца Церкви, протопоп наделял отрицательных персонажей своих сочинений — в первую очередь, сторонников русской церковной реформы середины XVII столетия — «типовыми» отрицательными качествами, уже успевшими получить соответствующую оценку в святоотеческой и церковной традиции. Таким образом, труды Иоанна Златоуста представляют собой ещё один важный источник аввакумовской «литературной мифологии».

Примечания

[1] Менделеева Д.С. Протопоп Аввакум: литературные облики русского раскола //Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 12. М., 2005. С. 190—191.

[2] Менделеева Д.С. Протопоп Аввакум: литературные облики русского раскола //Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 12. М., 2005. С. 277—290.

[3] Сарафанова Н.С. Произведения древнерусской письменности в сочинениях Аввакума // ТОДРЛ. М.-Л., 1962. Т. 18. С. 336.

[4] Кудрявцев И.М. Сборник XVIII в. с подписями протопопа Аввакума и других пустозерских узников // Записки отдела рукописей ГБЛ. М., 1972. В. 33. С. 148—212.

[5] См., например, Маргарит. М., 1641 или Соборник из 71 слова. М., 1647.

[6] Менделеева Д.С. Протопоп Аввакум: литературные облики русского раскола //Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 12. М., 2005. С. 259.

[7] При написании статьи использованы материалы сайта ispovednik. ru. Цитаты трудов святителя приводятся по этой электронной публикации с указанием названия сочинения в скобках.

[8] Как тут не вспомнить заявления Аввакума о том, что "нынешния пастыри...вси начальствуют и действуют". (Памятники истории старообрядчества за первое время его существования. Т. 1. Русская историческая библиотека. Т. 39. М., 1927. С.321. Далее цитаты из сочинений Аввакума по этому изданию приводятся с указанием столбца в тексте в скобках).

[9] Заметим попутно, что в персонажах творений Иоанна Златоуста можно найти также и черты, сближающими их с сочинениями Иоанна Вишенского, мельком упомянутыми нами выше. Так, описанные в сочинениях последнего украинские униаты, безвозвратно погрязшие «в статутах, конституциах, правах, практиках, сварах, прехитренях» (Вишенский Иван. Сочинения. М.-Л., 1955. С. 31), оказываются весьма похожи на византийских язычников, которые «прирезывают себе тысячи десятин земли» и «прилагают проценты к процентам и гоняются путем неправды за всяким прибытком». (К верующему отцу слово третье).

[10] Менделеева Д.С. Протопоп Аввакум: литературные облики русского раскола //Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 12. М., 2005. С. 285—290

Е. Дальберг (Швеция)

НОВОЛАТИНСКАЯ ПОЭЗИЯ ШВЕЦИИ ПЕРИОДА СЕВЕРНОЙ ВОЙНЫ НА ПРИМЕРЕ СТИХОВ МАГНУСА РЁННОУ

1. История латыни в Швеции

История латинского языка в странах Балтийского региона складывалась по-разному. В этом сыграли свою роль культурные и религиозные особенности каждой из стран. В России, например, не испытавшей Ренессанса, традиция латинской литературы стала знакома благодаря приходу культуры барокко.[1] Большинство стран Балтики впитали в себя латинское наследие намного раньше. Что касается Скандинавии, то применение латыни в этом регионе связано с приходом христианства. В Швеции появление первых миссионеров относят к IX-му веку.[2] Литургическое использование латинского языка в течение многих веков оставалось основным: все священные тексты цитировались по-латыни.[3]

Важным посредником в распространении латыни являлась школа, где обучающиеся получали основательный базис знаний языка и культуры древних римлян, без чего нельзя было добиться каких-либо успехов ни в академической среде, ни в общественной деятельности.

Помимо клерикальной и педагогической областей латынь широко применялась в административной области, в особенности это касается вопросов политического характера. Дипломатические отношения в странах западной и центральной Европы требовали профессиольного владения латынью с её специальньми формулами, и Швеция, как никакая другая страна, была заинтересована в этом. В противном случае шведским дипломатам приходилось прибегать к немецкому или французскому языкам, что не способствовало повышению статуса шведского языка.[4]

С расширением зон применения латыни язык античного мира стал неотъемлемой частью жизни шведского общества. Как резонанс накопленных знаний об этом языке и опыта его широкого использования стала появляться оригинальная поэзия и проза на латинском. В XVII-ом веке охват этой новой литературы оказался настолько глобальным, что возникла определённая угроза развитию поэзии на шведском языке.[5] Но с начала XVIII-го века латинизация общества

уменьшается, и в итоге, угроза становится противоположной: стихотворство по-латыни к концу XVIII-го столетия теряет свою популярность и постепенно сходит на нет. В том же веке начинает появляться интерес к новолатинскому наследию: планируются издания национальных поэтов. Другие страны обратились к этому намного раньше.[6] Колоссальная работа по сбору шведской поэзии по-латыни была проведена Самуэлем Эльфом (1727—1799).[7] Со временем лектор Эльф собирался выпустить так называемые ***Deliciae Poetarum Svecorum***, но работа остановилась на уровне сбора материала.

За последние десятилетия вышло несколько научных трудов по новоолатинской поэзии Швеции. В основном, это комментированые издания произведений определённых авторов.[8] Самым крупным экспертом в данной области на сегодняшний день является профессор Ханс Хеландер. Его монография **”Neo-Latin Literature in Sweden in the period 1620—1720: Stylistics, Vocabulary and Characteristic Ideas”** (Uppsala 2004) представляет из себя своеобразную энциклопедию новолатинской культуры рассматриваемого нами периода.

2. Новолатинская поэзия времён Северной войны

2.1. Тематика и основные черты стихов

Тематика и жанр поэзии на латинском были обусловлены нуждами двора и знати. Стихи писались, как правило, на случай. Этот тип стихотворства стал процветать в Швеции ещё в 1560-ых годах. Середина XVII-го века стала кульминационным периодом данного жанра.[9] Темы для латинских стихов были относительно ограничены. Основной продукт представляют из себя эпитафии и эпиталамии. Жанр поэзии на случай охватывает также панегирики, содержание которых варьировалось. Хвалебные вирши могли описывать коронацию короля, победу шведов в каком-либо сражении, разные события в знатных семьях страны, например, рождение ребёнка. Стихи могли писаться и на защиту диссертаций. Как будет видно из приведённых ниже биографий, поэты поднимают темы, напрямую связанные с королевским двором или академической средой, что объясняет возвышенность языка. Стиль барокко чувтвуется в каждой строке произведений поэтов описываемого нами периода. **Наличие античных богов** есть их необходимый элемент.[10] Кроме этого в стихах часто присутствуют **”готические”** настроения. Основная идея **Готицизма** состояла в том, что вся европейская культура зародилась в Скандинавии, а шведы были прямые потомки Иафета. Доказательства этого искались у античных авторов.[11]

Читатель должен был обладать не только хорошими знаниями мифологии древнего мира, но и ориентироваться в современной истории и географии. Множество имён известных и менее известных личностей, названия крупных городов, рек, а вместе с тем и небольших деревен и водоёмов получали латинизированные формы. Без соответсвующей эрудиции (***eruditio***) чтение новолатинского стиха было невозможным.[12] Это означает, что поэзия была рассчитана на элитный круг читателей и издавалась в ограниченном количестве. 100 экземляров было средним числом изданий. Многие поэтические произведения оставались лишь в рукописном варианте.[13]

Шведские поэты пытались подражать, в первую очередь, трём знаменитым античным авторам: Вергилию, Овидию и Горацию, и таким образом, следовали важному принципу ***imitatio***.[14] Подражание могло быть выражено через заимствование темы, формы или лишь нескольких слов из произведений римских поэтов.[15]

Форма и размер стиха могли быть разнообразными: часто использовались гекзаметр и элегический дистих, но и алхеевы и сапфические строфы были также очень популярны. Некоторое время анаграмма является одним из самых излюбленных видов стиха. Этот тип хорошо подходил для эпиграмм. Ниже приводятся анаграммы, где обыгрывается слово ”Нарва”, которое у шведов стало синонимом победы и удачи. Нарва представлена через анаграмму Варна, так как в 1444 году там были разбиты войска польско-венгерского короля Владислава, объявившему войну Турции. (Подробнее об этом см. в комментарии к эпиграмме Рённоу ***Epigramma in Czarum Moscoviae***).

Юхан Бергенхильм: Narva per anagramma Varna, 1700

Nomina foedifragis fatalia bina notantur:
Varna quidem antiquo tempore, Narva novo.
Hungare, ut Varnam perjuria foeda luisti;
Ad Narvam prorsus sic tua, Mosce, luis.

Нарва через анаграмму Варна, 1700

Два имени роковых, преступных у всех на устах:
Варна — с давних времён, а отныне и Нарва с ней вместе.
Варна, венгр, тебе стала расплатой за ложные клятвы.
Ты же, русак, расплатись не меньшей ценой, лишь под Нарвой.

Улоф Хермелин: Aliter

1 Varna Iagellonidi Mosco sed Narva tyranno
Nomine fatali cladis origo fuit.
Par in utroque scelus: divos contemsit uterque
Et modo iuratam rupit uterque fidem.
5 Exitus haud dispar: ferro cadit ille cruento,
Evadit celeri turpius iste fuga.
At qui funeribus potuit superesse suorum,
Innumeras patitur verius iste neces.

(Анаграмма) По-другому

1 Варна Ягелониду[16], а Нарва — тирану Москвы,
Стала началом беды из-за имени рокового.
Преступное оба свершили: богов презрели они
И нарушили клятву, которую только что дали.
5 Исход не так уж различен: первый пал от меча, покрытого кровью;
Второй же с бóльшим позором спасся бегством стремительным с поля.
Но тому, кто смог пережить потерю своих,
Ещё боле по праву снести кровопролитья, которым нет счёта.

Есть много интересных примеров хронограмм, хроностиков и акростиков. За примерами можно обратиться к вышеупомянутой книге Хеландра.

2.2. Шведские новолатинские поэты: литературные портреты некоторых из них

Поэзия времён великодержавия Швеции (1620—1718 гг.) во многом определялась нуждами государственной верхушки. Стихи писались на заказ. Заказчиком были либо представители королевского двора, либо персоны с высоким социальным статусом, как правило, из академической или церковной среды. Поэты, которые получали такие заказы, принадлежали также верхним слоям общества. Эти люди невероятной эрудиции и хорошего образования, часто приобретённого в нескольких университетах Швеции и других стран Европы, имели многолетний опыт слагать стихи по-латыни. Ещё в школе они тренировались в латинском стихосложении, а в университетские годы эти навыки отшлифовывались. Преподавание поэтике с её идеалом в лице Горация стимулировало студентов в этом. Таким образом, академический мир изобиловал потенциальными поэтами, способными создавать вирши по запросу со стороны государства.

Ниже следует минигаллерея литературных портретов одних из самых ярких шведских новолатинских поэтов (Стихи двоих из них поцитированы выше). Цель этих кратких биографий помочь создать более чёткое представление о том, кто профессионально занимался латинским стихосложением в Швеции конца XVII-го — начала XVIII-го века.

Улоф Хермелин (1658—1709?г.г., урождённый Нильссон) является одним из самых известных имён среди шведских новолатинских стихотворцев.[17] Улоф Нильссон был выходцем из благополучной семьи. Отец поэта, занимавший пост городского советника, а со временем бургомистра, имел стабильные доходы. Экономическая ситуация семьи была гарантом университетского образования Улофа Нильссона. Нильссон начал свой академический путь в Упсале. Преподаватели положительно отзывались о достижениях своего ученика и отмечали многосторонность его интересов и знаний. В течение многих лет Хермелин шёл по тропе академика и вскоре получил должность *Professor eloquentiae et poëseos*, профессора красноречия и поэзии, в Дорптском университете. Позже он сменил её на должность профессора юриспруденции. Но после многолетней работы в Дорпте Улоф Хермелин получил предложение стать королевским историографом, вместе с чем молодой учёный покинул университетский мир. В 1700 году, когда Швеция была вынуждена вступить в Северную войну, Хермелину официально было поручено писать пропагандические вирши на врагов, в первую очередь на Петра I-го и польского Августа II-го. Благодаря этим стихам имя Хермелина стало известно за границей. Вскоре поэт был назначен на пост секретаря королевской полевой канцелярии. Это подразумевало, что Хермелин должен был следовать за королём и шведской армией в их походах и вести полевую документацию. Но даже в годы работы секретарём он был плодотворен как поэт. Улоф Хермелин был свидетелем битвы при Полтаве, но как сложилась его дальнейшая судьба никому не известно: после Полтавского сражения поэт бесследно исчез. Существует версия, что памфлетист был взят в плен и приведён к Петру, который в гневе зарубил стихотворца мечём.

Новолатинский поэт оставил после себя значительное количество пропаганды в стихах. Тематика его стиха определялась проблемами времени. Большей частью, мы находим у Хермелина панегирики Карлу XII-му и колкие эпиграммы на неприятелей шведов. Для русского читателя особый интерес составляют стихи о России, русских и Петре I-ом. В 1700-ом году было издано анонимное собрание коротких эпиграмм под общим названием ***”Narva Moscorum clade***

nobilitata” (***”Нарва, прославленная поражением русских”***), куда входят приведённые нами раньше анаграммы. Хермелину приписываются три из шести эпиграмм коллекции. Более крупное произведение, созданное Улофом Хермелином, является прозаическим памфлетом. Оно носит название ***”Discussio criminationum, quibus usus est Moscorum Czarus, cum bello Svecis, contra jusjurandum, et nuperrime datam fidem, illato praetextum quaereret” (”Обсуждение преступлений, к которым прибёг царь русских, когда он искал предлог для объявления войны шведам, противореча клятве и недавно объявленной верности”)***, и Пётр Великий портретируется в нём как вероломный и своевольный монарх.

За свою верную службу королю и государству поэт был посвящён в дворяне, в связи с чем он и получил новую фамилию Хермелин. Путь в дворянство очень часто шёл через поэтическую карьеру, которая приносила и известность и славу.[18]

Следующий поэт посвятил всю свою жизнь академическим занятиям. **Андреас Стобайус** (1642—1714 гг.) родился в семье священника. Ещё будучи ребёнком, он был послан в школу в Копенгаген. Через несколько лет он вернулся в Швецию и после окончания школы в городе Кришанстад Стобайус отправился в Грайфсвальд, куда переезжали на учёбу многие шведы. Из-за недостатка денег Стобайус был вынужден вернуться домой. Но со временем он смог защитить диссертацию в Лундском университете, и после этого профессиональная карьера Андреаса Стобайуса складывалась гармонично. В Лунде он занял должность профессора поэзии, а позднее и истории. Два года спустя после этого назначения он стал также куратором библиотеки университета.

Параллельно с педагогической и научной работой Стобайус сочинял по-латыни. Как правило, его латинские стихи писались для университетской среды. Они могли касаться защиты диссертаций, программ празднований различных событий при университете. Кроме этого Стобайус создавал панегирические произведения, прославляющие двор, и *”orationes”*, речи, на победы шведской армии. В феврале 1701-го года на праздновании виктории под Нарвой, организованным Лундским университетом, Андреас Стобайус прочёл свою поэму ***”Narva”***.[19] Русский царь предстаёт в этих стихах как помощник кровожадной фурии Тисифоны. Античные и христианские персонажи участвуют в развитии событий наряду с историческими личностями. Кроме этого феномена в произведении присутствуют и другие характерные для барокко черты, в первую очередь, помпезность языка и стремление автора достичь эффекта ***admiratio***.[20]

Юхан Бергенхильм (1629—1704), как и многие другие поэты, что отмечалось выше, стал дворянином после многих лет службы государству. Бергенхильм был изначально профессором истории в Упсале, но позже посвятил себя политике. Два раза он занимал должность придворного канцлера и в 1699 году он был послан в Россию в качестве посла. Дипломатическая карьера Бергенхильма не мешала бывшему преподавателю университета развивать свои поэтические данные. Самое известное из его произведений описывает начало Северной войны. Пьеса носит название ***”Cento Satyricus in Hodiernos Motus Septentrionis”*** (***”Сатирическое кенто[21] на беспокойства сегодняшного дня в Северных странах”***). При помощи цитат из римских писателей и поэтов Бергенхильм вырисовывает портреты главных врагов Швеции, а именно России, Дании и Саксонии-Польши. Ханс Айли в своей статье об истории шведской новолатыни отмечает удачную аранжировку цитат, что должно было быть очень развлекательным моментом для эрудированного читателя того времени.[22]

За информацией о других известных новолатинских поэтах Швеции начала XVIII-го века можно обратиться к работе того же Айли. Он приводит длинный список всех крупных скальдов этого периода.[23]

3. Магнус Рённоу (1665?—1735)[24]

3.1. Биография поэта

Магнус Рённоу является одним из самых талантливых шведских поэтов, писавших на латинском. Талант Рённоу отмечался многими исследователями нашего времени, но пока ещё никто не предпринимл издание его стихов.[25]

Рённоу родился в Скании, на юге Швеции. Могенс Добблар Юхансен, дедушка поэта по стороне отца, был шотландским переселенцем. Переехав в Скандинавию, он поселился в местечке Роннебю, тогда принадлежавшем Дании. В Роннебю Могенс Добблар Юхансен стал представителем городского совета. От имени местечка семья иммигранта и получила свою новую фамилию. Имя Добблар, или Дубляр, долго не использовалось, но было возвращено поэту при посвящении его в дворяне.

Отец скальда Кастен Рённоу Моннсон (1638—1692) был священником в городе Охус. После долгих лет в Охусе он получил пост священника в Ёребро, а короткое время спустя перемещён в Лунд. Родом из Скании, которая постоянно страдала от военных конфликтов между Данией и Швецией, Кастен Рённоу всегда оставался верен шведскому королю. Магнус Рённоу в одном из своих стихов рассказывает

о важном для него событии, напрямую связывающего его семью с Карлом XI-ым. Поэт утверждает, что король Карл останавливался в доме его отца[26].

Рённоу учился в университетах Лунда и Упсалы и за свои успехи был награждён королевской стипендией. В 1684 г. он отправился на учёбу в Германию, но занятия, которым Рённоу посвятил своё время, не совпадали с желаниями отца. Магнус Рённоу увлёкся ивритом, комментариями к талмуду и латинским стихосложением, тогда как Кастен Рённоу надеялся, что сын выберет духовную карьеру. По возвращению домой в 1687 г. поэт продожал концентрироваться на занятиях ивритом. Через два года он опять покинул страну: Рённоу младший отправился в Голландию, где основное время было посвящено работе над комментариями к талмуду.

В 1691 г. приехав в Стокгольм, поэт долго не мог найти работу и несмотря на то, что он уже тогда был известным специалистом по иврету, ему пришлось содержать себя частными уроками. Позднее Рённоу написал письмо по-латыни английскому епископу по имени Вильям, в котором он предложил перевести весь талмуд с условием, что епископ обеспечит его содержание в течение одного года.[27] Поэту пришёл отказ.

С 1695 г. Рённоу было дано разрешение работать государственным переводчиком, а в 1714 г. — секретарём протоколов. В 1719 г. он получил должность в Архиве Древностей (Antikvitetsarkivet). Стремление сочинять по-латыни и заниматься талмудом оставалось основным интересом Рённоу, независимо от того, какие посты он занимал.

Поэт умер в Англии, оставив после себя значительное количество латинских стихов. Епископ Улоф Кельсиус сочинил эпитафию на смерть Рённоу, где шведский скальд сравнивается с греческим поэтом Пиндаром.

1 Hic situs est Lyrica quondam divinus i arte
Rönnovius, Gothici Pindarus ille soli.
Qui Caroli cunas coluit, sonuitque trimphos,
Aut hac aut nulla facta canenda chely.
5 Edidit hunc Arctos, cineres tegit Anglica tellus:
Sic patriae Rönnov gignit utrique decus.

1 Здесь покоится Рённоу, что равен был богу когда-то в искусстве стиха,
Наш Пиндар готской земли.
Он писал о юности Карла, воспевал победы его.
Никакой другой лирой — лишь этой — должно петься о крупных событьях.
5 Север его породил, но английская почва пепел покрыла:
Таким образом оба отечества Рённоу почтил.

3.2. Магнус Рённоу в скандинавских собраниях

На сегодняшний день известно около 170 стихов, написанных Магнусом Рённоу. Самое крупное собрание произведений Рённоу хранятся в библиотеке г. Линчёпинга (Stifts- och Landsbiblioteket, Linköping) и являются частью коллекции Самуеля Эльфа. Стихи и некоторые письма Рённоу, а также письма, адресованные поэту, представлены в нескольких томах коллекции, но большинство из них сосредоточено в отдельном томе, куда Эльф попытался поместить все известные ему произведения Рённоу и его корреспонденцию. Титульный лист данного тома гласит: *"Carmina Magni Rönnow, autographa et impressa typis, quotquot reperiri potuerunt a collectore Sam. Älf"* (*"Произведения Магнуса Рённоу, написанные от руки и напечатанные, все которые могли быть обнаружены коллекционером Самуелем Эльфом"*). Копии, большей частью, сделаны Эльфом, но в том входят несколько листов со стихами, которые, по словам, коллекционера, принадлежат руке самого поэта. Стихи Рённоу, входящие в другие тома Эльфа, являются, как правило, дублетами. Только в нескольких случаях строки Рённоу представлены за пределами главного тома и являются их единственым вариантом. Тоже касается и других крупных библиотек Швеции и других скандинавских стран: Рённоу представлен в дублетах в Королевской библиотеке Стокгольма, в библиотеке университета Уппсалы, в библиотеке университета Лунда, в Королевской библиотеке Копенгагена. Некоторые произведения Рённоу могут храниться в более мелких собраниях, так например, два из них представлены в библиотеке замка Скуклостер.[28]

3.3. Поэзия Магнуса Рённоу

Основная "продукция" Рённоу приходится на годы 1702—1719, то есть стокгольмский период. Поэзия новолатинского скальда является классическим примером поэзии на случай. Рённоу очень широк в рамках жанра, однако очевидно, что панегирик и эпиграмма — фавориты поэта.

Северная война (1700—1721) очень сильно повлияла на тематику стихов Магнуса Рённоу, точнее сказать, она и наполняет содержание его поэзии; даже в тех стихах, которые напрямую не связаны с ней, слышится её эхо. При военных триумфах и других политических достижениях поэт восхвалял в стихотворной форме Карла XII-го и его окружение. Полководцы получали здесь особенно большой форум. При малейшем фиаско шведов Рённоу обруши-

вался на неприятеля. Иногда выпадки поэта были откровенно националистическими, тогда как не только эпиграммы содержали колкости по отношению к вражеским государствам, но даже хвалебные вирши Карлу могли порой рассматриваться другими народами как провокационные. Лучшей иллюстрацией этого является история стихотворения Рённоу ***”Hercules genuinus Magnae Scandinaviae”*** (***”Истинный Геркулес Великой Скандинавии”***), которое уже своим названием провоцировало на конфликт: поэт титулует Карла XII-го правителем не только Швеции, но и всей Скандинавии. При объявлении войны Швеции датчане привели четыре причины. Стихи Рённоу стоят в датском документе в качестве причины номер два и рассматриваются как крайне дерзкие.[29] Позже эти причины были высмеяны шведом Самуэлем Барк.[30]

Стиль Рённоу типично барочный. Стихи созданы для визуального восприятия: сильные метафоры, яркие эпитеты, постоянное движение.

Античные идеалы, безусловно, повлияли на искусство Магнуса Рённоу. Влияние классики сказывается, в первую очередь, на языке каролинского автора: порой мы видим в его строках тонкие намёки на римских поэтов, а иногда почти прямые цититы из них. С другой стороны, современные имена и титулы латинизируются.

Большая часть стихов Рённоу является классическим продуктом своего времени: характер заказного творчества наличиствует во многих из них. Однако некоторые произведения носят отпечатки личностного восприятия мира поэтом. В некоторых стихах Рённоу осмеливается даже давать смелые политические советы Карлу XII-ому. Порой произведения Магнуса Рённоу позволяют увидеть исторических персонажей и события в новом свете, например короля Карла. Определённые строки, несмотря на свой пропагандический настрой, просвещают нас о специфических чертах короля, иногда не с самой благоприятной стороны. В ***”In dissectam effigiem Carolinam operis Kraftiaci”*** (***”На испорченный каролинский портрет руки Крафта”***) рассказыается о судьбе портрета монарха, выполненного придворным художником Давидом фон Крафтом. Карл при виде полотна был охвачен гневом и пронзил картину кистью. Король счёл, что его внешность была сильно приукрашена, и это никоим образом не совпадало с требованиями, представляемые властителем к искусству, а именно стремление к правдоподобию и простоте. Этот сюжет известен и из других источников, но с некоторыми отличиями, которые намного хуже комлектируют общий образ шведского короля нежели слова Рённоу.

Поэзия Магнуса Рённоу иллюстрируется четырьмя эпиграммами, напрямую связанными с Россией. Латинский текст сопровождается русским переводом вместе с кратким историческим и лингвистическим комментарием.

4. Четыре эпиграммы Рённоу на Россию с переводом и кратким комментарием[31]

4.1. Epigramma in czarum Moscoviae[32]

Czarus, Moscua cui subest tyranno
Quum bello petit obsidere Narvam,
Deponit veterem, novique sumit
Vestitus habitum, modo Hungarorum.
Non fausto omine: quippe Narva, versa Ei
In Varnam, documenta certa praebet,
Semper perfidiam esse luctuosam,
Autorique suo exitus acerbos,
Et longe miseras parare clades.
Si fraudare datam fidem quis optat,
Varnam cogitet is bene, atque Narvam.

Эпиграмма на царя Московии

Царь, что тиранит в Москве,
В планах военных своих Нарву осадить стремится,
В сторону отложив старый обычай, к новому он обращается —
к тактике венгров.
Не к добру все эти приметы,
Ведь Нарва, ставшая Варной царю, есть хороший пример:
Вероломство беду означает всегда,
Для виновника — жёсткий конец
И нить горестных поражений.
Если клятву кто дал, но преступил,
Пусть о Варне он вспомнит ни раз, а также о Нарве.

Эпиграмма издана вместе с одой Рённоу, посвящённой освобождению шведами Нарвы.[33] Таким образом, она приводится после помпезных строк на алхеевом стихе о шведской ”virtus” (доблести). Размер эпиграммы одиннацатисложник, часто используемый Катуллом. Темп языка быстрый, что удачно передаёт актуальность ситуации. Эпиграмма есть прямое тематическое продолжение оды, но с иным пафосом. Здесь представлено уже не описание битвы, а причины по-

ражения Петра. Автор внезапно переносит нас своими сравнениями на два споловиной столетия назад и напоминает о другом сражении, которое состоялось в 1444 году при Варне. Владислав III-ий, польский король, одновременно и Владислав I-ый Венгрии, потерпел поражение у побережья Чёрного моря в битве с турками, которые сочли нападение поляка предательским поступком. Толкование поведения соперника зеркально переносится на толкование действий русского монарха. Варна и Нарва становятся невероятно удачной анаграммой. Но этим почва тем и аллюзий не исчерпана. Две другие яркие параллели прорисовываются в рённовских стихах. Владислав рассматривался вероломным правителем Польши, что также хорошо подходило для передачи образа Августа II-го, одного из главных противников Карла. Здесь же чувствуется и заискивание шведов перед турецким султаном, словно симпатия по отношению к новому союзнику существовала изначально.[34]

Анаграмма есть типичный пример так называемого ***eruditio***: поэт пытается показать свои знания истории и современной политики.

4.2. In Petersburgum a Russis in Jenesar, latine Leporum insula, anno 1703 conditum[35]

1 Dum locus a Russis condendae quaeritur urbi,
Quae nunc a Mosco principe nomen habet.
Haec leporum sedes illis tutussima visa est,
Semper ubi pavidae delituere ferae.
5 Nec mirum latebram cautis placuisse Ruthenis,
Egit enim lepores in loca tuta metus.
Ergo Petersburgum melius Leporopolis audit,
Hanc Leporina colat, sive Ruthena, cohors.

На Петербург, основанный на острове Йенесар, по-латыни ”Leporum insula”, в 1703 году

1 Русские место нашли, чтоб город там заложить,
Что имя должен нести императора из Москвы.
Обитель эта зайчачья для них надёжней всего:
Трусливый зверюга всегда таится в этих краях.
5 Дива тут нет, что ему, русскому, в его страхе здесь так уютно,
Ведь зайцы стремятся всегда в защиту, покой.
Так что не Петербург, а Лепорополис городу имя,
Раз зайчачина там обитает, одним словом, русачина, то есть.

Возникновение Петербурга напрямую связано с историей русско-шведских отношений: город был заложен на территории, некогда принадлежавшей Швеции, с намерением защитить северо-западную границу России от той же Швеции. В 1702 году русским удалось занять шведский Нётебург (Орешек), а в 1703 завладеть Нюескансом (Ниешканц), что находился в месте слияния Невы и Охты. 16 мая 1703 года Пётр I-ый начал строительство крепости на Заячьем острове, что открыло для него новые перспективы, как экономические, так и военные. Эпиграмма на элегическом дистихе затрагивает именно этот исторический момент зарождения будущей столицы государства Российского. Поэт упорно настаивает на том, что русские во главе с Петром искали место прибежища у Финского залива, тогда как в действительности ими создавалось стратегическое укрепление на случай нападений северного врага. В названии произведения Заячий остров обозначается своим финским именем Йенисари (финск. *jänis* — заяц). Магнус Рённоу либо латинизирует это имя, либо пишет его так, как оно слышалось для шведов, а затем даёт его прямой перевод на латынь — *Leporum insula* (”остров зайцев”). В последней строке эпиграммы автор стихов обыгрывает латинское *Leporina* (”зайчачий”) для колкой ассоциации.

Русские выступают в эпиграмме под тремя именами: *Russi*, *Rutheni* и *Ruthena cohors*. *Russi* — нейтральное название.[36] *Rutheni* можно перевести тоже как русские, а *Ruthena cohors* — толпа русских. Насмешки стихов направлены против русских как нации, против Петербурга и его основателя Петра. Во многих других произведениях Магнус Рённоу использует слова *Mosci* и *Moscovitae* для титулования враждебного народа.[37]

4.3. In ostentationem Muscovitam ob praelium Pultavense d. 27 Junii 1709 commissum[38]

Desine, Russe, tuos temere jactare triumphos,
Quod videas turmis te superesse tuis.
Qui nisi sis decuplo major, valloque praealto,
Undique munitus, praelia nulla subis.
Miraris Sveonum detritas esse cohortes,
Nec prorsus turmas interiisse tuas.
Svecicus en! miles, nullo munimine tectus,
Confert intrepide cum legione manus.
Si tibi quam iactas, peperit Pultavia palmam,
Illa tibi sane palma cruenta fuit.
Vicisti Sveones, sed non sine clade tuorum,

Quamtumvis illam dissimulare volis.
Nam super ingentes Russanae stragis acervos
Defessi tandem procubuere Gothi.
Non minus ut multi tibi nunc ex strage supersunt,
Sic quoque, qui sternant hos, superesse scias.

**На хвастовство русских о сражении Полтавском
27 июня 1709 года**

О рус, перестань кичиться триумфами, ведь нет тому оснований,
И сам ты свидетель тому, что ты пережил свои войска.
Если бы ты не превосходил валом высоким, со всех сторон защищённый,
В сражение ты бы не вышел.
В восхищенье тебе, что когорты шведов разбиты,
А твои полчища гибели вовсе не потерпели.
Глянь же на шведа! Солдат не прикрытый ничем,
В рукопашную бьётся с легионом неустрашимо.
Пусть ты и хвалишься победой, что Полтава тебе подарила,
Стоила эта победа крови на деле тебе.
Шведа ты победил, но не без потери своих,
Как не скрывай ты того.
Ведь над выокими грудами тел руссаков шведы лежат,
Распростёрши усталые члены.
Знай также, что теперь из груды в живых столько твоих,
Сколько и тех, что их покрывают.

Здесь, опять же на элегическом дистихе, описывается поражение шведов в Полтавской битве, которая стала отсчётным пунктом краха ”империи” Карла XII-го. Шведский враг изображается как заносчивый хвастун. Но то, что являлось правдой пропагандистского стиха было большое количество погибших русских: из 10 000 убитых на поле сражения 3 000 тел принадлежали русским, что являлось большой цифрой при оценке ситуации. Шведская армия представляла из себя 10 батальонов истощённых солдат, отрезанных от всех средств сообщения с родиной. Даже сама операция по нападению на русского была проведена неудачно: швед был обнаружен при восходе солнца и русские быстро смогли прореагировать. 42 батальона Петра имели возможность понести ещё меньше потерь при правильном использовании ресурсов. Но факт виктории оставался фактом, как и 10 000 тел, гниющих под украинским солнцем в середине лета. Шведский историк Петер Енглунд, специально посетивший Полтаву для того, чтобы лучше представить себе исторические действия, разыгравшиеся там 28 июня 1709 года, ссылается на заметки путешественников, побы-

вавших в тех же местах до него и констатирующих наличие белеющих костей на бывшем поле битве.[39]

В 14-ой строке мы всречаем идею о шведах-готах. Слово *Gothi* создаёт нужные автору ассоциации о славном происхождении его народа и вместе с тем придаёт помпезность заключительной части стихотворения.[40]

4.4. In Russorum festivitatem Berlini d. 2 Septembris anno 1709 fatali igne missili celebratam[41]

Russus ut Hercynias plausu perfunderet urbes,
Lemniaco solvit flammea vota Deo.
Causam quis nescit? Quasi res sit mira, catervis
Innumeris tenuem succubuisse manum.
Sed cum Berlini vibrantes ad aethera surgit
Ignis et in rivo Russica flamma salit:
Flammivomos populus spectat de pontibus ignes,
Sulphureis oculos exsatiatque jocis.
Hocce videns tollit telum Neptunus aduncum,
Atque Spreae trifida cuspide volvit aquas.
"Non decet," inquit atrox, "Russorum applaudere taedis,
Taedae Russorum non sine caede micant.
Nam quoties horum facibus Livonia fulsit,
Hauserunt diri funera multa rogi.
Ergo meas Russus si miscuit ignibus undas,
Fletibus exstinguam, quas ferus urit, aquas."
Mox quoque subducit fragilis fulcimina ponti,
Et spectatores illico mergit aquis.
Tristia dum subito post jubila nubila surgunt,
In fletus laetus solvitur ille jocus.
Hinc omen capiat Russus, nec plaudere pergat,
Sed sua mature fata futura fleat.

На празднество русских, отмеченное в Берлине второго сентября 1709-го года смертоносным фейерверком

Как только русский заполнил германские грады своим рукоплесканьем,
Дал он горячие клятвы богу Вулкану.
Кому не известна причина? Будто диво тут есть, что отряд небольшой
Не в силах был устоять пред бесчисленными вражескими толпами.
Но когда в Берлине блестящие искры в небо взносились
И в реке русское пламя скакало,
Жадно глядел народ на фейерверки с мостов городских
И насыщал свои очи забавой из серы.

Это увидел Нептун и поднял своё копьё с крюковидным концом
И вместе с тем трезубцем своим воды Шпреи взмутил.
Грозно он заявил: ”Не пристойно хлопать в ладоши факелам русских.
Факелы русских искрятся, но не без пролитой крови.
Ведь каждый раз, когда Ливония от огней их загоралась,
Тела за телами в зловещих кострах исчезали.
Итак, раз русский пламенем волны наполнил мои,
Затушу я слезами ту воду, что дикарь высушает.”
В след за этим убрал он подпоры моста, который был шаток,
И погрузил тотчас публику в реку.
Тучи печали внезапно нашли вместо празднеств,
В плач забава с печальным концом разрешилась.
Да будь же это знаком от бога для русских, концом его рукоплесканий,
Теперь ему время пришло скорбить о роке своём.

Размер стиха тот же, что и в двух предыдущих. Тема — празднование Полтавской победы русскими в Берлине, которое вероятно, было не так драматично в реальности, как поэт представляет это читателю.

Здесь можно определить несколько интересных сносок на античность. Тема божественного вмешательства есть античный стихотворный момент. Но сама идея кары имеет одновременно и христианский характер: высокомерие по отношению к высшей силе должно понести наказание. Сам сюжет напоминает, в некоторой мере, миф, рассказанный Овидием в 11-ой книге Метаморфоз, где неблагодарность и высокомерие царя Лаомедонта становятся причиной его наказания. Посейдон и Аполлон помогли царю возвести крепкие стены Трои, но не получили обещанного вознаграждения. В знак гнева Посейдон направил на Трою шторм.

Другая ассоциация с римской поэзией вызвана самой первой строкой стихотворения:

Russus, ut Hercynias plausu perfunderet urbes. У Вергилия города наполняются быстрыми слухами. Сравни начало описания распросранения сплетен о любви Энея и Дидоны: *Extemplo Libyae magnas it Fama per urbes* (*Aen*. 4, 175). Нам же достаточно одной этой строки, чтоы вспомнить вергилеевскую молву подобной страшному чудовищу с большим количеством глаз, языков и ушей. Смысл сноски таков — русский тоже чудовище, идущее по городам.

В заключение, Рённоу опять блистает своим ***eruditio*** и в области мифологии древнего мира (обрати внимание также на строку два, где упомянут бог с Лемноса, т.е. Вулкан), и в географии современного (в 10-ой строке названа река, на которой расположен Берлин).

Заключение

В рамках статьи была сделана попытка проиллюстрировать одни из особенностей новолатинских стихотворений, написанных в Швеции во время Северной войны. Это было произведено, в первую очередь, на примере нескольких стихов Магнуса Рённоу, чья поэзия удачно позволяет провести такой анализ. Этими типичными чертами являются так называемые ***imitatio*** и ***eruditio***, **сочетание античного и христианского**, а также распространённая тогда идея **Готицизма**.

Библиография

Источники на русском языке

1. *Либуркин, Д.Л.* Русская новолатинская поэзия: материалы к истории: XVII — первая половина XVIII века. М.: Российск. гос. ун-т, 2000.

Источники на иностранных языках

1. Aili (1) = Aili, H., ”Sweden” (In: *A History of Nordic Neo-Latin Literature*. Ed. by Minna Skafte-Jensen, pp. 129—158).

2. Aili (2) = Aili, H., ”Poetisk propaganda. Svensk latindiktning från Det stora nordiska kriget” (статья в рукописном варианте).

3. Bark, S., *Thet Danska Manifestets orimlighet och ofog efter höga wederbörandes befalning framwijst.* Stockholm 1710.

4. Bergh, B. *Heliga Birgitta: Åttabarnsmor och profet*. Riga 2002.

5. Berggren, M., *Andreas Stobaeus. Two Panegyrics in Verse. Edited, with introduction, translation and commentary by Maria Berggren.* Uppsala 1994. (Acta Universitatis

6. Upsaliensis. Studia Latina Upsaliensia 22.)

7. Englund, P., *Förflutenhetens landskap. Historiska essäer*. Stockholm 1991.

8. Gejrot C. & Ström A., *Poems for the Occasion. Three Essays on Neo-Latin Poetry from*

9. *Seventeenth Century Sweden*. Stockholm 1999. (Acta Universitatis Stockholmiensis. Studia Latina Stockholmiensia 44.)

10. Helander, H., *Neo-Latin Literature in Sweden in the Period 1620—1720: Stylistics, Vocabulary and Characteristic ideas.* Uppsala 2004. (Acta Universitatis Upsaliensis. Studia Latina Upsaliensia 29.)

11. Hermelin, O., *Discussio criminationum, quibus usus est Moscorum Czarus, cum bello Svecis, contra jusjurandum, et nuperrime datam fidem, illato praetextum quaereret.* 1700 Stockholm.

12. Johannesson, K. *I polstjärnans tecken. Studier i svensk barock*. Uppsala 1968. (Lychnos-bibliotek, 24).

13. Kajanto, I., *Humanism in a Christian Society. I. The attitude to Classical Mythology and*

14. *Religion in Finland 1640—1713* (*Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, Ser. B, tom. 254). Helsinki 1989.

15. *Manifest eller en Summariske Forklaring over de retmaessige og hoj-viktige Aarsager som har beveget og saasom tvunget Hans Kongel. Majest. till Danmark og Norge etc. etc. sine Riger och Lande imod Kongens af Sverrig mangfoldige Tiid efter: anden tvert imod Tractaterne forovede, og herefter befrygtelige Voldsomheder og Forureeelser at beskiærme, og med de i alle Folkes Ræt tilladelige Midler, næst de hojestes Bistand, at sætte i tilstreckelig Sikkerhed*, Stockholm 1710.

16. Olsson, S., *Olof Hermelin. En karolinsk kulturpersonlighet och statsman*. Lund 1953.

17. Ström, A., *Lachrymae Catharinae: Five Collections of Funeral Poetry from 1628. Edited with Studeis on the Theoretical Background and the Social Context of the Genre* (Studia Latina Stockholmiensia Stockholm 38). Stockholm 1994.

18. Tengström., E., *Latinet i Sverige. En kulturhistorisk översikt*. Lund 1973.

Рукописные источники

W25:XV, Linköpings Stadsbibliotek
Palmskiöldka samlingen, UUB, Uppsala

Примечания

[1] Либуркин, с. 7.

[2] Tengström, p. 10, Aili (1), p. 129.

[3] Некоторые шведские средневековые тексты по-латыни оказали большое влияние на культурно-религиозную атмосферу в других регионах Европы, в определённых случаях даже на бытовую сферу. В обоих случаях я имею в виду, в первую очередь, *"Видения"* Святой Биргитты, шведки, которая в 1391-ом году, 18 лет после своей смерти, была признана святой, а в 1999 была объявлена святой покровительницой Европы. Подробнее об этом смотри в книге "Heliga Birgitta: Åttabarnsmor och profet" Биргера Берга (Рига 2002).

[4] Tengström, pp. 56—57.

[5] В 1630-ые годы было создано произведение под названием *"Thet swenska språketz klagemål"* (*"Жалоба шведского языка"*), где шведский язык высказывается о своей несправедливой судьбе и что он вынужден уступать место латинскому и другим иностранным языкам. В стихах требуется введение преподавания шведского в школах и университетах. См. Tengrström, pp. 53—54.

[6] Johannesson, p. 13.

[7] Более подробно об Эльфе смотри ниже в разделе о Рённоу в скандинавских собраниях.

[8] Смотри, например, издания Берггрен, Стрём и Гейрота со Стрём (Berggren, M., Ström, A., Gejrot & Ström).

[9] Ström, p. 35.

[10] Этот интересный феномен сносок на римских божеств и христианского бога в рамках одного и того же стиха обсуждается подробно Иро Кайанто. См. Kajanto, 1989, pp. 34—37.

[11] Helander, pp. 398 ff. Здесь следует отметить, что в XIX-ом веке эта идея была подхвачена новым движением Гётицизм. Именно по этой причине многие шведские учёные сегодняшнего дня используют два разных термина, Готицизм и Гётицизм, чтобы обозначить два периода развития идеи.

[12] Berggren, pp. 26—28.

[13] Ström, p. 38.

[14] Berggren, pp. 28 ff.

[15] Стобайус, например, посредством своей поэмы ”Нарва” стремился создать эпос в стиле вергилеевской ” Энеиды ”. См. Berggren, pp. 28—32.

[16] Т.е. поляку.

[17] Данные о биографии Хермелина взяты из книги Свена Ульссона ”Olof Hermelin. En karolinsk kulturpersonlighet och statsman” (Lund 1953).

[18] Aili (1), p. 140.

[19] Современное издание этой поэмы вышло в 1995-ом году: M. Berggren, *Andreas Stobaeus, Two Panegyrics in Verse. Edited with introduction, translation and commentary*.

[20] В своей диссертации ”I polstjärnans tecken” (”Под знаком Полярной звезды”) Курт Юханнессон исследует стиль новолатинских поэтов Швеции затрагиваемого нами периода и отмечает, что поэзия Стобайуса очень зависима от идеала *admiratio*.

[21] Кенто (лат. *cento*) — попурри в стихах.

[22] Aili (1), p. 150.

[23] Ib., p. 149.

[24] Биографические данные взяты из *Magnus Rönnou Dublars Lefwerne* (*Жизнеописание Магнуса Рённоу*) в W25:XV.

[25] Таковое готовится автором данной статьи.

[26] *Ad augustissimum Sveonum et Gothorum regem Carolum XII*, W25:XV (*Августейшему королю свеев и готов Карлу XII-му*).

[27] Копии письма Магнуса Рённоу хранятся в библиотеке г. Линчёпига.

[28] Оба эти произведения представлены и в крупных библиотеках Швеции.

[29] *Manifest eller en Summariske Forklaring over de retmaessige og hoj-viktige Aarsager som har beveget og saasom tvunget Hans Kongel. Majest. till Danmark og Norge etc. etc. sine Riger och Lande imod Kongens af Sverrig mangfoldige Tiid efter: anden tvert imod Tractaterne forovede, og herefter befrygtelige Voldsomheder og Forureeelser at beskiærme, og med de i alle Folkes Ræt tilladelige Midler, næst de hojestes Bistand, at sætte i tilstreckelig Sikkerhed*.

[30] Samuel Bark, *The Danska Manifestets orimlighet och ofog efter höga wederbörandes befalning framwist*.

[31] Типографические особенности латинских изданий начала XIII-ого времени сохранены. Все переводы с латинского на русский, представленные здесь, принадлежат автору статьи.

[32] W25:XV.

[33] Ода носит следущее название *”Ode ad urbem Narvam postquam a gravi Moscovitarum obsidione liberata fuit per victoriam mirifice gloriosam serenissimi ac potentissimi principis Sveorum Gothorumque regis Caroli XIImi de numeroso cum omni re militari optime instructo tum magnis operibus munitionibusque septo Moscovitarum exercitu ipse cum dei auxilio parva suorum manu stipatus plene perfecteque reportavit totis castris cum omni apparatu bellico in potestatem suam redactis die Martis quae fuit 20/30 mensis Novembris anni MDCC”*.

[34] Aili (2), p. 5.

[35] Только в рукописном варианте в W25:XV.

[36] Helander, pp. 272—273.

[37] Смотри выше сноску с названием оды на победу шведов под Нарвой.

[38] Только в рукописном варианте в W25:XV.

[39] Englund, p. 75.

[40] Helander, pp. 406—407.

[41] Только в рукописном варианте в W25:XV.

М. Ю. Люстров

ДАТСКИЕ И РУССКИЕ ПОБЕДОСЛОВИЯ ЭПОХИ СЕВЕРНОЙ ВОЙНЫ

В начале XVIII в. шведские и русские панегиристы представляли страны-соперницы, и, откликаясь на события Северной войны, вели между собой хоть и не всегда осознанную, но постоянную полемику. Сопоставление победословных сочинений, появившихся в России и Швеции во время войны 1700—1721 гг., позволяет обнаружить большое количество значимых соответствий и, таким образом, установить характерные черты панегирической литературы каждой из воюющих стран. Не менее интересным кажется сопоставительный анализ панегирических текстов, выходивших в странах-союзницах, в противостоящих каролинской Швеции Дании и России.

В шведских панегириках, издававшихся на протяжении Северной войны, неоднократно повествуется о победах Карла XII над датчанами и русскими. Поверженный противник изображается растерянным, униженным и сожалеющим о затеянной им авантюре. В стихотворении «Пароль Северной войны» шведского поэта Й. Бергенхельма «датские подданные» заявляют, что они желают мира и предпочитают его военной славе[1], а в анонимном «Разговоре между шведским солдатом и русским пленным в лагере под Нарвой» русский признает свое полное поражение[2]. Из многочисленных шведских пропагандистских сочинений начала XVIII в. следует, что накануне войны Швеция была окружена объединившимися врагами, за свое вероломство наказанными Карлом XII: в посленарвской панегирической опере М. Стенбока фигурирует шведский лев, прогоняющий черного русского и белого польского орлов, на одной из шведских медалей изображен лев, попирающий распростертых орла, слона и быка (обозначающих Саксонию, Данию и Россию), в одном из многочисленных шведских стихотворений объявляется, что юный Карл XII побе-

[1] Then Nordiske Krigs Lösen som then för tijden synes skifftas effter Parternes åtskilliga Fördehl tillstånd och Ögnesyffte hämtad af the gamle Scribenter på Latin och således uttålkad och satt uti följande Swenske Rijm. Bergenhielm J. 1700. S.4

[2] Samtaal emellan en Swensk Soldat och en Rysk Fånge i Lägret för Narwa. Stockholm, 1701. S.6

дил трех внешних врагов, и, таким образом, превзошел взрослого Геракла, способного одолеть лишь двух противников одновременно[3].

Датские же (равно как и русские) авторы предпочитают говорить о единоличной победе своей армии над силами могущественной Швецией. Так, в стихотворном победословии известного датского поэта Йоргена Фрииса (1684—1740) «Год великих побед Дании» (1716) утверждается, что «датский король стал господином Штральзунда»[4], хотя известно, что город, обороной которого в 1715 г. командовал возвратившийся из Турции Карл XII, был взят войсками союзников, и об этих союзниках датский поэт не говорит ни слова. В другом стихотворении того же Фрииса, в «Начале, расцвете и упадке шведов» перечисляются многочисленные победы датчан над шведами и дважды отмечается, что в этот год король «много шведов отправил в свои могилы»[5]

Датский король, о котором говорит Й. Фриис, — это неоднократно терпевший поражения от шведов Фридерик IV. В начале Северной войны побежденная Дания была вынуждена подписать позорный Травендальский мирный договор; после разгрома шведской армии под Полтавой в 1709 г. датские войска перешли в наступление (горячо одобренное Петром I), но были дважды разбиты шведским генералом М. Стенбоком (автором названной посленарвской панегирической оперы, ставшим впоследствии датским пленником). После битвы при Хельсингфорсе в 1710 г. (про которую в стихотворении шведского поэта-латиниста А. Стобеуса сказано, что прекрасно оснащенным датчанам, лошади которых своими размерами напоминали верблюдов, противостояли изможденные шведы[6]) победитель шведов Петр I отравляет своему неудачливому союзнику утешительное письмо:

> «Любезнейший государь, брат, друг и сосед.
>
> Я не могу довольно выразить, [с] сколь великим чюфъствованием і прискорбием услышал із доношения письменного посла нашего, при дворЬ вашего величества пребываюшаго, о несчасливой войск ваших баталиі в Швониі протиф всегдашних наших обших непЬриятелей, которой случай нам, яко б собственной убыток, нас опечалилъ. Абаче ваше величество ізволите, яко великодушный государь, в том волЬ божией предатися і неослабно с помощию оного сим злым непъриятелем отмшение і награду полученному убытку сыскати по-

[3] Люстров М.Ю. Война и культура. Русско-шведские параллели эпохи Северной войны. М., 2012. С.175.
[4] Herrens ære, Kongens Seyer, Landets Glæde, Det er: Danmarks store Seyer=Aar, 1715. Med sin Fem meget merkelige Sejervindiger under den Stormægtigste MONARCH Friderich den Fierde…// Jørgen Friises … Poetiske Skrifter. Kjøbenhavn, 1752. S.33.
[5] De Svenkes Jndgang, Fremgang og Udgang af Norrig Aar 1716 // Jørgen Friises … Poetiske Skrifter… S. 36.
[6] Det å Nyo sig lefwandis wijsande HOPP… / Palmsk. saml. 374. S. 2122.

тшитца, ібо ваше величество в сей войнЬ не чужаго, но своего отіскати желаете, в котором намЬрении бог да поможет вашему величеству. Потом і с нашей стороны ізволь благонадежен быть, что я по фсей силЬ вЬрно вам впомогать не оставлю, в чем ссылаюсь на пространное доношение как нашего посла при дворЬ вашего величества, так і вашего здесь …»[7]

Как следует из письма, неудачники-датчане имеют к шведам те же претензии, что и победители-русские, и оба дружественных народа, возглавляемые симпатизирующими друг другу монархами, делают общее дело: борются против «всегдашних» «общих» неприятелей за «свое», а не «чужое», и на этом основании считают себя вправе надеяться на божью помощь. В России Петровского времени хорошо знали о такой же старинной, как русско-шведская, датско-шведской вражде (в «Введении в гисторию европейскую» С. Пуфендорфа про шведов и датчан говорится, что «смертною и застарелою завистию оба народа между собою не согласуются»[8]), и дружбу с вновь потерпевшей поражение и нуждающейся в русской помощи Данией рассматривали как традиционную.

Авторы же датских панегириков второго десятилетия XVIII в. представляют Фридерика великим монархом Севера, неизменно одолевающим врагов и мечтающим о мире: «Великодержавный монарх, восторг и слава нашего Севера / Твое имя будет благословенно в датских родах» (Фриис)[9], «Король Фридерик едет в Померанию / С королем Цимбрийские герои» (Й. Сортеруп (1662—1723)[10], «Что ищет Фридерик? Мир, мир, но не кровь» (Фриис[11]; в отличие от представленных в стихотворении шведа Бергенхельма «датских подданных», Фридерик IV мечтает лишь о победном мире).

Естественно, в датских победословиях, посвященных отечественному монарху, активно используются те же панегирические приемы, что в шведских и русских текстах аналогичной тематики. Так, если русские панегиристы видят в «порядковом номере» Петра I прямое подтверждение своих рассуждений о первенстве царя — создателя новой России, а их шведские коллеги связывают число 12 с количеством расположенных над Швецией звезд или подвигов Геракла, то датским авторам приходится выявлять еще более сложные и затейливые соответствия. Например, в панегирике Фрииса, посвященном удачному 1715 г., содержится следующий пассаж: «Наш Четвертый

[7] Письма и бумаги императора Петра Великого. М., 1956. Т.10. С.94
[8] Пуфендорф С. Введение в гисторию Европейскую. СПб., 1718. С.674
[9] Herrens ære, Kongens Seyer, Landets Glæde, Det er: Danmarks store Seyer=Aar, 1715… S. 29.
[10] Dansk litteratur historie. Stænderkultur og enevælde. København, 1983. Bd.3. S.372
[11] Jorgen Friises … Poetiske Skrifter…S.124

Фридерик, который Скипетр и Корону / Получил от Пятого Христиана / В пятнадцатый великий год своего великого правления (Фридерик стал королем Дании и Норвегии в 1699 г. — *М.Л.*) / Пять раз счастливо стоял со своим победным мечом»[12]. Расчеты Фрииса роднят датский панегирик со шведскими текстами, в которых номер монарха связывается с успешным для каролинской армии годом: шведские авторы отмечали, что 1712 год, когда была одержана победа над теми же датчанами под Гадебушем, был особенно удачен для шведов[13]. В стихотворении Фрииса счастливым для Дании назван 1715 год, связанный скорее с номером предшественника нынешнего Фридерика. В отличие от шведских авторов, ни русские, ни датчане не могли прямо сопоставить номер своего монарха с победным годом: шведская армия не терпела поражений ни от русских в 1701, ни от датчан в 1704 гг.

В то же время даже датские авторы XVIII в., создававшие свои историко-литературные сочинения после окончания Северной войны, не видели в Фридерике IV героя, равновеликого современным ему шведскому и российскому монархам. В своих эпистолах знаменитый датский комедиограф, историк и моралист Л. Хольберг специально сравнивает Карла XII с Александром Македонским, а Петра I с датским королем Христианом IV (1577—1648). Христиана IV, единственного из упоминаемых в эпистолах Хольберга датских правителей, он сопоставляет с его современником — шведским королем Густавом II Адольфом (1594—1632). Вероятно, Фридерик не запомнился датчанам ни как блестящий военачальник, ни как талантливый организатор и реформатор. Рассуждая же о великих северных королях XVII в., Хольберг отмечает, что если шведский король Густав Адольф был «великим генералом», то датский король Христиан IV — «великим адмиралом»[14]. По всей видимости, это обстоятельство объясняется не только индивидуальными способностями Густава и Христиана, но и традиционно различным уровнем организации армии и флота в каждой из северных стран: Дания располагала мощным флотом, Швеция — первоклассной сухопутной армией.

Конечно, во время Северной войны датские панегиристы охотно рассказывают о победах над шведами, одержанных на суше, о взятии Висмара и Штральзунда и о поражении самого Карла XII, однако большинство сочинений того же Фрииса посвящено датским успехам на море. Так, в упоминавшемся стихотворении 1716 г., посвященном пяти победам 1715 г., отмечается, что «Первая великая Победа была

---

[12] Herrens ære, Kongens Seyer, Landets Glæde, Det er: Danmarks store Seyer=Aar… S.30
[13] Люстров М.Ю. Война и культура… С.34
[14] Ludvig Holbergs Samlede skrifter. Sextende bind. København, 1933. S.87—88

столь великой, что никто не мог даже помыслить, / Столь великой и замечательной, что едва ли можно вспомнить, / Когда бы в Швецию не вернулся ни один человек»[15]. Из комментариев к тексту следует, что речь здесь идет о сражении 25 апреля 1715 г. (морской бой у Фемарна), в результате которого датчане захватили шведскую эскадру, состоящую из 6 кораблей, и там «пленили 4000 человек». А во «Всепокорном поздравлении с прекрасной победой, одержанной на Балтийском море 27 апреля 1715 года» отмечается, что один из захваченных шведских кораблей носил то же имя, что и корабль датского флота — «София Хедвиг» («Добро пожаловать, Хедвиг, из шведских вод, У нас есть твоя сестра, защищающая датскую землю»[16]).

Сочинения, посвященные успехам на море и содержащие указания на число вражеских потерь, появлялись и в русской литературе Петровского времени. Так, в переведенном на русский язык и написанном после Гренгамской битвы 1720 г. стихотворении «Его царскому величеству на недавное его завоевание кораблей» четыре фрегата, захваченных русскими, уподобляются «четырем главам», отрубленным Гераклом у Лернейской гидры, а победа при Гангуте в 1714 г. казалась русским панегиристам блестящей и беспримерной[17]. Но большинство русских (как и шведских) победословий эпохи Северной войны посвящено все-таки победам над вражеской армией, а не флотом.

После окончания Северной войны военная активность Дании заметно снижается, и на протяжении XVIII столетия датские стихотворцы предпочитают рассуждать о мощи своих ближайших соседей, России и Швеции. В одном из стихотворений последователя Хольберга, известного датского комедиографа и поэта Ю.Х. Весселя (1742—1785), написанных им во время русско-турецкой войны 1768—1774 гг. последовательно обсуждаются немец, француз, британец, итальянец, испанец, голландец, поляк, русский, швед, датчанин и норвежец (к числу норвежцев принадлежал сам автор стихотворения). В «шведском» фрагменте Вессель признается, что своими остротами не намерен раздражать опасного соседа и давать повод к новой войне; о русском же говорит, что он «ужас турецкой державы», что его деяния показывают, насколько «великим был первый царь России», но что каждую копейку он несет в кабак[18]. О военных устремлениях датчан в «комическом рассказе» Весселя не говорится ни слова.

[15] Herrens ære, Kongens Seyer, Landets Glæde, Det er: Danmarks store Seyer=Aar, 1715… S. 30
[16] Til allerunderdanigst Lykønskning med den herlige Seyer erholden udi Øster-Søen den 27 April Aa 1715 // Jorgen Friises … Poetiske Skrifter. S.23
[17] Люстров М.Ю. Война и культура… С. 115
[18] Johan Herman Wessel. Komiske fortællinger. København, 1958. S.81.

А. Ю. Жигалов

ЛЕГЕНДА ОБ АПОСТОЛЕ АНДРЕЕ В ТРУДАХ А. Д. СЕДЕЛЬНИКОВА

Имя **Александра Дионисьевича Седельникова** (1888—1934) полузабыто сегодня... «Талантливый, но рано умерший исследователь», — писал о нём Д. С. Лихачёв[1]. «Был весь погружён в древние рукописи», — вспоминал коллегу славист П. С. Кузнецов[2].

Седельников родился в Иркутске, в 1915 году окончил историко-филологический факультет Московского университета, а спустя пять лет начал работать в отделе рукописей Государственного исторического музея, целиком посвятив себя любимому делу — изучению древнерусской литературы.

Талант его был, действительно, многогранен: он анализировал «Повесть временных лет», «Слово о полку Игореве», «Задонщину», древнейшие летописи и памятники XV—XVI веков, исследовал католическое влияние в Новгороде и деятельность доминиканцев на Руси, писал о стригольниках, занимался проблемами методологии в медиевистике и т. д.

Учёный сотрудничал со многими славистическими журналами, как отечественными, так и зарубежными, в том числе — с чехословацкими «Славией» и «Византинославикой», выходившими в Праге и являвшимися главной трибуной для русских филологов-эмигрантов.

В 1924 году на страницах журнала “Slavia” («Славия») была опубликована статья А. Д. Седельникова «Древняя кіевская легенда объ апостолѣ Андреѣ»[3], посвящённая известному сказанию о посещении Руси Андреем Первозванным: генезису этого рас-

---

[1] *Лихачёв Д. С.* Текстология. СПб., 2001. С. 51.

[2] Полная характеристика, данная П. С. Кузнецовым, такова: «Человеком совсем не от мира сего был А. Д. Седельников. Он был невысок, худ, слабого здоровья, говорил, слегка задыхаясь или заикаясь, был весь погружён в древние рукописи, был не женат, в летнее время ходил в какой-то допотопной крылатке». Цитируется по: [*Ашнин Ф. Д., Алпатов В. М.* «Дело славистов»: 30-е годы. М., 1994. С. 30].

[3] *Седельников А. Д.* Древняя киевская легенда об апостоле Андрее // Slavia. Ročník III, sešit 2 a 3. Praha, 1924. S. 316—335. Далее в тексте, в круглых скобках, указаны номера страниц этого издания.

сказа, памятникам, в составе которых он сохранился, их соотносительной хронологии.

Задавшись вопросом о происхождении легенды, Седельников пришёл к выводу, что её «первый след содержится» в одном из посланий византийского императора Михаила VII Дуки[4] русскому князю Всеволоду Ярославичу, сыну Ярослава Мудрого[5]. Сославшись на работы В. Г. Васильевского, автор статьи в качестве аргумента пересказал фрагмент письма 1075 года. Обратимся к нему: «Наши государства оба имеют один некий источник и корень… Одно и то же спасительное слово было распространено в обоих… Одни и те же самовидцы божественного таинства и вещатели провозгласили в них слово Евангелия»[6]. «Самовидцы божественного таинства» — это, по мнению исследователя, ученики Христа, свидетели его Воскресения. Седельников замечал, что прямого указания на апостола, посетившего Русь, в послании нет, но есть косвенное, называл упоминание «несколько глухим» (316), но при этом подчёркивал: «Оно несомненно имеет в виду Андрея — единственного, деятельность которого самою греческою традицией относилась и к Византии, и к северному побережью Понта» (316), то есть и к Русской земле. Письмо императора лишь затрагивает древний сюжет и, безусловно, не может являться его источником. С этим учёный соглашался. Откуда же почерпнул сведения об «одних и тех же вещателях» евангельской проповеди Михаил VII Дука? По мысли Седельникова, правитель Византии мог быть знаком с поздним греческим циклом «Деяний» апостола Андрея (VIII — X века), «характерных, сравнительно с более древними, как раз распространением деятельности Андрея на северное побережье Понта» (327). Именно это произведение автор статьи называл источником киевской легенды. Он предполагал также, что обращение Михаила к хожению Андрея на Русь в послании князю оказалось не случайным. Напротив, цель подобной аллюзии была политической: император ратовал

---

[4] Михаил VII Дука (1050 — около 1090), правитель Византии (1071—1078), был известен тем, что изучал риторику и писал стихи.

[5] Всеволод Ярославич (1030—1093), князь переяславский (1054—1073), черниговский (1073—1076), киевский (1076—1077, 1078—1093), принадлежал к числу самых образованных людей своего времени; неслучайно его сын, Владимир Мономах, в «Поучении детям» замечал, что отец, «дома сѣдя, изумѣяше 5 языкъ, в томъ бо честь есть от инѣхъ земль». Возможно, именно знание иностранных языков позволило русскому князю вести переписку с византийским императором.

[6] Цитируется по: [*Васильевский В.Г.* Два письма византийского императора Михаила VII Дуки к Всеволоду Ярославичу // Труды. Том 2. СПб., 1909. С. 11]. (Академик Васильевский известен как основатель русского византиноведения).

за укрепление отношений между Византией и Русской землёй. Седельников писал: «Внушения василевса попали в благодарную среду» (328). В доказательство исследователь приводил «факт построения андреевских церквей при Всеволоде Ярославиче» (328).

В благодатную почву средневековой русской книжности попало и краткое упоминание составителя «Деяний» о проповеди апостола на северных берегах Понта. Сюжет о путешествии Андрея получил развитие и нашёл отражение в различных литературных памятниках. Во-первых, легендарный рассказ читается в начале «Повести временных лет», во-вторых, — в Прологе, в житии святого Андрея Первозванного, и, наконец, — в составе нескольких сборников (начиная с XVI века). Следовательно, выделяются три основные редакции древнего сказания. По мнению учёного, они таковы: 1) *летописная редакция*, 2) *проложная* (пополненная) *редакция*, 3) *редакция сборников* (полная). Науке известны и другие варианты хожения апостола Андрея на Русь, однако Седельников называл их «переделками» и замечал: «Эти поздние версии… баснословны, часто искажают… летописный текст и вообще малозначащи в вопросе о происхождении… легенды» (317)[7].

Проблема генеалогии и соотносительной хронологии трёх редакций, действительно, представлялась медиевисту одной из главных. К её решению Седельников подошёл, применив сравнительно-исторический метод академика А. А. Шахматова. Автор статьи полагал, что летописная редакция старше проложной и приводил целый ряд аргументов. Описание пути из Варяг в Греки, с которого начинается легенда об Андрее, содержится во всех её вариантах. Но его первоначальным источником может быть только ПВЛ: подобное вступление «решительно не отвечает литературному облику Пролога» и, напротив, «вполне в духе географо-этнографических сведений, рассеянных… в пределах “Повести временных лет”» (317—318). Исследователь видел в этом известии средство «приспособления легенды к летописному рассказу» (318), своеобразный «мост», соединяющий разные в жанровом и стилевом отношении фрагменты ПВЛ — сообщение историко-географического характера, по сути ёмкую и точную справку, и христианскую легенду, развёрнутую и во многом символичную. Почему в качестве вступления к

[7] К памятникам, содержащим поздние «переделки» сказания, А.Д. Седельников относил Житие Михаила Клопского (редакцию 1537 года), Степенную книгу, Тверской сборник (летописный), Четьи-Минеи Дмитрия Ростовского, Густынскую летопись, Синопсис и другие литературные источники XVI—XVII вв.

сказанию — очевидного, хорошо различимого в структуре текста «соединительного звена» — летописец использовал описание знаменитого пути из Балтийского моря в Византию? Седельников писал: «Говорить о пути из Варяг в Греки, якобы по поводу племени Полян, понадобилось ни для чего иного, как для мотивировки того, почему ап. Андрей шёл через Русь; действительно, предвосхищая легендарный апостольский маршрут, вступление говорит, что по морю Варяжскому идти можно даже и до Рима, и опять придти в Понт море» (318). Анализ отдельных слов и выражений, а также летописного фрагмента в целом позволил учёному заключить: «Вступление в легенду неразрывно с нею самой… Вся его роль — связывать её с летописным рассказом о племенах… *Летописная редакция является источником проложной*» (318). (Здесь и далее курсив наш — *А. Ж.*) Подобную ситуацию, когда летописная запись первична по отношению к другим произведениям, исследователь считал типичной «для древнейшей литературной поры» и приводил в качестве примера известную триаду — памятники Борисоглебского цикла[8]. Учёный объяснял это «литературными преимуществами» летописания: объёмом, авторитетом и преемственностью (318—319).

Летописное известие в составе Пролога видоизменилось. Прежде всего, речь идёт о взаимном расположении в тексте памятника собственно легенды об Андрее и вступления к ней, описывающего древний маршрут. Седельников установил: если в ПВЛ вступление, выполняя свою прямую функцию, находится непосредственно перед рассказом о путешествии апостола, то в Прологе сказание об Андрее разделяется сообщением о пути из Варяг в Греки на две части. Это можно представить схематично: ПВЛ: Вступление + Легенда × Пролог: Легенда (начало) + Вступление + Легенда (окончание). Исследователь подчёркивал: «Текст легенды явно разорван вступлением к ней же (незначительно урезанным с начала и конца)… Эта перестановка убеждает во вторичности проложной редакции сравнительно с летописной» (319). Действительно, в «Повести временных лет» вступление к легенде играет строго определённую роль — вводит сказание в состав летописи — оказаться на другом месте оно просто не может. В Прологе же, сотканном из отдельных микропроизведений, известие

---

[8] А.Д. Седельников разделял традиционную точку зрения на соотносительную хронологию произведений, составляющих Борисоглебский цикл: летописный рассказ об убиении Бориса и Глеба → Сказание, и страдание, и похвала мученикам святым Борису и Глебу → Чтение о житии и погублении блаженных страстотерпцев Бориса и Глеба, написанное Нестором.

о пути из Варяг в Греки утрачивает своё значение, а вместе с тем и прежнюю позицию в тексте. Оно здесь в принципе излишне, и книжник механически помещает его в середину легенды. Учёный выделял ещё целый ряд отличий двух редакций. С одной стороны, в проложную версию не был включён сюжет о новгородских банях, выходящий за рамки традиций агиографии, с другой стороны, в финале краткого произведения появились сообщение о смерти апостола и обычная для Пролога похвала святому, которых не было в летописи. Седельников резюмировал: «Анекдотический эпизод… оказался для Пролога неприемлем, и наоборот, заключительная похвала была всецело в духе расширяемого сборника кратких житий — и она была присочинена» (320).

Проложная редакция стала источником для третьей версии христианской легенды об апостоле Андрее, читаемой в составе различных сборников. Рассмотрев один из них (Псковский сборник самого начала XVI века), А. Седельников пришёл к выводу, что найденный им текст отличается от проложного «главным образом прибавками пояснительного характера или же сделанными для вящей торжественности» (320). Похвала святому, добавленная к летописному известию составителем Пролога, в Псковском сборнике оказалось расширенной: «Вместо трёх — целых десять славословий» (320). Кроме того, в конце новой редакции появилось краткое поучение, не знакомое ни «Повести временных лет», ни Прологу, что позволило назвать вариант легенды, представленный в Псковском сборнике, наиболее полным, сравнительно с предшествующими версиями. На основе этих фактов исследователь заключил: «*Зависимость полной редакции от проложной, а не обратная… вне сомнений*» (321). При этом А. Д. Седельников вступил в дискуссию с фольклористом А. В. Марковым, который также изучил различные списки древней легенды и выдвинул прямо противоположную гипотезу.

Концепцию А. Седельникова, связанную с генеалогией сказания о посещении апостолом Руси, можно представить в виде несложной схемы: летописная редакция (краткая) → проложная редакция (пополненная) → редакция сборников (полная). Установив таким образом последовательность возникновения трёх разных вариантов (прежде всего, на основе результатов сравнительного анализа текстов легенды), исследователь обратился к определению времени их появления. И если период формирования редакции сборников был хорошо известен науке — первая четверть XVI ве-

ка, то хронология начальной летописной и промежуточной проложной версий вызывала противоречивые суждения.

Седельников полагал, что *редакция Пролога «тяготеет к первой половине XIII века»* (322). По мнению учёного, на это указывал ряд важных деталей. В Прологе краткого состава (XII в.) легенды об апостоле Андрее нет, а в Прологе пополненного типа (XIII в.) она уже читается. Её обработка «указывает на домонгольское время, когда ещё не были разорены окончательно Киев и его область». Исследователь замечал, что и язык сказания «этого не опровергает» (322). Примером служили эпитеты «благочестивый» и «честной», использованные книжником для создания образа Владимира I. Учёный говорил, что подобные определения (в отличие, например, от слов «святый» или «блаженный») употреблялись по отношению к князю именно до нашествия Орды и добавлял: «Приходится настаивать на тонкостях эпитета в силу идейного смысла статьи, противопоставлявшей «проявление крещения» крещению фактическому» (322).

Время появления легендарного рассказа в «Повести временных лет» также являлось причиной споров. «Была ли, на самом деле, легенда об апостоле Андрее в составе ПВЛ, и даже не в основной редакции… памятника?» (322) А. Д. Седельников ответил на этот вопрос, вступив в полемику с академиком А. А. Шахматовым, включившим древнее сказание в текст Несторовой редакции ПВЛ (1111 г.). Автор «Славии» называл известие о путешествии Андрея «едва ли не очевидной» позднейшей вставкой (322), не разделял точку зрения Шахматова на датировку летописной версии легенды и заключал: «Совершенно ясно её отсутствие в своде 1111 г.» (323) Аргументы Седельникова: а) «осведомлённость составителя» ПВЛ о «небытии на Руси апостолов», б) «собственный комментарий» летописца к «одному из использованных им источников — к Сказанию о грамоте словенской». Нестор, по мысли учёного, «не упускал случая прямо или скрыто высказать мысль, что апостолы на Руси не бывали» (323) и не стал бы противоречить самому себе, помещая в ПВЛ легенду об Андрее Первозванном. Кроме того, в пояснениях к Сказанию о словенской грамоте летописец называл учителем-апостолом славян (следовательно, и Русской земли) Павла, а не Андрея. (Это не значит, однако, что святой Павел бывал на Руси). По мнению Седельникова, две последующие редакции «Повести временных лет» христианского сказания об апостоле Андрее также не содержали: «Тенденциозный пересмотр Несторовой «Повести» игуменом выдубицким Сильвестром (1116 г.) и новая переработ-

ка Сильвестровской редакции (1118 г.) оставляют в полной неприкосновенности как комментарий Нестора к Сказанию о грамоте, так и другие места летописного текста о небытии на Руси апостолов» (323). Исследователь считал, что *легенда об Андрее «вошла... в состав Летописи не позже последней четверти XII века»* (324) *и не раньше 60-ых годов этого столетия*, и указывал на причину, по которой именно в данный период времени понадобилось сделать вставку в древнейший русский летописный свод — «перевес Суздальско-Владимирской Руси» (325). «Там сосредоточивалась государственная власть, там шли хлопоты об учреждении независимой от Киева митрополии, туда из Киевщины переходила церковная святыня, — так учёный-медиевист описал постепенное возвеличивание Владимиро-Суздальских земель и угасание Киева и точно сформулировал предназначение сказания об Андрее Первозванном в подобном историко-политическом контексте. — Литературно защитить Киев, при помощи авторитета «Повести временных лет» — вот… цель летописной обработки легенды» (326). Она была направлена «по адресу… Андрея Боголюбского» — «первого из великих князей, не жившего в Киеве, не признававшего его за столицу, унижавшего его в церковном и государственном отношениях» (326).

Опираясь на выводы Седельникова, подведём краткий итог. Почему сказание об Андрее Первозванном не вошло в состав трёх знаменитых редакций ПВЛ (1111, 1116 и 1118 гг.) и позднейших списков? Нестор полагал, что апостолы никогда не посещали Русь, а учителем славян считал Павла. Кроме того, легенда, по мнению летописца, могла косвенно указывать на «зависимость русской церкви от Византии» (325). Составители летописи стремились подчеркнуть: у славян есть свой апостол — Павел. К тому же, «после 1118 года летописная деятельность в Киеве затихает, продолжается лишь в виде погодной записи, и то ведомой нерегулярно» (324). Каковы причины и предпосылки включения сказания в ПВЛ в последней четверти XII века? «Зависимость русской церкви… от царьградского патриарха» заслонилась внутриполитическими вопросами. В Киево-Печерском монастыре в это время «вспыхнула энергичная литературная работа» (325), связанная с пересмотром многочисленных сводов, что также явилось благоприятным условием для вставки в летопись нового фрагмента.

Определив генеалогию и соотносительную хронологию трёх редакций сказания о посещении Андреем Руси, А. Д. Седельников сравнил летописную обработку легенды с её основным источником —

греческим циклом «Деяний» апостола (VIII—X вв.). Сюжет о путешествии святого по северному побережью Понта прошёл, по мысли учёного, стадию устного развития (при передаче от рассказчика к слушателю), претерпев ряд существенных изменений. Исследователь выделил два мотива, не знакомых «Деяниям», но встречающихся в «Повести временных лет». Во-первых, мотив самоистязания, связанный с описанием новгородских бань, которое, разумеется, также не входило в греческий цикл. Седельников считал, что рассказ о том, «како ся мыють и хвощутся» новгородцы, отражает мысль об их трудной христианизации и хранит следы летописного сказания о палице Перуна. Учёный пересказал его сюжет с опорой на древний источник: «Когда низверженный идол плыл по Волхову, он бросил на великий мост свою палицу. “Ею же ныне безумные убиющеся, утеху творять бесомъ”» (330). Известие о банях и самобичевании новгородцев не вошло и в последующие редакции легенды об Андрее (проложный вариант и версию сборников): оно не отвечало их главной цели — прославлению святого. Во-вторых, летописным дополнением к циклу «Деяний» исследователь называл сообщение о том, что апостол направлялся в Рим, и добавлял: «Мотив этот совершенно чужд как древнейшим, так и поздним сказаниям об Андрее, как принятым в церковном обиходе, так и апокрифическим» (330). Почему апостол — учитель Византии и Руси, православного мира — идёт в католический Рим? Седельников ответил на этот вопрос так: «Факт… диаметрального расхождения с традицией «Деяний» может быть понят лишь в свете борений с греческими корнями легенды». Сопротивляясь византийскому влиянию, летописец направил Андрея не в Царьград, а в Рим, «как в центр деятельности апостолов» (331).

Фрагмент «Повести временных лет», содержащий известие о посещении Андреем Первозванным Руси, о благословении киевских гор, о новгородских банях, хожении в Рим, Седельников сравнивал не только с древними греческими и византийскими источниками, но и с памятниками средневековой европейской литературы. Выводы, к которым пришёл исследователь, заслуживают внимания: «У летописной редакции легенды есть одна любопытная, хотя и поздняя, параллель» (332). Учёный обнаружил её в латинской компиляции XVI века “Livonicae historiae compendiosa series”, написанной католическим священником, пробстом феллинской церкви Дионисием Фабрицием. Обратимся к отрывку «Истории Ливонии», повествующему о жизни монастыря Фалькенау под Дерптом, в пересказе Седельникова: «Монахи жаловались на плохое житьё, сообщали о

том, как скудно они едят и пьют и как подвизаются каждую субботу: натопив «hypocaustum»[9] до того, что едва мог выдержать человек, и раздевшись, бичуют себя прутьями и обливаются холодной водой. Когда папа прислал агента для расследования дела на месте, то его после недельного скудного питания… в субботу повели в баню и стали там парить… Брат-итальянец не выдержал и выскочил из бани… Прибыв в Рим, он передал папе всё на себе самом испытанное, о необыкновенном, аскетическом житии, какое ведут фалькенаусские монахи» (332—333)[10]. Учёный говорил не просто об «удивительной близости» мотивов, но и об очевидном влиянии русской версии, представленной в ПВЛ, на рассказ, включённый в сочинение Дионисия Фабриция. Гипотеза А. Седельникова такова: летописная легенда об апостоле Андрее могла попасть в Ливонию через членов ордена святого Доминика, которые в первой половине XIII века вели свою деятельность на Руси и на Ливонских землях, где её и отыскал Дионисий Фабриций. То, что тот был знаком с текстом сказания, исследователь не подвергал сомнению и приводил различные доказательства. 1) Похожи как сообщения о самоистязании, так и о хожении в Рим, «где узнают о необыкновенном… обычае». 2) «Небытовое чисто, скорее литературно-бытовое происхождение фабрициевской версии», ведь «мытьё в бане воспрещается обычно монастырскими уставами, и трудно думать, чтобы оно являлось здесь бытовым фактом монастырской среды». Это именно *литературная* параллель. 3) «Миссионерство католиков никогда не брезговало литературным подспорьем… Не подлежит сомнению, что легенда об ап. Андрее была в центре внимания миссионеров, а в неприязни к византийскому её облику они должны были сходиться… с южноруссами XII века» (333—334). Вывод: существует «широкая возможность связи ливонского монастырского предания с Киевом» (325).

А. Д. Седельников внёс значимый вклад в изучение древнейшего дошедшего до нас летописного свода — «Повести временных лет» и других произведений средневековой книжности:

— выделил три основные редакции русской легенды об апостоле Андрее (1) краткую летописную, 2) пополненную проложную и 3) полную, представленную в поздних сборниках);

— установил их генеалогию (1→2→3);

---

[9] Hypocaustum (лат.) — парная.

[10] Этот сюжет Дионисий Фабриций взял, по собственному признанию, “из достоверного источника”, который, однако, средневековым автором не называется.

— определил соотносительную хронологию текстов (1) последняя четверть XII века, 2) первая половина XIII века и 3) начало XVI века соответственно); предположил, когда, почему и при каких условиях известие о путешествии Андрея вошло в «Повесть временных лет»; не разделив мнение Шахматова о том, что этот эпизод читался в Несторовой редакции 1111 года, назвал его позднейшей вставкой;

— при помощи сравнительно-исторического анализа трёх вариантов сказания выявил сходства и различия в их структуре; наличие/отсутствие отдельных компонентов легендарного рассказа объяснил разной целевой направленностью памятников, в составе которых он читается (так, например, Пролог призван прославлять добродетели святого — в нём есть похвала, но нет упоминания о новгородских банях; летопись укрепляет авторитет Киева, поэтому содержит ироническое сообщение о новгородцах и т. д.);

— обнаружил литературный источник русской легенды (поздний греческий цикл «Деяний» святого Андрея Первозванного, датированный VIII—X вв.) и обращения к нему в письме византийского императора Михаила VII Дуки князю Всеволоду Ярославичу;

— сравнил «Деяния» с «Повестью временных лет» и нашёл в летописной версии сказания мотивы, не знакомые греческому памятнику (самоистязания и хожения в Рим);

— отыскал параллель с текстом, представленным в ПВЛ, в средневековой европейской литературе («Livonicae historiae compendiosa series» Дионисия Фабриция); доказал, что «Повесть временных лет» была хорошо знакома западным авторам; аргументировал мнение о первичности русской летописи по отношению к произведению Фабриция.

Необходимо сказать и о научной преемственности, нашедшей своё отражение в трудах исследователя. Полемизируя порой с суждениями А. А. Шахматова, Седельников — несмотря на это — активно использовал разработанный академиком метод сравнительно-исторического анализа древних текстов, что позволило прийти к результатам, описанным на страницах «Славии». К слову, статья посвящена «незабвенной памяти акад. А. А. Шахматова», которого автор, без сомнения, считал своим учителем.

Остаётся отметить ещё одну любопытную деталь: у работы А. Седельникова есть подзаголовок пояснительного характера: «Читано 21 марта 1923 года в подсекции древней русской литературы (Научно-исследовательский институт, Москва) и 10 июня 1923 года в Славянской комиссии Московского археологического общества». Почему же учёный выступил с докладами в Москве, а их материа-

лы — под общим названием — издал в Праге?[11] Возможно, публиковать исследования, посвящённые агиографии — житиям святых, христианскому апостолу, черноризцам, истязающим себя во имя веры, церквям, строящимся во славу Господа, крещению Руси и т.п., в 1920-ых годах в СССР стало уже проблематично. А Русская Прага в целом и журнал «Slavia» в частности оставались той филологической площадкой, которая была открыта и для учёных-эмигрантов, и для советских медиевистов — жителей метрополии. Кстати, все поступавшие рукописи редакция «Славии» издавала на языке оригинала, практически без правки. Статья Седельникова, например, напечатана с использованием старой, дореволюционной русской орфографии, что служит поводом для размышлений о том, как позиционировал себя исследователь, к какой научной школе (и шире — к какой эпохе) он относился. Со «Славией» А. Д. Седельников продолжал сотрудничать на протяжении двадцатых годов XX века. Так, в шестом выпуске журнала была опубликована его работа, посвящённая стригольникам[12], в восьмом — статья о проблемах методологии в медиевистике[13], а в девятом — короткая заметка о «Задонщине»[14].

Любопытно, что изучением легенды об Андрее Первозванном занимались ещё два русских учёных, связанных с Чехословакией. В седьмом номере журнала «Byzantinoslavica»[15] (Praha, 1937—1938) свои размышления о древнем сказании опубликовал А. Л. Погодин[16]. Когда и при каких обстоятельствах известие о путешествии апостола вошло в состав «Повести временных лет»? Этот вопрос был главным для исследователя. Происхождением летописного рассказа интересовался и академик А. М. Панченко, выпускник Карлова университета в Праге. Он отрицал, что первые следы легенды находятся в послании

---

[11] В СССР эта статья никогда не публиковалась.

[12] *Седельников А.Д.* Псковские писцы XIV века и фольклор // Slavia. Ročník VI. Praha, 1927.

[13] *Он же.* Несколько проблем по изучению древнерусской литературы. Методологические наблюдения // Slavia. Ročník VIII. Praha, 1929—1930.

[14] *Он же.* Где была написана «Задонщина»? // Slavia. Ročník IX. Praha, 1930.

[15]“Byzantinoslavica” — чешский журнал, в котором публикуются статьи, рецензии и обзоры по византиноведческой тематике, уделяется внимание византийско-славянским отношениям. Материалы печатаются на английском, французском, немецком, русском и итальянском языках. *Милош Вейнгарт* — редактор первых семи тетрадей журнала, вышедших с 1929 по 1938 гг. — готовил к печати второе издание «Повести временных лет» на чешском языке (автор перевода — К.Я. Эрбен). Сейчас «Византинославика» издаётся два раза в год Славянским институтом Чешской АН.

[16] *Погодин А.Л.* Повесть о хождении апостола Андрея в Руси // Byzantinoslavica. VII. Praha, 1937—1938. S. 128—147.

правителя Византии: «Ныне оспорено мнение о том, что якобы «император Михаил VII Дука писал Всеволоду Ярославичу, что одни и те же самовидцы евангельской проповеди провозгласили христианство у обоих народов» (ПВЛ. М.-Л., 1950. Ч. 2. Приложения. С. 218), и что имелся в виду как раз Андрей, — оспорено с вескими основаниями, касающимися и автора, и адресата, и предмета письма»[17]. Панченко стремился объяснить все «тёмные места» сказания. Учёный полагал, что оно «явно распадается на две автономные части — киевскую и новгородскую»[18]. К последней филолог относил сообщение о новгородских парных банях. При этом он тоже обращался к «Истории Ливонии» Дионисия Фабриция и пересказывал фрагмент компиляции о хитрых монахах и обманутом папском после. В своей статье «Летописный рассказ об Андрее Первозванном...» А. М. Панченко не ссылался на работу Седельникова, однако, вполне вероятно, был с нею знаком. Проживая в Праге, в любой из библиотек города он мог читать журнал «Slavia» — настоящую редкость в СССР. Подтверждает это предположение и композиция статьи, изданной в Ленинграде: сначала — размышления об истоках легенды (и скрытая полемика с Васильевским и Седельниковым по поводу писем Михаила VII Дуки), затем — анализ эпизода о банях (и вновь дискуссия: Панченко не видел здесь мотива самоистязания).

Таким образом, статья в журнале «Славия» не осталась незамеченной. Оставил свой след в медиевистике её автор. Продолжая традиции школы Шахматова, А. Д. Седельников сам разработал определённые методы исследования древних памятников (сопоставление текстов, разных в жанровом и стилевом отношении, написанных в различные эпохи; поиск параллелей в иноязычных, латинских и греческих, литературных источниках, средневековых хрониках и компиляциях; привлечение исторического и географического материала и др.). С выводами учёного можно не соглашаться. Однако несомненным остаётся то, что его работа стала примером комплексного, полифункционального анализа фрагмента летописного произведения — образцом для многих филологов.

Отсутствие прямых ссылок на статью Седельникова в трудах советских медиевистов объясняется трагической судьбой сотрудника Исторического музея: десятого февраля 1934 года он был арестован

[17] *Панченко А.М.* Летописный рассказ об Андрее Первозванном и флагелланство // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987. С. 174—175.
[18] Там же. С. 175.

по так называемому «Делу славистов»[19] и скончался через три месяца, четвёртого мая, в Бутырском изоляторе Москвы. А в 1937 году в журнале «Византинославика» появилась заметка «Мотив о рае в русском средневековом прении», подписанная А. Д. Седельниковым[20]. Как оказалась она в Праге? Кто переправил работу репрессированного учёного за рубеж? Очевидно, те, кто дорожил памятью о «талантливом, но рано умершем исследователе древней русской литературы»...

Библиография

1. *Ашнин Ф. Д., Алпатов В. М.* «Дело славистов»: 30-ые годы. М., 1994.
2. *Васильевский В. Г.* Два письма византийского императора Михаила VII Дуки к Всеволоду Ярославичу // Труды. Том 2. СПб., 1909.
3. *Он же.* Хождение апостола Андрея в страну мирмидонян // Труды. Том 2. СПб., 1909.
4. *Кузьмин А. Г.* Сказание об апостоле Андрее и его место в начальной летописи // Летописи и хроники: 1973. М., 1974.
5. *Лихачёв Д. С.* Текстология. СПб., 2001.
6. *Мюллер Л.* Древнерусское сказание о хождении апостола Андрея в Киев и в Новгород // Летописи и хроники: 1973. М., 1974.
7. *Никитин А. Л.* «Хождение» апостола Андрея и путь «из варяг в греки» // Г*ерменетика древнерусской литературы. Сборник 6. М., 1994.*
8. *Панченко А. М.* Летописный рассказ об Андрее Первозванном и флагелланство // Исследования по древней и новой литературе. Л., 1987.
9. Повесть временных лет. Подготовка текста, перевод, статьи и комментарии Д. С. Лихачева. Под редакцией В. П. Адриановой-Перетц. 3-е издание. СПб., 2007.
10. *Погодин А. Л.* Повесть о хождении апостола Андрея в Руси // Byzantinoslavica. VII. Praha, 1937—1938.
11. *Робинсон А. Н.* «Маршрут» апостола Андрея // Scando-Slavica. Kopenhagen, 1983.
12. *Седельников А. Д.* Древняя киевская легенда об апостоле Андрее // Slavia. Ročník III, sešit 2 a 3. Praha, 1924.

---

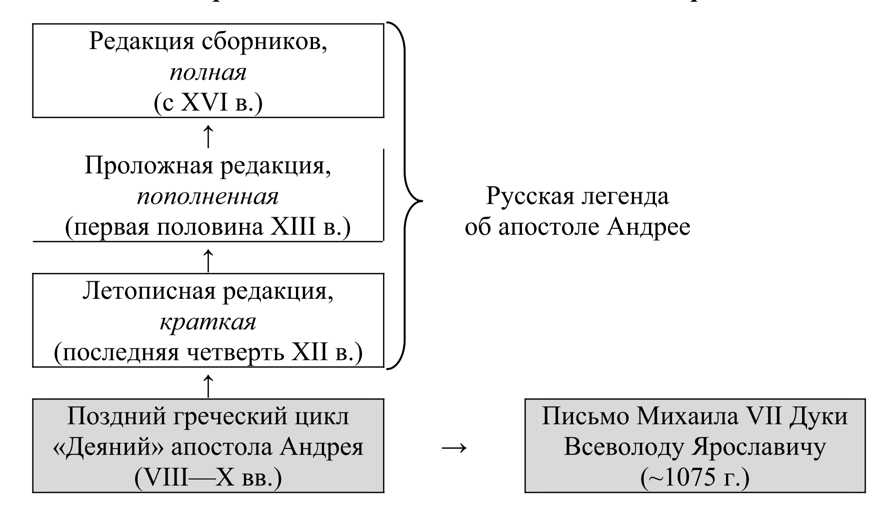
[19] «Дело славистов» (дело «Российской национальной партии») «было сфабриковано Секретно-политическим отделом ОГПУ в конце 1933 — начале 1934 гг. Его жертвами оказались известные учёные и специалисты... музейные работники, краеведы, врачи... Дело было одним из звеньев кампании против старой русской интеллигенции... В 1937—1938 гг. не менее трети осуждённых по делу, ещё находившихся в системе ГУЛАГа, было уничтожено, а несколько человек ещё ранее не выдержали страданий». Цитируется по: [*Ашнин Ф.Д., Алпатов В.М.* «Дело славистов»: 30-е годы. М., 1994. С. 3]. Жертвами «Дела славистов» стали филологи-медиевисты В.Н. Перетц, Н.Л. Туницкий, В.Ф. Ржига, А.Д. Седельников...

[20] *Седельников А.Д.* Мотив о рае в русском средневековом прении // «Byzantinoslavica». Roč. 7. Praha, 1937—1938.

Приложения

Концепция А. Д. Седельникова

1. Происхождение легенды об апостоле Андрее



2. Структура легенды об апостоле Андрее (сравнительная характеристика трёх редакций)

Памятники / **Элементы композиции**	**ПВЛ** (краткая редакция)	**Пролог** (пополненная редакция)	**Псковский сборник** (полная редакция)
Вступление (описание пути из Варяг в Греки)	+	+ (в середине легенды)	+
Основная часть легенды	+	+	+
Сообщение о новгородских банях	+	—	—
Известие о кончине апостола Андрея	—	+	+
Похвала святому	—	+ (краткая)	+ (расширенная)
Поучение	—	—	+

ЮБИЛЕЙ

ВЛАДИМИР МИХАЙЛОВИЧ КИРИЛЛИН: к юбилею

24 мая 2011 г. поздравления с юбилеем принимал известный московский ученый Владимир Михайлович Кириллин.

Сегодня доктор филологических наук Владимир Михайлович Кириллин — ведущий научный сотрудник Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН, заведующий кафедрой филологии, профессор Московской Духовной академии, преподает в Минской духовной академии и в Институте МАСС МЕДИА при Московском государственном университете культуры и искусств. Он один из наиболее ярких и глубоких ученых в области отечественной медиевистики. Сфера его научных интересов чрезвычайно широка: археография, палеография, текстология, семантика и символика древнерусских литературных текстов, история образования в Древней Руси, восприятие древнерусским обществом западноевропейской культуры и др.

Научные работы Владимира Михайловича построены на основании глубокого и всестороннего знания предмета и строго логическом ходе рассуждения, но при этом всегда освещены новаторской, оригинальной мыслью или гипотезой, что заведомо исключает некий скучный и тривиальный итог.

В. М. Кириллин родился 24 мая 1951 г. в простой московской семье, учился в обычной школе, в 15 лет начал работать, в 1969 г. ушел в армию, служил в войсках ПВО на Камчатке и Курилах. Именно в армии он определился с будущим призванием: утвердился в желании учиться и заниматься литературой. Но, демобилизовавшись, он первое время работал лаборантом в НИИ ядерной физики при МГУ им. М. В. Ломоносова и лишь спустя полтора года оказался на филологическом факультете в качестве инженера по техническим средствам обучения. Вскоре, после серьезных занятий на подготовительных курсах, он поступил на заочное отделение факультета и сразу же стал участником семинара по древнерусской литературе (сначала под руководством ученика В. В. Кускова к.ф.н. В. А. Грихина, а потом — самого профессора В. В. Кускова), а также слушателем спецкурсов по той же тематике. Отлично защитив диплом по теме «Повесть о

Псковских Святогорских иконах (История текста, особенности жанра и стиля)», будущий ученый принял твердое решение заниматься историей древнерусской литературы и после окончания университета.

Будучи соискателем при кафедре истории русской литературы, в 80-е годы он продолжал работу на факультете, а также в качестве литературного редактора сотрудничал с Издательским отделом Московского Патриархата. В 1988 г. под руководством В. В. Кускова защитил кандидатскую диссертацию «Публицистические мотивы «Тихвинской легенды» — памятника древнерусской литературы конца XV—XVI веков».

Защита диссертации и изменения, происшедшие в стране, открыли В.М. Кириллину возможности для научной карьеры. Сначала это была работа в Отделе рукописей Государственной библиотеки им. В. И. Ленина (ныне РГБ), которая дала ему неоценимый опыт каждодневного соприкосновения с рукописными книгами, археографических, кодикологических и текстологических разысканий. Школа В. В. Кускова, основанная на строгом текстологическом анализе, а также традициях культурно-исторического подхода к исследованию — наследие Академической школы XIX столетия (Н. С. Тихонравова и др.), обогащенное вниманием к эстетической стороне произведений древнерусской литературы, счастливо соединилась с практикой работы в одном из крупнейших хранилищ рукописей.

Через три года он переходит уже на чисто исследовательскую работу — в качестве старшего, а затем ведущего научного сотрудника Института мировой литературы им. А. М. Горького РАН, где работает и по сей день. В 2000 году выходит монография В. М. Кириллина «Символика чисел в литературе Древней Руси (XI—XVI века)», а в следующем Владимир Михайлович защищает докторскую диссертацию на тему «Поэтика иносказаний в литературе Древней Руси (символика чисел: ее своеобразие и формы)». Эта область — нумерология на материале древнерусской литературы — по сути дела открыта В. М. Кириллиным. Изучение символики чисел как элемента, зачастую определяющего творческий метод средневекового писателя, стало новым направлением в отечественной медиевистике.

Вновь возвращается он и к теме, которой была посвящена кандидатская диссертация. Но книга В. М. Кириллина «Сказание о Тихвинской иконе Богоматери ”Одигитрия”», вышедшая в 2007 году, не воспроизводит старую работу, а представляет ее значительно переработанной, дополненной новыми материалами и новыми соображения-

ми, с учетом, в том числе, и новой научной литературы. Результат огромной эвристической и текстологической работы — выявление свыше 180 списков «Сказание о Тихвинской Одигитрии», которые были распределены ученым по редакциям (8 редакций из рукописных сборников и летописная редакция). Была прослежена литературная история памятника с конца XV века до начала XVII столетия, выяснена его связь с литературной жизнью и общественной мыслью Московского государства. Подробный анализ состава сборников, включающих «Сказание», позволил сделать вывод об устойчивом интересе русских книжников как к теме почитания Богоматери, так и к теме почитания Ее чудотворных икон. В книге публикуются тексты разных редакций «Сказания», что делает ее еще более ценной для медиевистической науки.

Неизменным предметом исследования Владимира Михайловича остается и комплекс проблем, связанных с произведениями Куликовского цикла. Славной победе наших предков и отражению ее в литературных памятниках (в первую очередь, в «Сказании о Мамаевом побоище») посвящен ряд статей В. М. Кириллина, а также монография, вышедшая в том же 2007 г. Книга «Таинственная поэтика “Сказания о Мамаевом побоище”» исследует семантику текста Основной редакции «Сказания о Мамаевом побоище» по варианту У в сравнении с другими версиями памятника, созданными в XVI веке. Автором доказано, что использование книжником чисел 8 и 4 отличается системностью. В книге определен круг возможных библейских, литургических, богословско-философских, историко-литературных и, в конечном счете, идейно-эстетических представлений, которыми мог руководствоваться составитель данного текста.

Многие работы В. М. Кириллина имеют характер археографических и кодикологических разысканий и посвящены отдельным редким рукописям. Другие — отдельным памятникам или авторам: исследования «Повести о новгородском белом клобуке», похвальных слов Пахомия Логофета, творчества Кирилла Туровского и других древнерусских гимнографов и проповедников.

В. М. Кириллин — член редколлегии журнала «Древняя Русь. Вопросы медиевистики» со дня его основания, и его вклад в работу редколлегии трудно переоценить.

Среди свыше 140 печатных работ Владимира Михайловича немало научно-популярных статей, ибо автор обладает даром и призванием просветителя: он умеет писать интересно и понятно — для широкого читателя.

Этот дар помогает В. М. Кириллину в его преподавательской и педагогической деятельности. Его лекции популярны у студентов, многие из которых увлекаются предметом и продолжают заниматься им более углубленно. Под его руководством защищено 13 диссертаций на соискание степеней кандидата филологических наук и кандидата богословия.

Безо всяких преувеличений блестящими можно назвать написанные им разделы Аналитического пособия «История древнерусской литературы» (М., 2008), адресованного студенту в качестве дополнения к основному учебнику. В частности, анализ «Слова о Законе и Благодати» и творений Кирилла Туровского существенно восполняет как недостаток их изученности, так и бедность их разбора в учебниках. Разделы написаны ярким языком, вместе с тем автор обошелся без заигрываний с молодым читателем посредством использования разговорных выражений и разного рода модернизаций.

В. М. Кириллин награжден орденами Русской Православной Церкви Преподобного Сергия Радонежского III степени (2001 г.), Святителя Макария, митрополита Московского, «За духовное просвещение» III степени (2006 г.) и и Святого благоверного князя Даниила Московского III степени (2011 г.), а также медалью Святителя Кирилла Туровского Белорусской Православной Церкви (2006 г.) и Памятной медалью «100 лет славянскому движению на землях Беларуси. 1909—2009 гг.».

В ближайших планах Владимира Михайловича — продолжить изучение сюжетно-повествовательных и гомилетических памятников древнерусской литературы с точки зрения их содержательной и художественной специфики. Особый интерес, по его мнению, в этом смысле представляет древнерусская книжность XV—XVI в. Поздравляя его с юбилеем, можно надеяться на успешную реализацию этих замыслов и ждать новых ценных исследований ученого.

Главный редактор журнала
«Древняя Русь. Вопросы медиевистики»,
доктор филологических наук,
профессор
Е. Л. Конявская

СПИСОК НАУЧНЫХ РАБОТ ДОКТОРА ФИЛОЛОГИЧЕСКИХ НАУК КИРИЛЛИНА ВЛАДИМИРА МИХАЙЛОВИЧА

1985 г.

1. Реферат книги «Древнерусская литература: Источниковедение. Л., 1984» // Общественные науки в СССР / Реферативный журнал: сер. 7. 1985. №4. С. 37—46.

2. Реферат книги «*Рыбаков Б. А.* Из истории культуры Древней Руси: Исследования и заметки. М., 1984» // Общественные науки в СССР / Реферативный журнал: сер. 7. 1985. №5. С. 66—69.

3. Реферат книги «Повесть о Варлааме и Иоасафе: Памятник древнерусской переводной литературы XI—XVII вв. / Подг. текста, исслед., коммент. *Лебедевой И. Н.* Л., 1985» // Общественные науки в СССР / Реферативный журнал: сер. 7. 1986. №2. С. 63—68.

4. Статья «Сюжетные особенности малоизвестного памятника псковской литературы XVII век» // Вопросы сюжета и композиции / Межвузов. сб. Горький, 1985. С. 23—33.

1986 г.

5. Реферат книги «Взаимодействие древнерусской литературы и изобразительного искусства. ТОДРЛ. Л., 1985. Т. 38» // Общественные науки в СССР / Реферативный журнал: сер. 7. 1986. №3. С. 90—97, 100—103.

6. Реферат книги «Древнерусская книжность: По материалам Пушкинского Дома. Л., 1985» // Общественные науки в СССР / Реферативный журнал: сер. 7. 1986. №5. С. 93—97, 102—104.

7. Реферат книги «Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1985. Т. 40» // Общественные науки в СССР / Реферативный журнал: сер. 7. 1986. №6. С. 76—80.

8. Реферат книги «*Охотникова В. И.* Повесть о Довмонте: Исследования и тексты. Л., 1985» // Общественные науки в СССР / Реферативный журнал: сер. 7. 1986. №6. С. 81—84.

1987 г.

9. Реферат книги «*Лихачев Д. С.* Исследования по древнерусской литературе. Л., 1986» // Общественные науки в СССР / Реферативный журнал: сер. 7. 1987. №5. С. 76—79.

1988 г.

10. Реферат книги «*Короткий В. Г.* Творческий путь Мелетия Смотрицкого. Минск, 1987» // Общественные науки в СССР / Реферативный журнал: сер. 7. 1988. №1. С. 71—73.

11. Автореферат «Публицистические мотивы “Тихвинской легенды” — памятника древнерусской литературы конца XV—XVI веков // Диссертация на соискание ученой степени кандидата филологических наук. М.: Московский Государственный Университет им. М. В. Ломоносова. Филологический факультет, 1988. 0,7 п. л. (На правах рукописи).

12. Статья «Текстологический анализ ранних редакций “Сказания о Тихвинской Одигитрии”» // Литература Древней Руси: Источниковедение. Л.: ИРЛИ РАН, 1988. С. 129—143.

13. Статья «Символика чисел в древнерусских сказаниях XVI века» // Естественнонаучные представления Древней Руси / Колл. Моногр. М.: Наука, 1988. С. 76—111.

1989 г.

14. Статья «“Сказание о Тихвинской Одигитрии” в общественно-политической и культурной жизни Руси конца XV — начала XVI веков // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 1: XI—XVI века. М.: ИМЛИ РАН, 1989. С. 368—406.

15. Статья «Первоначальные редакции “Сказания о Тихвинской Одигитрии” и их связь с книжно-литературными центрами Руси — Новгородом и Москвой» // Тезисы докладов и сообщений конференции по итогам научно-исследовательской работы ГБЛ за 1988 г. М., 1989. С. 110—111.

1990 г.

16. Статья и публикация текста «Первоначальные редакции “Сказания о Тихвинской Одигитрии” // Книжные центры Древней Руси XI—XVI в.: Разные аспекты исследования. СПб.: ИРЛИ РАН, 1991. С. 200—219.

1991 г.

17. Статья «Число как компонент текста Киево-Печерского патерика» // Тезисы докладов и сообщений конференции по итогам научно-исследовательской работы ГБЛ за 1990 г. М., 1991. С. 89—90.

1992 г.

18. Статья «Идея “преемственности власти” в древнерусской литературе о “чудотворных” иконах Богоматери // Герменевтика древнерусской литературы X-XVI вв. Сб. 3. М.: ИМЛИ РАН, 1992. С. 375—398.

1993 г.

19. Статья «“Александрия Сербская”: образ героя и средневековая нумерология» // Материалы конференции по итогам научно-исследовательской работы РГБ за 1991 г. М., 1993. С. 98—101.

20. Статья «“Хождение Агапия в рай”: поэтика священных чисел» // Тези доповідей науково-практичной конференції «Писемні пам'ятки східнослов'янськими мовами XI—XVIII ст. ст.». Київ-Слов'янськ, 1993. С. 165—169.

21. Статья «Символика чисел в Киево-Печерском Патерике» // Старинные мастера русского слова / Межвед. сб. М.-Самара: Изд. Сам-ПГИ, 1993. С. 6—15.

1994 г.

22. Статья «Епифаний Премудрый: умозрение в числах о Сергии Радонежском» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 6, ч. 1. М.: ИМЛИ РАН, 1994. С. 80—120.

23. Статья «Триадология в русской агиографии» // «Румянцевские чтения»: К 240-летию со дня рождения Н. П. Румянцева. Ч. 1. М.: РГБ,1994. С. 102—104.

24. Статья «Епифаний Премудрый как агиограф преподобного Сергия Радонежского: проблема авторства» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 7, ч. 2. М.: ИМЛИ РАН, 1994. С. 264—275.

25. Статья «Числа как знак прикровенной правды: Псевдобиография Андрея Критского» // «Литературное обозрение». №3/4. М., 1994. С. 78—82.

26. Статья и публикация текста «Новые материалы для истории книжно-литературных традиций средневекового Пскова. Святогорская повесть» // Книжные центры Древней Руси: XVII век: Разные аспекты исследования. СПб.: ИРЛИ РАН, 1994. С. 140—162.

27. Статья «“Услыши глас моления моего!” (О языке православного богослужения)» // «Православная беседа»: Духовно-просветительный журнал. М., 1994. №3. С. 15—18.

28. Статья «“Драгоценный источник” (подборка высказываний о церковнославянском языке) // «Православная беседа». М., 1994. №6. С. 34—38.

1995 г.

29. Статья «К интерпретации числовых структур в агиографических произведениях (на материале древнерусской агиографии) // Проблемы происхождения и бытования памятников древнерусской письменности и литературы. Ниж. Новгород: ГУ им Н. И. Лобачевского, 1995. С. 44—51.

30. Статья «Символика чисел в литературе Древней Руси» // Древнерусская литература: Изображение Природы и человека / Колл. моногр. М.: ИМЛИ РАН, 1995. С. 208—285.

31. Статья «Архангельское Евангелие в культурно-историческом аспекте» // Архангельскому Евангелию 1092 года 900 лет: Материалы науч. конференции. М.: РГБ, 1995. С. 65—70.

1996 г.

32. Статья «“Пролог” в исследованиях Л. П. Жуковской» // Румянцевские чтения: Материалы научно-практич. Конференции по итогам научно-исслед. Работы РГБ. Ч. 2. М., 1996. С. 40—44.

33. Статья «Слово о вере христианской и латинской» // Древнерусская литература: Восприятие Запада в XI—XIV вв. / Колл. моногр. М.: ИМЛИ РАН, 1996. С. 51—93.

34. Статья «Правота и логика антилатинского “Послания” св. Феодосия Печорского» // Древняя Русь и Запад: Научная конференция: Книга резюме. М.: ИМЛИ РАН, 1996. С. 40—43.

35. Предисловие «К читателям» // Там же. С. 6—8.

36. Статья «Александр Горский и русская археография» // «Историческая газета». 1996. №0. 15 марта. С. 5, 9.

37. Статья «Собрание Великоустюжского районного краеведческого музея (ф. 122)» // Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР имени В. И. Ленина: Указатель. Том 1. Вып. 3 (1948—1979). М., 1996. С. 146—157.

1997 г.

38. Статья «Истинный наследннк отечеству Русськаго царствия» // «Историческая газета». 1997. №7—8. Июль-август. С. 2.

1998 г.

39. Статья «Истоки древнерусских представлений о священных числах» // Письменная культура: источниковедческие аспекты истории книги: Сб. ст. / Рос. гос. б-ка. М., 1998. С. 63—78.

40. Статья «Рукописная Постная Триодь Св.-Троице-Сергиевой Лавры №25» // Троице-Сергиева Лавра в истории, культуре и духовной жизни России / Междунар. Конференция: 29 сент. — 1 окт. 1998, Сергиев Посад / Тезисы докладов. Издат. Дом «Подкова», 1998. С. 20—23.

41. Статья «Об одном литургико-богословском опыте в Древней Руси» // Вестник Литературного института им. А. М. Горького. М., 1998. С. 20.

42. Статья «“Великий покаянный канон” святого Андрея Критского по древнерусской рукописи XIV века» // Ежегодная Богословская Конференция Православного Свято-Тихоновского Богословского Института: Материалы 1998 г. М., 1998. С. 91—102.

1999 г.

43. Статья «Книга о подвижнике» // «Историческая газета». 1999. №7—8. С. 12.

44. Статья «Триодь Постная и Цветная по рукописи первой половины XIV века из Вологодского собрания (ф. 354, №241)» // Рукописные собрания церковного происхождения в библиотеках и музеях России: Сб. докладов конференции 17—21 ноября 1998 г. М.: Синодальная б-ка Моск. Патриархата, 1999. С. 144—151.

2000 г.

45. Статья «Рукописная Постная Триодь Св.-Тр.-Сергиевой лавры №25» // Троице-Сергиева лавра в истории, культуре и духовной жизни России. М.: Подкова, 2000. С. 147—155.

46. Статья «Литературная судьба “Сказания о Тихвинской Одигитрии” до исхода XVI столетия» // Исследования книжных памятников: История. Филология. Источниковедение: Сб. науч. ст. / Рос. Гос. б-ка. М., 2000. С. 71—108.

47. Статья «Структурированная похвала предстоятелю Русской Церкви» // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 2000, №3: 2000 лет христианской культуры. С. 183—189.

48. Статья «“Чужое” в древнерусских сказаниях о Ферраро-Флорентийском соборе // Журнал «Древняя Русь. Вопросы медиевистики». Вып. 1. Сентябрь, 2000. С. 86—94.

49. Монография «Символика чисел в литературе Древней Руси (XI—XVI века)» // СПб.: «Алетейя», 2000. 311 с.

50. Статья «“Великий покаянный канон” св. Андрея Критского по древнерусской рукописи первой половины XIV в. // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 10. М.: ИМЛИ РАН, 2000. С. 196—214.

51. Статья «К истории стихословия Великого Покаянного Канона св. Андрея Критского в Древней Руси. Наблюдения над формой» // Гимнология: Материалы Международной научной конференции:Памяти протоиерея Димитрия Разумовского» / Ученые записки Научного центра русской церковной музыки имени протоиерея Димитрия Разумоского. Вып. 1. В двух книгах. М., 2000. Книга первая. С. 171—177.

52. Статья «“Просветитель” преподобного Иосифа Волоцкого (вступ. Статья, перев. Предисловия к книге и комментарий)» // Записки Отдела Рукописей. Вып. 51. М.: Рос. Гос. б-ка, 2000. С. 117—142.

53. Статья «Запад в восприятии русских участников Ферраро-Флорентийского собора» // Вестник Литературного института им. А. М. Горького. Вып. 2. М., 2000. С. 228—231.

54. Статья «Культурологические итоги исследования числовой символики в литературе Древней Руси» // Вестник Литературного института им. А. М. Горького. Вып. 2. М., 2000. С. 235—237.

2001 г.

55. Автореферат «Поэтика иносказания в литературе Древней Руси (Символика чисел: ее своеобразие и формы)» // Диссертация в форме научного доклада на соискание ученой степени доктора филологических наук. М.: Институт мировой литературы им. А. М. Горького РАН, 2001. 3,0 п. л. (На правах рукописи).

56. Статья «Нумерологическая структура текста как индекс повествовательной манеры Епифания Премудрого и вопрос об атрибуции “Слова о житьи и о преставлении великаго князя Дмитриа

Ивановича, царя рускаго”» // Культурное наследие Древней Руси / Матер. науч. конфер., посвящ. памяти проф. В. В. Кускова (9 ноября 2000 г.). М.: Гос. Академия славянской культуры, 2001. С. 73—84.

2002 г.

57. Статья «Западный мир в восприятии Симеона Суздальского и его современников — участников Ферраро-Флорентийского собора» // Древнерусская литература: тема Запада в XIII—XV вв. и повествовательное творчество / Колл. моногр. / Ин-т мировой литературы им. А. М. Горького РАН. М.: «Азбуковник», 2002. С. 104—136.

58. Статья «Различные подходы при изучении западной темы в древнерусской литературе (К вопросу о комплексном анализе)» // Журнал «Древняя Русь. Вопросы медиевистики». №2 (8). Июнь. М., 2002. С. 48—54.

2003 г.

59. Статья «Неизвестное рукописное Евангелие-тетр XV века» // Журнал «Древняя Русь. Вопросы медиевистики». №1 (11). Март. М., 2003. С. 96—101.

60. Статья и публикация текста «“Великий покаянный канон” святителя Андрея, архиепископа Критского, в древнерусской переработке» // «Древняя Русь. Вопросы медиевистики». 2003. Сентябрь, №3 (13). С. 79—94.

61. Статья «Время возникновения краткой редакции “Повести о новгородском белом клобуке” и ее общественное значение» // Журнал «Древняя Русь. Вопросы медиевистики». №4 (14). Декабрь. М., 2003. С. 32—34.

62. Статья «Повесть о новгородском белом клобуке» // Журнал «София». Изд. Новгородской епархии. 2003. №3. С. 35—37.

63. Статья «Латинский искус» // Журнал «Родина». №12. 2003. Ч. 2: Средневековая Русь. С. 82—85.

2004 г.

64. Статья и публикация текста «Сказание о Тихвинской иконе Богоматери “Одигитрия”» // «Древняя Русь. Вопросы медиевистики». №1 (15). Март. М., 2004. С. 102—120.

65. Статья «Графико-орфографический анализ рукописного источника: К вопросу о датировке краткой редакции “Повести о новгородском белом клобуке”» // Журнал «Древняя Русь. Вопросы медиевистики». №3 (17). Сентябрь. М., 2004. С. 29—38.

66. Статья «“Повесть о новгородском белом клобуке”: время происхождения и соотношение первых редакций» // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 11 / О-во исследователей Древней Руси; Отв. ред. М. Ю. Люстров. М.: Языки славянской культуры; Прогресс-традиция, 2004. С. 393—437.

67. Статья «“Светоприемная свеща и чудес сокровище” икона Пренепорочной Матери Божией “Тихвинская”» // Журнал «Россия православная». №4. М., 2004. С. 13—39.

68. Статья «Тайнозрительство преподобного Серафима Саровского и христианская визионерская традиция» // Журнал «Церковь и время» / Научно-богословский и церковно-общественный журнал. №4 (29). М., 2004. С. 185—191.

69. Статья «Научные труды протоиерея Александра Горского и развитие русской археографии» // «Честному и грозному Ивану Васильевичу»: к 70-летию Ивана Васильевича Лёвочкина. Сб. статей. М.: РФК-Имидж Лаб, 2004. С. 25—30.

70. Статья «Три Служебника XIV в. из рукописных собраний Российской Государственной библиотеки» // От аза до ижицы / Сборник научных статей в честь 70-летия доктора исторических наук Ивана Васильевича Левочкина и в связи с 45-летием научно-педагогической деятельности. М., 2004. С. 67—74.

2005 г.

71. Статья «О времени создания краткой редакции “Повести о новгородском белом клобуке” // Вестник Литературного института им. А. М. Горького. №1. М., 2005. С. 245—253.

72. Статья [О церковнославянском языке] // Журнал «Фома». №2 (25). М., 2005. С. 79.

73. Статья «Куликовская битва: взгляд через столетия» // Журнал «Россия православная». №9/10. М., 2005. С. 125—149.

74. Монография «Предание о тихвинской иконе Богоматери «Одигитрия»: текстологическое и историко-литературное исследование (журнальный вариант книги)» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 12 / Ин-т мировой литературы РАН; Об-во исследователей Древней Руси; Отв. Ред. Д. С. Менделеева. М.: Знак, 2005. С. 13—185.

2006 г.

75. Статья «Литературное наследие святителя Кирилла Туровского» // Труды Минской Духовной Академии. №4. Жировичи, 2006. С. 43—54.

76. Статья «Пример просвещенной религиозности и смиренной учености». Предисловие к кн.: Мельков А. С. Жизненный путь и научное наследие А. В. Горского. М.: Пашков Дом, 2006. С. 3—4.

77. Статья «Мамаево побоище» // Православие в прошлом и будущем России. Материалы межрегиональной научно- практической конференции, [2 сентября 2005 г.] / Администрация Сахалинской области; Южно-Сахалинская и Курильская епархия, Сахалинский государственный университет, Фонд святого Всехвального апостола Андрея Первозванного. Южно-Сахалинск: Изд-во Сахалинского государственного университета, 2006. С. 109—128.

78. Программа «История отечественной литературы (X—XVII вв.)» // Журналистика. Сб. программ. Разд. 1. М.: МГУКИ, 2006. С. 23—47.

79. Статья «Четверичность как индекс таинственного содержания “Сказания о Мамаевом побоище”» // Журнал «Древняя Русь: Вопросы медиевистики». №4 (26). Декабрь. М., 2006. С. 19—41.

80. Брошюра «Сказание о Мамаевом побоище»: Учебные материалы по курсу «История отечественной литературы». М.: МГУКИ, 2006. 81 с.

81. Программа «Книжное дело (История и современность)»: Учебная программа для студентов специальности «Журналистика». М.: МГУКИ, 2006. 10 с.

82. Статья «Спасет ли нас культура?» // Российская культура как фактор общественного развития: Материалы «круглого стола» (Москва, 28 апреля 2006 года). М.: МГУКИ, 2007. С. 30—32.

2007 г.

83. Монография «Таинственная поэтика “Сказания о Мамаевом побоище”». ИМЛИ РАН. М.: Языки славянской культуры, 2007. 100 с.

84. Монография «Сказание о Тихвинской иконе Богоматери “Одигитрия”. Литературная история памятника до XVII века. Его

содержательная специфика в связи с культурой эпохи. Тексты» // ИМЛИ РАН, ОИДР. М.: Языки славянской культуры, 2007. 310 с.

85. Статья «О времени создания краткой редакции “Повести о новгородском белом клобуке”» // Сб.: Вестник Общества исследователей Древней Руси за 2002—2003 гг. М.: ИМЛИ РАН, 2007. С. 159—167.

86. Статья «Система и состояние образования в Древней Руси» // Журнал «Древняя Русь. Вопросы медиевистики». №3 (29). Сентябрь. М., 2007. С. 44—47.

87. Лекция «Слово о Законе и Благодати: Лекция по истории древнерус. лит.». М.: МГУКИ, 2007. 1,0 п. л.

2008 г.

88. Статья «Роль русского языка в становлении российской государственности на Дальнем Востоке» // Научный богословский портал Богослов. ru. 09.06.2008. URL: http://www.bogoslov.ru/text/303196.html. 0,5 п. л.

89. Статья «Назидание о грядущем (рецензия на фильм архим. Тихона Шевкунова “Гибель империи. Византийские уроки”)» // Научный богословский портал Богослов. ru. 08.03.2008. URL: http://www. bogoslov. ru/text/289235.html. 0,2 п. л.

90. Статья «Слова и молитвы Кирилла Туровского» // История древнерусской литературы. Аналитическое пособие. М.: Языки славянских культур, 2008. С. 436—449.

91. Статья «Хождение Богородицы по мукам» // История древнерусской литературы. Аналитическое пособие. М.: Языки славянских культур, 2008. С. 423—426.

92. Статья «Слово о Законе и Благодати» // История древнерусской литературы. Аналитическое пособие. М.: Языки славянских культур, 2008. С. 427—435.

93. Статья «“Слова” Серапиона Владимирского» // История древнерусской литературы. Аналитическое пособие. М.: Языки славянских культур, 2008. С. 450—458.

94. Статья «“Хождение” на Ферраро-Флорентийский собор» // История древнерусской литературы. Аналитическое пособие. М.: Языки славянских культур, 2008. С. 459—468.

95. Статья «Сказания о чудотворных иконах» // История древнерусской литературы. Аналитическое пособие. М.: Языки славянских культур, 2008. С. 469—474.

96. Статья «Повесть о новгородском белом клобуке» // История древнерусской литературы. Аналитическое пособие. М.: Языки славянских культур, 2008. С. 475—482.

97. «“Просветитель” Иосифа Волоцкого» // История древнерусской литературы. Аналитическое пособие. М.: Языки славянских культур, 2008. С. 483—496.

98. Статья «“Слова” митрополита Даниила» // История древнерусской литературы. Аналитическое пособие. М.: Языки славянских культур, 2008. С. 507—514.

99. Статья «Хождение Агапия в рай» // История древнерусской литературы. Аналитическое пособие. М.: Языки славянских культур, 2008. С. 762—765.

100. Статья «Повесть Василия Калики о рае» // История древнерусской литературы. Аналитическое пособие. М.: Языки славянских культур, 2008. С. 766—771.

101. Статья «“Просветитель” преподобного Иосифа Волоцкого» // Просветитель или обличение ереси жидовствующих. Творение преподобного отца нашего Иосифа игумена Волоцкого. М.: Иосифо-Волоцкий монастырь, 2008. С. 3—16.

102. Подготовка текста, перевод и комментарий. «Древнерусский текст и русский перевод “Сказания на новоявившуюся ересь”» // Просветитель или обличение ереси жидовствующих. Творение преподобного отца нашего Иосифа игумена Волоцкого. М.: Иосифо-Волоцкий монастырь, 2008. С. 17—44.

103. Статья «Литературное наследие преподобного Иосифа Волоцкого» // Преподобный Иосиф Волоцкий и его обитель: Сб. статей. М.: Северный паломник, 2008. С. 46—52.

104. Статья «О таинственном содержании “Сказания о Мамаевом побоище” в русской средневековой культуре» // Вестник славянских культур. Научно-информационный журнал. №1—2 (IX). М.: ГАСК, 2008. С. 119—135.

105. Статья «Путь жизнеутверждающего труда» // Научный богословский портал Богослов. ru. 10.10.2008. URL:

http://www. bogoslov.ru/text/303196.html. 0,4 п. л.

106. Статья «Куликовская битва: взгляд через столетия» // «Зеркало». Литературно-художественный и научно-просветительский журнал. Вып. 1. М.: МГУКИ, 2008. С.32—46.

2009 г.

107. Статья «“Отвещание любозазорным” преп. Иосифа Волоцкого: размышление в лицах об иноческом подвиге как авторская самохарактеристика» // Духовная традиция в русской литературе: Сб. науч. статей. / Науч. ред., сост. Г. В. Мосалева. Ижевск: Издат. Дом «Удмуртский университет», 2009. С. 28—47.

108. Статья «Как избирались патриархи в досинодальный период Русской Православной Церкви. Поставление Патриарха на Руси» // Научно-богословский портал Богослов. ru. 2009. URL: http://www. bogoslov. ru/text/376090.html. 0,7 а. л.

109. Статья «Значение деяний святых братьев Кирилла и Мефодия» // Образовательный портал «Слово» / Филология. 2009. URL: http://www. portal-slovo.ru/philology/41078.php. 0,8 а. л.

110. Статья «“Отвещание любозазорным” преп. Иосифа Волоцкого: размышление в лицах об иноческом подвиге как авторская самохарактеристика» // Русская патрология: Материалы академической конференции. Сергиев Посад: МПДА, 2009. С. 180—206.

111. Статья «Жанрово-тематические особенности древнерусских сказаний об иконах» // Труды Отделения историко-филологических наук / Рос. акад. наук, Отд-ние ист.-филол. Наук. М.: Наука, 2009. С. 423—432.

112. Статья «Русская образованность в X—XVII вв. § I. Состояние образования на Руси в “дошкольный” период (XI—XVI в.)» // Журнал «Древняя Русь: Вопросы медиевистики». №2 (36). Июнь. М., 2009. С. 22—33.

113. Статья «“Светоприемная свеща и чудес сокровище” икона Пренепорочной Матери Божией Тихвинская» // «Зеркало». Литературно-художественный и научно-просветительский журнал. Вып. 1. М.: МГУКИ, 2009. С. 189—195.

114. Статья «К вопросу о риторическом мастерстве Пахомия Логофета» // Журнал «Древняя Русь: Вопросы медиевистики». №3 (37). Сентябрь. М., 2009. С. 47—49.

115. Статья «Жанрово-тематические особенности древнерусских сказаний об иконах» // Вестник славянских культур. Научно-информационный журнал. №2 (XII). М.: ГАСК, 2009. С. 60—68.

116. Статья «Русская образованность в X—XVII вв. § II. Культурно-исторические предпосылки появления в Московской Руси систематических школ в XVII в. § III. Первые попытки создания в

Московской Руси систематических школ в XVII в.» // Журнал «Древняя Русь: Вопросы медиевистики». №4 (38). Декабрь. М., 2009. С. 5—23.

117. Статья «Идейно-содержательная специфика “Слов” святителя Серапиона Владимирского» // Научно-богословский портал Богослов. ru. 2009. URL: http://www. bogoslov. ru/text/434695.html. 0,8 а. л.

118. Статья «Похвальные речи Пахомия Логофета. К вопросу о риторическом мастерстве писателя» // Образовательный портал «Слово» / Филология. 2009. URL: http://www.portal-slovo.ru/philology/41568.php. 1,0 а. л.

119. Статья «Церковная составляющая русской языковой культуры» // Научно-богословский портал Богослов. ru. 2009. URL: http://www. bogoslov. ru/text/532492.html. 0,9 а. л.

120. Статья «Идейно-содержательная специфика “Слов” святителя Серапиона Владимирского» // Теория традиции: христианство и русская словесностью Коллективная монография / Науч. ред, сост. предисл. Г. В. Мосалева. Ижевск: Изд-во «Удмуртский университет», 2009. С. 41—58.

121. Статья «“Слово о Законе и Благодати”: идейно-художественная специфика орации» // Слово и культура. Сборник статей гуманитарных кафедр МГУКИ. М., 2009. С. 4—19.

2010 г.

122. Статья «Похвальные речи Пахомия Логофета: К вопросу о риторическом мастерстве писателя» // Славянский альманах 2009. М.: Индрик, 2010. С. 32—49.

123. Статья «Как избирались патриархи в досинодальный период Русской Православной Церкви. Поставление патриарха на Руси» // Патриарх и Собор: Архиерейский и Поместный Соборы Русской Православной Церкви 2009 г. Сборник документов и научных материалов. М., 2010. С. 112—121.

124. Статья «Чудо с отроком Варфоломеем о разумении грамоты» // Научные и учебные тетради Высшей школы (факультета) телевидения МГУ им. М. В. Ломоносова. Тетрадь №2: январь-май 2010 г. / Сост. В. Т. Третьяков. М., 2010. С. 115—126.

125. Статья «Таинственная поэтика “Сказания о Мамаевом побоище”» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 14 / Ин-т мировой литературы РАН; Об-во исследователей Древней Руси;

Отв. Ред. Ф. С. Капица. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 568—627.

126. Статья «Русская образованность в X—XVII вв.» // Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 15 / Ин-т мировой литературы РАН; Об-во исследователей Древней Руси; Отв. Ред. О. А. Туфанова. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2010. С. 419—472.

127. Статья «Похвальное слово празднику Покрова Пресвятой Богородицы неизвестного древнерусского автора» // Сайт кафедры Церковной истории МПДА. 2010. URL: http://www. history-mpda. orthodoxy.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=46:2010-11-22-15-15—25&catid=8:2010-08-17-13-24-35&Itemid=4. 1,0 а. л.

128. Статья «Панегирическое наследие Пахомия Логофета» // Научно-богословский портал Богослов. ru. 2010. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1250151.html. 2,3 а. л.

129. Статья «Русская образованность в X—XVII вв.» // Московской духовной академии 325 лет: Юбилейный сборник в 2-х томах. Т. 1. Кн. 1: История Московской духовной академии. 1685—1995. М., 2010. С. 13—43.

130. Статья «Кафедра филологии» // Московской духовной академии 325 лет: Юбилейный сборник в 2-х томах. Т. 2: Под знаком реформы: Московская духовная академия на рубеже тысячелетий. М., 2010. С. 103—107.

2011 г.

131. Статья «“Отвещание любозазорным” преподобного Иосифа Волоцкого: Размышление в лицах об иноческом подвиге как авторская самохарактеристика» // Преподобные Иосиф Волоцкий и Нил Сорский. Сб. статей. М., 2011. С. 156—183.

132. Статья «Панегирическое наследие Пахомия Логофета» // Труди Київської Духовної Академиї. №14, 15 Київ, 2011. С. 70—98, 101—125.

133. Статья «Культурно-исторические предпосылки появления в Московской Руси систематических школ в XVII в.» // Труды преподавателей и выпускников Воронежской православной духовной семинарии. Вып. 4—5. М., 2011. С. 279—297.

2012 г.

134. Сборник статей «Очерки о литературе Древней Руси. Материалы для истории русской патрологии и агиографии». Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2012. 288 с.

135. Статья «Слово похвальное иконе Пресвятой Богородицы “Знамение”» // Журнал «Древняя Русь: Вопросы медиевистики». №1 (47). Март. М., 2012. С. 79—84.

136. Статья «Апостолам равные» // Журнал «Русский Дом». №5. 2012. С. 31.

137. Статья «Пять признаков подмены» // Православный журнал для сомневающихся «Фома». №6 (110) — июнь 2012. С. 33.

138. Статья «Похвальное слово празднику Покрова Пресвятой Богородицы неизвестного древнерусского автора: особенности содержания, место и время составления» // Журнал «Древняя Русь: Вопросы медиевистики». №3 (49). Сентябрь. М., 2012; №4 (50). Декабрь. М., 2012. С. 5—20.

139. Монография «Слово похвально на святый Покров Пречистыя Богородица и Приснодевы Мариа» / Подгот. Текста, перев., коммент., исследов. Москва-Брюссель: Conference Sainte Trinity du Patriarcate de Moscou ASBL; Свято-Екатерининский мужской монастырь, 2012. 144 с.

2013 г.

140. Статья «Образ преподобного Сергия Радонежского в Сказании Авраамия Палицына об осаде Троице-Сергиева монастыря» // Образовательный портал «Слово». URL: http://www. portal-slovo. ru/philology/46346.php?PRINT=Y. 23. 01. 2013. 0,8 а. л.

141. Статья «Пахомий Логофет: Слово Похвальное преподобному Варлааму Хутынскому в контексте древнерусской литературы» // Вестник славянских культур. Научно-информационный журнал. №2. М.: ГАСК, 2013. С. 67—80.

142. Сборник научных статей «О книжности, литературе, образе жизни Древней Руси» / Ин-т миров. лит-ры им. А. М. Горького РАН. М.: ЯСК, ГЛОБАЛ КОМ, 2013. 295 с.

142. Статья. «Азбука и литература» // Журнал «Русский Дом». №6. 2013. С. 23.

Научное редактирование:

1. Герменевтика древнерусской литературы X-XVI вв. Сб. 3. М.: ИМЛИ РАН, 1992. 478 с

2. Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 6. Ч. 1—2. М.: ИМЛИ РАН, 1994. 478 с.

3. Древняя Русь и Запад. Научная конференция. Книга резюме. М.: ИМЛИ РАН, 1996. 264 с.

4. Исследования книжных памятников: История. Филология. Источниковедение: Сб. науч. Ст. / Рос. Гос. б-ка. М., 2000. 198 с.

5. Волков А. А. Курс русской риторики. Изд. 2-е. М.: Индрик, 2009. 424 с.

Рецензирование:

1. Герменевтика древнерусской литературы. Сб. 4: XVII — начало XVIII вв. М.: ИМЛИ РАН, 1992. 429 с.

2. Герменевтика древнерусской литературы XI—XIV вв. Сб. 5. М.: ИМЛИ РАН, 1992. 497 с.

3. Музейное собрание. Описание. Т. 2. № 3006—4500. М.: РГБ, 1997. 496 с.

4. Труды Минской Духовной Академии. № 1. Жировичи, 2001. 148 с.

5. Труды Минской Духовной Академии. № 2. Жировичи, 2003. 148 с.

6. Труды Минской Духовной Академии. № 3. Жировичи, 2005. 100 с.

7. Труды Минской Духовной Академии. Спецвыпуск. Жировичи, 2005. 132 с.

8. Труды Минской Духовной Академии. № 5. Жировичи, 2007. 114 с.

9. Труды Минской Духовной Академии. № 6. Жировичи, 2008. 118 с.

10. Труды Минской Духовной Академии. № 7. Жировичи, 2008. 129 с.

11. Труды Минской Духовной Академии. № 8. Жировичи, 2010. 128 с.

12. Труды Минской Духовной Академии. № 9. Жировичи, 2011. 196 с.

Интервью:

1. Газета «Труд» [2004.06.23] — обозревателю газеты Валерию Коновалову: **«Тихвинская икона: приключения, парадоксы и возвращение»** — 0,4 п. л.

(Перепечатано: *1/* интернет-издание, «Русская линия» — URL: http://rusk. ru/st. php?idar=1002137; *2/* интернет-издание, «Русская народная линия» — URL: http://ruskline. ru/monitoring_smi/2004/06/23/tihvinskaya_ikona_priklyucheniya_paradoksy_i_vozvrawenie/; *3/* интернет-издание, газета «Радонеж» — URL: http://www.radonezh.ru/monitoring/9797.html).

2. Газета «Вечерний Ставрополь» [№ 76 (3316), 2005.04.26; № 77 (3317), 2005.04.27. Интернет-версия — URL: http://www.vechorka.ru/gazeta/?b=view&articleID=492] — обозревателю газеты Наталье Ильницкой: **«Мобилизация памяти»** — 0,8 п. л.

3. Православный педагогический журнал для родителей «Виноград» [№ 1, 2008. Интернет-версия — URL: http://www.vinograd.su/education/detail. php?id=42817] — корреспонденту журнала Александрине Вигилянской: **«О Рождестве Христовом»** — 0,4 а. л.

4. Журнал о православной жизни «Нескучный сад» [№ 5 (64), 2011. Интернет-версия, URL: http://www.nsad.ru/index.php?issue=80&section=10031&article=1454] — корреспонденту журнала Ирине Сечиной: **«Тайна святого Кирилла: кто придумал Глаголицу?»** — 0,3 а. л.

(Перепечатано: *1/* Миссионерско-апологетический проект «К истине» — URL: http://www.k-istine. ru/base_faith/church/church_history_sechine.htm; *2/* интернет-издание, сайт «Проза.ру» — URL: http://217.16.27.129/2012/12/31/772; *3/* интернет-издание, сайт «Стихи.ру» — URL: http://www. stihi. ru/2012/12/31/4874).

5. Интернет-издание «Татьянин день» [30.09.2011, URL: http://www.taday.ru/text/1226208.html] — корреспонденту издания Наталье Волковой: **«Наши выпускники должны быть грамотными людьми»** — 0,4 а. л.

(Перепечатано: *1/* интернет-издание, сайт Православного Свято-Тихоновского университета, URL: http://pstgu. ru/news/smi/2011/09/30/32189/; *2/* интернет-издание, сайт Санкт-Петербургской духовной академии, URL: http://www. spbda. ru/lib/print-1147.html; *3/* интеренет-издание, сайт Учебного Комитета при Священном Синоде Русской Православной Церкви, URL: http://www.uchkom.info/index.php?option=com_content&view=article&id=698:2011-10-01-14-17-48&catid=28:2010-06-02-05-34-34&Itemid=4).

6. Интернет-издание «Фома» [Июнь 2012 г. URL: http://www.foma.ru/redkij-podvig-ili-chto-takoe-yurodstvo.html] — корреспон-

денту Виталюю Каплану: **«Редкий подвиг, или что такое юродство»** — 0, 5 а. л.

(Перепечатано: *1/* интернет-издание, Портал «Религия и СМИ», 07 июня 2012 г., URL: http://www.religare.ru/2_94995.html; *2/* интернет-издание, блог — URL: http://duhmiren. ru/blog/taday_ru/21309.html).

7. Православный журнал «Православие и современность: Ведомости Саратовской митрополии» [№23 (39), Май — Август, 2012] — корреспонденту издания Марине Бирюковой **<О пользе чтения светской литературы>** в разделе «Книги, которые нас сберегли» — 0,1 а. л.

8. Газета «Православная вера: Издание Саратовской митрополии» [№20 (472), Октябрь, 2012] — корреспонденту издания Марине Бирюковой <**Об эмиграции**> в разделе «Уезжать из России — грех?» — 0,1 а. л.

9. Журнал Минской духовной семинарии «Ступени» [№3 (47)] — студенту 5 курса Сергею Палатникову **«Через науку к вере»** — 0,4 а.л.

БИБЛИОГРАФИЯ

ХРОНОЛОГИЧЕСКИЙ СПИСОК НАУЧНЫХ ТРУДОВ ЛИДИИ ИВАНОВНЫ САЗОНОВОЙ

1970

Летописный рассказ о походе Игоря Святославича на половцев в 1185 г. в обработке В.Н. Татищева // Труды Отдела древнерусской литера туры (далее — ТОДРЛ). М.; Л.: Наука, 1970. Т. 25. С. 29—46.

Предметно-тематический указатель. Указатель имен. Указатель произведений // *Лихачев Д.С.* Человек в литературе Древней Руси. М.:Наука, 1970. С. 161—178.

1971

Международная текстологическая конференция // Русская литература. 1971. №4. С. 245—250.

Отчет о Пинежской экспедиции 1969 г. // ТОДРЛ. Л.: Наука, 1971. Т. 26. С. 322—328 (совм. с Н.С. Демковой).

1973

Принцип ритмической организации в древнерусской повествовательной прозе // Русская литература. 1973. №3. С. 82—96.

Предметно-тематический указатель. Указатель имен // *Лихачев Д.С.* Развитие русской литературы X-XVII веков. Л.: Наука, 1973. С. 218—252.

1974

Принцип ритмической организации в произведениях торжественного красноречия старшей поры («Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона, «Похвала св. Симеону и св. Савве» Доментиана) // ТОДРЛ. Л.: Наука, 1974. Т. 28. С. 30—46.

О рукописях, привезенных с Двины и Пинеги в 1971 году // ТОДРЛ. Л.: Наука, 1974. Т. 28. С. 404—407 (совм. с Н.С. Демковой).

Северодвинская крестьянская библиотека // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник-1974. М.: Наука, 1975. С. 162—167.

1975

«Снискание и собрание о Божестве и о твари» Аввакума [Подг. текста] // Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и

Епифания / Изд. Подгот. Н.С. Демкова, Н.Ф. Дробленкова, Л.И. Сазонова. Л.: Наука, 1975. С. 92—112.

Источниковедческий комментарий // Там же. С. 243—248.

1976

Ритмико-синтаксические элементы в «Изборнике 1076 года» // Культурное наследие Древней Руси. Истоки. Становление. Традиции / К 70-летию акад. Д.С. Лихачева. М.: Наука, 1976. С. 38—42.

Интермедии из сборника П.Н. Тиханова [Подг. текста] // Ранняя русская драматургия. XVII — первая половина XVIII в. Пьесы любительских театров. М.: Наука, 1976. С. 564—613.

Археографический комментарий // Там же. С. 809.

Дмитрий Сергеевич Лихачев (К 70-летию со дня рождения) // Филологические науки. 1976. №5. С. 123—125 (совм. с другими).

В помощь составителям Сводного каталога старопечатных изданий кирилловского и глаголического шрифтов. Методические указания. М.: изд-во ГБЛ, 1976. Вып. 1 (совм. с А.А. Гусевой и А.А. Крумингом).

1978

Писатели-историки XVIII века о походе Игоря // Слово о полку Игореве. Памятники литературы и искусства XI—XVII веков. М.: Наука, 1978. С. 95—111.

Особенности старинного красноречия // Русская речь. 1978. №6. С. 101—106.

Проложное изложение как литературная форма // Литературный сборник XVII века. Пролог. М.: Наука, 1978. С. 26—53 (серия «Русская старопечатная литература XVI— перв. четв. XVIII в.»)

Повесть об Алексее Римском в третьем-пятом изданиях Пролога и политический смысл темы Алексея в русской литературе 1660—1670-х годов // Там же. С. 99—106.

Указатель имен, произведений и периодических изданий // Литературные взгляды и творчество славянофилов. М.: Наука, 1978. С. 491—501.

1979

Театральная программа XVII века «Алексей человек Божий» // Памятники культуры. Новые открытия. Ежегодник-1978. М.: Наука, 1979. С. 131—149.

Литературные взгляды и творчество славянофилов // Реферативный журнал. Серия Литературоведение. 1979. №3.

1980

«Вертоград многоцветный» по автографу (К 300-летию со дня смерти Симеона Полоцкого) // Известия АН СССР. Серия лит. и яз. 1980. №4. С. 301—310.

1981

Украинские старопечатные предисловия конца XVI — первой половины XVII в. (борьба за национальное единство) // Тематика и стилистика предисловий и послесловий. М.: Наука, 1981. С. 129—152 (серия «Русская старопечатная литература XVI — перв. четв. XVIII вв.»).

Украинские старопечатные предисловия конца XVI — первой половины XVII в. (особенности литературной формы) // Там же. С. 153—187.

Конференция, посвященная 350-летию со дня рождения и 300-летию со дня смерти Симеона Полоцкого // Известия АН СССР. Серия лит. и яз. 1981. Т. 40. №4. С. 398—399.

[Аннотация на кн.:] *Робинсон А.Н.* Литература Киевской Руси в литературном процессе средневековья XI—XIII вв. // Наука в СССР. 1981. №1. С. 125.

[Рец. на кн.:] Seemann K.-D. Die altrussische Wallfahrtsliteratur. Theoria und Geschichte eines literarischen Genres. München, 1976. 484 S. // Wiener slawistisches Jahrbuch. 1981. Bd. 27. S. 179—182.

1982

«Вертоград многоцветный» Симеона Полоцкого (эволюция художественного замысла) // Симеон Полоцкий и его книгоиздательская деятельность. М.: Наука, 1982. С. 203—258 (серия «Русская старопечатная литература XVI — перв. четв. XVIII в.»).

Переводная художественная проза в России 30—60-х годов XVIII в. // Русский и западноевропейский классицизм. Проза. М.: Наука, 1982. С. 115—138.

Введение (2) // Там же. С. 78—83.

1983

Доклады ученых РСФСР (Обзор) // Актуальные проблемы исследования славянских литератур (К IX Международному съезду славистов). Научно-информационный сборник. М.: Наука, 1983. С. 18—40.

В союзе с наукой. Ученые о переводе И. Шкляревским «Слова о полку Игореве» // Литературное обозрение. 1983. №11. С. 32—33.

1984

Литературное наследие Киевской Руси в докладах IX Международного съезда славистов // Известия АН СССР. Серия лит. и яз. 1984. Т. 43. №2. С. 110—119.

Споры у подножия великого памятника: Беседа за «круглым столом» «ЛГ» // Литературная газета. 1984. 11 июля (совм.: Д. С. Лихачев, Л.А. Дмитриев, И.И. Шкляревский, А.Н. Робинсон, А.Л. Никитин).

1985

Принципы советской текстологии (К выходу книги акад. Д.С. Лихачева «Текстология») // Известия АН СССР. Серия лит. и яз. 1985. Т. 44. №2. С. 172—181.

Сильвестр Медведев — редактор Симеона Полоцкого («Вертоград многоцветный») // Теория и история литературы: К 100-летию акад. А.И. Белецкого. Киев: Наукова думка, 1985. С. 87—96.

Несостоявшееся открытие («поэмы» Бояна и «Слово о полку Игореве») // Русская литература. 1985. №2. С. 100—112 (совм. с М.А. Робинсоном).

К вопросу о поэзии русского барокко // Вопросы литературы. 1985. №8. С. 109—129.

Нерешенные задачи // Вопросы литературы. 1985. №9. С. 169—178.

«Слово о полку Игореве» в поэтической культуре XX века // Новости ЮНЕСКО. Информ. бюллетень. Париж, 1985. №11. С. 1—6.

К юбилею великого памятника // Литературная газета. 1985, 2 окт. С. 7.

«Слову о полку Игореве» — 800 лет // Книжное обозрение. 1985, 27 сент. С. 8.

«Слово о полку Игореве» в русской поэзии XX века // Поэзия. Альманах. М.: Молодая гвардия, 1985. №42. С. 57—69.

Навстречу 800-летию «Слова о полку Игореве» // Там же. С. 51.

Карион Истомин // ТОДРЛ. Л.: Наука, 1985. Т. 39. С. 45—53.

1986

«Слово о полку Игореве» в русской поэзии XX века // Собеседник. Литературно-критический ежегодник. Вып. 7. М.: Современник, 1986. С. 104—122.

Слово о полку Игореве. 800 лет / Составитель Л.И. Сазонова. Редколлегия: Д.С. Лихачев, Л.А. Дмитриев, А.Н. Робинсон, О.В. Творогов. М.: Советский писатель, 1986. — 575 с.

Комментарии // Там же. С. 45—64.

«Слово о полку Игореве» в русской поэзии XX века // Там же. С. 462—481.

800 лет «Слову о полку Игореве». М.: студия Диафильм, 1986. — 15 с.

Ломоносов-поэт в современных исследованиях // Вопросы литературы. 1986. №11. С. 229—244.

Несостоявшееся открытие («поэмы» Бояна и «Слово о полку Игореве») // Исследования «Слова о полку Игореве». Отв. ред. Д.С. Лихачев. Л.: Наука, 1986. С. 197—219.

1987

Нерешенные задачи // В мире отечественной классики. М.: Художественная литература. 1987. С. 82—92.

[Выступления на IX Международном съезде славистов в Киеве 8 и 9 сент. 1983 г. по докладам Ф. Томсона, Г.Н. Моисеевой и М. Крбца, В. Геземанна, И. Хитимия, Д. Мазилу] // IX Международный съезд славистов. Киев, 1983. Материалы дискуссии. Литературоведение и лингвостилистика. Киев: Наукова думка, 1987. С. 13—14, 27—28, 35, 52, 55—56.

От русского панегирика XVII века к оде М.В. Ломоносова // Ломоносов и русская литература. М.: Наука, 1987. С. 103—126.

Симеон Полоцкий — новые страницы творчества // Исследования по древней и новой литературе. 80-летию акад. Д.С. Лихачева посвящается. Л.: Наука, 1987. С. 199—205.

Жанр «вертоградів» у східнослов'янському літературному бароккo // Українське літературне барокко. Київ: Наукова думка, 1987. С. 76—108.

Поэтическое творчество Евфимия Чудовского // Slavia. 1987. №3. S. 243—252.

1988

Поэзия барокко в славянских странах в свете исторической поэтики // Славянские литературы. X Международный съезд славистов. София, сентябрь 1988. Доклады советской делегации. М.: Наука, 1988. С. 114—132.

Поэзия барокко в славянских странах в свете исторической поэтики // X Международен конгрес на славистите. Резюмета на докладите. София, 14—22 септември 1988 г. София: изд-во Българската Академия на науките, 1988. С. 358.

Апофегматы // ТОДРЛ. Л.: Наука, 1988. Т. 41. С. 3—6.

Алединский Павел Михайлович // Словарь русских писателей XVIII века. Л.: Наука, 1988. С. 25.

Барсов Алексей Кириллович // Там же. С.62—64.

Волков Авраам Степанович // Там же. С. 166—167.

Гурчин Даниил Алексеевич // Там же. С. 235—236.

Новый опыт комментирования «Слова о полку Игореве» (фрагмент «соколъ въ мытехъ») // Слово о полку Игореве. Комплексные исследования. М.: Наука, 1988. С. 174—193 (совм. с М. А. Робинсоном).

«Слово о полку Игореве» в поэтических контекстах XX века // Там же. С. 315—335.

О драматургическом компоненте в одах Ломоносова // Литература и искусство в системе культуры. М.: Наука, 1988. С. 368—374.

Поэт и сад (из истории одного топоса) // Folia litteraria Acta Uniwersitatis Lodziensis. 22. Studia z literatury rosyjskiej i radzieckiej. Łódź: Wydawnictwoo Universitetu Łódzkiego, 1988. S. 17—45.

Заметки к биографии и творчеству Симеона Полоцкого // Русская литература. 1988. №4. С. 134—141 (совм. с М. А. Робинсоном).

Мнимая и реальная историческая действительность эпохи создания «Слова о Законе и Благодати» Илариона // Вопросы литературы. 1988. №12. С. 151—175 (совм. с М. А. Робинсоном).

Андроник Тимофеев // Словарь книжников и книжности Древней Руси. вып. 2 (вторая половина XIV—XVI в.). Ч. 1. А-К. Отв. ред. Д. С. Лихачев. Л.: Наука, 1988. С. 40—42.

1989

Карион Истомин. Книга Любви знак в честен брак / Статья, транслитерированный текст, археографический комментарий и словарь подготовлены Л. И. Сазоновой. М.: Книга, 1989. — 111 с.

Ancient Literature: Russia's Moral Shield (The Baptism of Russia and the Ethical Values of the Eastern Slavs) // Soviet Literature. 1989. №2. P. 126—132.

Идейно-эстетическое значение «мысленного сада» в русском барокко // Развитие барокко и зарождение классицизма в России XVII — начала XVIII в. М.: Наука, 1989. С. 71—103.

От басни барокко к басне классицизма // Там же. С. 118—148.

Несостоятельные идеи и методы // Вопросы литературы. 1989. №9. С. 242—252 (совм. с М. А. Робинсоном).

Foreword // M.M. Maksimovic:-Ambodik. Emvlemy i simvoly (1788): The First Russian Emblem Book / Ed. by A. Hippisley (series

Symbola et Emblemata: Studies in Renaissance and Baroque Symbolism. Vol. 1). Leiden; New York; København; Köln, 1989. P. VII—VIII (совм. с А.В. Михайловым).

1990

[Аннотирование изданий новгород-северской типографии: Лазарь Баранович, Иоанникий Галятовский, Димитрий Ростовский] // Украинские книги кирилловской печати XVI—XVIII вв. Вып. 2. Ч. 2. Львовские, новгород-северские, черниговские, уневские издания 2-й половины XVII в. М.: изд-во ГБЛ, 1990.

Евфимий Чудовский — новое имя в русской поэзии XVII века // ТОДРЛ. Л.: Наука, 1990. Т. 44. С. 300—324.

1000-летие Крещения Руси. Международный коллоквиум в Польше // Информ. бюллетень Международной Ассоциации по изучению и распространению славянских культур. М.: Наука, 1990. Вып. 21. С. 34—37.

Изучение литературы барокко. Международный конгресс в ФРГ // Там же. С. 41—43.

Путешествие как метафора в русской литературе. Международный симпозиум в США // Там же. С. 44—45.

Europäische Sozietätsbewegung und demokratische Tradition // Gesellschafts-Wissenschaften. 1990. S. 247—253.

1991

Средневековая традиция в поэзии русского барокко // Ricerche slavistiche. La percezione del Medioevo nell' epoca del Barocco: Polonia, Ucraina, Russia. Vol. XXXVII—1990. Roma, 1991. P. 385—404.

Поэзия русского барокко (вторая половина XVII — XVIII в.). М.: Наука, 1991. — 263 с.

Идея пути в древнерусской литературе // Russian Literature. 1991. №4 (29). P. 471—487.

1992

Радишевский Анисим Михайлов // ТОДРЛ. СПб.: Наука, 1992. Т. 45. С. 107—110.

Фофанов Никита // Там же. С. 159—162.

Поэзия русского барокко во взаимодействии с другими видами искусств (К постановке проблемы) // Folia litteraria. Acta Uniwersitatis Łodziensis. 32. Studia z literatury rosyjskiej i radzieckiej. Łódź, 1992. S. 71—84.

Библия в зеркале русской поэзии XVII века // Biblia a kultura Europy. Łódź:, 1992. T. 2. S. 184—194.

Апофегматы // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Отв. ред. Д.С. Лихачев. СПб.: Дмитрий Буланин, 1992. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 1. А-З. С. 94—98.

Бурцов Василий // Там же. С. 148—153 (совм. с А.А. Гусевой).

Карион Истомин // Там же. Ч. 2. И-О. С. 140—152.

1993

О судьбе гуманитарной науки в 20-е годы (По письмам В.Н. Перетца М.Н. Сперанскому) // ТОДРЛ. СПб.: Наука, 1993. Т. 48. С. 458—471 (совм. с М.А. Робинсоном).

Искусственная поэзия русского барокко // Барокко в авангарде — авангард в барокко. Тезисы и материалы конференции. Москва, декабрь 1993. М., 1993. С. 18—21.

1994

Рукопись в культуре русского барокко (XVII век) // Рукопись сквозь века. Рукопись как культурный феномен на различных этапах литературного развития. Материалы русско-французского коллоквиума. М.; Париж; Псков, 1994. С. 31—39.

Аввакум — рыболов // Московская охотничья газета. 1994, 5 сент. №10. С. 7.

1995

Le manuscrit dans la culture du baroque russe (XVII siecle) // Les Manuscrits littéraires à travers les siècles. Actes du Colloque franco-russe. Institut des Textes et Manuscrits Modernes (ITEM/CNRS), Paris, Institut Gorki de Littérature Mondiales (IMLI/Académie des Sciences), Moscou, 20—27 septembre 1993 à Mos, Tusson, Du Lérot éd., 1995. P. 75—85.

Духовный свет древнерусской литературы // Педагогика. 1995. №3. 98—103.

Восточнославянские академии XVI—XVIII веков в контексте европейской академической традиции // Славяноведение. 1995. №3. С. 45—61.

Восточнославянские академии XVI—XVIII вв. // Педагогика. 1995. №5. С. 76—82.

Московское литературное барокко: Русская культура на пути от Средневековья к Новому времени (XVII в.) // Литература. Еженед. прил. к газете «Первое сентября». 1995. №40, октябрь. С. 2—3.

Что осталось в памяти... // Лев Александрович Дмитриев: Библиография. Творческий путь. Воспоминания. Дневники. Письма. СПб.: Дмитрий Буланин, 1995. С. 84—86.

1996

К понятию элогиарного стиля в русской поэзии XVII в. // Славяноведение. 1996. №1. С. 102—113.

Simeon Polockij. Vertograd mnogocvetnyj. Ed. by Anthony Hippisley and Lydia I. Sazonova. Foreword by Dmitrij S. Lichacev Vol. 1. "Aaron" — "Detem blagoslovenie" / Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Neue Folge. Reihe B: Editionen. Band 10/I. Hrsg. von K. Gutschmidt, H-B. Harder und H. Rothe. Koln, Weimar, Wien: Bohlau, 1996. LX + 356 S.

«Вертоград многоцветный» Симеона Полоцкого: история создания, поэтика, жанр // Там же. С. XI—LI.

Editor's Note // Ibid. P. LVII—LX (совм. с А. Хиппислި).

Zur Entstehung der Akademien in Russland (17.-18. Jh.) // Europäische Sozietätsbewegung und demokratische Tradition. Die europäischen Akademien der Frühen Neuzeit zwischen Frührenaissance und Spätaufklärung / Hrsg. von K. Garber und H. Wisman. Bd. 26 u. 27. Tübingen: Max Niemeyer, 1996. S. 966—992.

История русской литературы XI—XVII веков // Сборник учебных программ. Библейско-богословский Институт св. апостола Андрея. М., 1996. С. 52—56.

Служение науке // Контекст 1994/1995. М., 1996. С. 8—15.

Симеон Полоцкий // Литература Древней Руси. Биобиблиографический словарь. М.: Просвещение, 1996. С. 185—189.

Сильвестр Медведев // Там же. С. 181—185.

[Рец.:] Małek E., Wawrzynczyk J. Mały slownik terminologiczny literatury, folkloru i kultury staroruskiej. Łydź, Wydawnictwo Uniwersytetu Łydzkiego, 1995. 104 S. // Славяноведение. 1996. №5. С. 119—121.

[Рец.:] Человек в контексте культуры. Славянский мир / Отв. ред. И.И. Свирида. — М.: Индрик, 1995. — 240 с. // Вестник РГНФ. 1996. №3. С. 303—306.

1997

Миф о дьяволе в романе М.А. Булгакова «Мастер и Маргарита» // ТОДРЛ. К 90-летию акад. Д.С. Лихачева. СПб.: Наука, 1997. Т. 50. С. 763—784.

Проблемы новейших интерпретаций «Слова о полку Игореве»: к выходу в свет «Энциклопедии "Слова о полку Игореве"» // Славяноведение. 1997. №1. С. 60—77.

Изучение литературы русского средневековья и идеологизированная методология // Opuscula. Polonica et Russica. Warszawa, 1997. №5. S. 41—57.

То же // Освобождение от догм. История русской литературы и пути изучения. М., 1997. Т. 1. С. 159—178.

[Summary:] Simeon Polotskii's «Vertograd mnogotsvetnyi» // Slavonic and East European Medieval Studies Group. Newsletter. July. 1997. P. 1—3.

«Любовный лексикон» в России XVIII века — amoris documentum // Новая деловая книга. 1997. №21—22. С. 25—30.

Всероссийская олимпиада по литературе. Задания. Работы учащихся. М., 1997 (совм. с другими).

1998

Литургия и современная мистерия у М. Булгакова (к анализу романа «Мастер и Маргарита») // Literatura a liturgia. Księga referatów międzynarodowej sesji naukowej. Łódź, 14—17 maja 1996. Łódź, 1998. S. 172—184.

Космос смысла. Александр Михайлов: Жизнь в слове // Книжное обозрение «Ex libris НГ». 1998, 11 марта. №9 (30). С. 3.

Ранние московские декламации Симеона Полоцкого в контексте конфликта царя Алексея Михайловича и патриарха Никона // Славяноведение. 1998. №2. С. 61—88.

Литература русского средневековья в контексте Slavia Orthodoxa: теоретические и методологические проблемы исследования жанровых структур // Streszczenia referatów i komunikatów. Literaturoznawstwo. Folklorystyka. Nauka o kulturze. XII Międzynarodowy kongres slawistów. Kraków 27 VIII — 2 IX 1998. Warszawa, 1998. S. 204—205.

Литература средневековой Руси в контексте Slavia Orthodoxa: теоретические и методологические проблемы исследования жанров // Славянские литературы. Культура и фольклор славянских народов. XII Международный съезд славистов. М., 1998. С. 5—21.

Радишевский Анисим Михайлов // Словарь книжников и книжности Древней Руси. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. Вып. 3 (XVII в.) П-С. С. 290—295 (совм. с А. А. Гусевой).

Сильвестр Медведев // Исторический лексикон. XVII век. М.: Изд-во «Знание», 1998. С. 608—613.

«Пестрый» Карион // Там же. С. 613—615.

Симеон Полоцкий // Там же. С. 615—619.

Русское литературной барокко // Там же. С. 620—623.

От колесницы Иезекиилия до птицы-тройки Гоголя // Tradycja i inwencja. Wątki i motywy obiegowe w dawnych literaturach słowiańskich. Tezy międzynarodowej konferencji naukowej. Łódź, 23—24 XI 1998. S. 37—39.

1999

От колесницы Иезекиилия до птицы-тройки Гоголя // Tradycja i inwencja. Wątki i motywy obiegowe w dawnych literaturach słowiańskich. Materialy międzynarodowej konferencji naukowej (Łódź, 23—24 listopada 1998 r.) / Pod. red. E. Małek. Łódź, 1999. S. 179—189.

Космос смысла. Александр Михайлов: жизнь в слове // *Т.В. Адорно*. Избранное. Социология музыки. М.; СПб.: изд-во «Университетская книга», 1999. С. 428—433.

Simeon Polockij. Vertograd mnogocvetnyj. Vol. 2. «Emmanuil» — «Pocitanie» Ed. by Anthony Hippisley and Lydia I. Sazonova / Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Neue Folge. Hrsg. von K. Gutschmidt, R. Marti, P. Thiergen, L. Udolph. Reihe B: Editionen. Bd. 10/II. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 1999. — 657 S.

Commentary // Ibid. S. 558—561 (Епитафион... Епифанию Славинецкому, Епитафион... Павлу, митрополиту Сарскому и Подонскому, Епитафион... Георгию Пласковицкому), S. 611 (Меч), S. 619—621 (Молитва в скорби сущаго и клевету терпящаго, Молитва плачевная ко Пресвятой Богородице от бывших в напасти, Прилог к преподобной матери Евфросинии), S. 627—628 (Мера возраста Христова, Мера креста Христова, Мера дски титлы Христовы).

Переводной роман в России XVIII века: в круге масонского чтения // Traduzione e rielaborazione nelle letterature di Polonia Ucraina e Russia XVI—XVIII secolo / A cura di G. Brogi Bercoff, M. Di Salvo, L. Marinelli. Alessandria: Edizioni dell'Orso S.r.l., 1999. S.421—455.

Переводной роман в России XVIII века как ars amandi // XVIII век. Памяти П.Н. Беркова. СПб.: Наука, 1999. Сб. 21. С. 127—139.

Охота на «сокола в мытех» // Роман Якобсон. Тексты. Документы. Исследования. М.: РГГУ, 1999. С. 787—799 (совм. с М.А. Робинсоном).

Эмблематика и изобразительные мотивы в «Повестях Белкина» // Повести Белкина. Научное издание. М.: Наука, 1999. С. 510—534.

Понятие академии у восточных славян XVI—XVII вв. в контексте европейской академической традиции // Петербургская Академия наук в истории академий мира. К 275-летию Академии наук. Материалы Международной конференции. СПб.: Наука, 1999. Т. 2. С. 21—29.

Мотив «Сердце царево в руце Божией» в русской литературе // Традиция и литературный процесс. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 1999. С. 121—129.

Кантаровский Я.И. Словарь русских писателей XVIII века. СПб.: Наука, 1999. С. 15 (совм. с Е.Д. Кукушкиной).

Кропотов Петр Андреевич // Там же. С.155—156.

Навроцкий Иван Авраамович // Там же. С. 317—318.

Нарцискин Яков // Там же. С. 327.
Ознобишин Никанор Иванович // Там же. С. 327.
Палладоклис Антон Павлович // Там же. С. 405—406.
Перепечин Александр Иванович // Там же. С. 417—419.
Полонский Панкратий Яковлевич // Там же. С. 462—463.
Поспелов Федор Тимофеевич // Там же. С. 482—483.
Пырский Иван Прохорович // Там же. С 507—508.

2000

Член-корреспондент АН Андрей Дмитриевич Михайлов (К 70-летию со дня рождения) // Известия АН. Серия лит. и яз. 2000. Т. 59. №1. С. 70—72.

Заговоры от оружия. Сборник XVII века // Живая старина. 2000. №1. С. 36—38 (совм. с А.Л. Топорковым).

Памяти Дмитрия Сергеевича Лихачёва // Славяноведение. 2000. №2. С. 117—122 (совм. с М.А. Робинсоном).

Космос смысла. Александр Михайлов: жизнь в слове // Славяно-германские исследования / Отв. ред. А.А. Гугнин. М.: Индрик, 2000. Т. 1,2. С. 386—389 (Научный центр славяно-германских исследований).

Литературная родословная гоголевской птицы-тройки // Известия АН. Серия лит. и яз. 2000. Т. 59. №2. С. 23—30.

«Я стала ведьмой...»: мифологическая основа образа Маргариты у М. Булгакова // Миф в культуре: человек — не-человек. М.: Индрик, 2000. С. 270—282 (совм. с М.А. Робинсоном).

Людольф Мюллер. Понять Россию: историко-культурные исследования / Составитель Л.И. Сазонова. Авторизованные переводы с немецкого языка. Под общей редакцией А.Б. Григорьева и Л.И. Сазоновой. Москва: Прогресс-Традиция, 2000. 431 с.

Предисловие составителя // Там же. С. 5—11.

Переводы Л.И. Сазоновой: «Рассказ Повести временных лет 955 г. о времени крещения Ольги» (с. 43—59); «О времени канонизации святых Бориса и Глеба» (с.71—87); «Киевский митрополит Иларион: жизнь и творчество» (с. 88—124); «Западная литургическая формула в ‘Похвале’ Илариона Владимиру Святому» (с. 134—140); «Иларион и Повесть временных лет» (с. 141—164); «Третья редакция Повести временных лет» (с. 165—182); «Заметки к ‘Слову о полку Игореве’» (с. 202—215); «Значение Библии для христианства на Руси (от крещения до 1240 г.)» (с. 216—230); «Образ Христа в новой русской литературе. Булгаков: вина и прощение» (с. 366—375); «Образ Христа в романе Пастернака ‘Доктор Живаго’» (с. 376—395); «Дмитрий Чижевский» (с. 396—398).

Simeon Polockij. Vertograd mnogocvetnyj. Vol. 3. «Prav nikto zhe» — «Epitafion» Simeonu / Ed. by Anthony Hippisley and Lydia I. Sazonova. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag, 2000. LIV+764 S. (Bausteine zur Slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe B: Editionen / Hrsg. K. Gutschmidt, R. Marti, P. Thiergen, L. Udolph. Neue Folge. Bd. 10/III).

Палеографическое описание рукописей «Вертограда многоцветного» // Там же. С. IX-LIII.

Заметка к биографии Симеона Полоцкого // Там же. С. LIV.

Index of Titles and First Lines // Там же. С. 711—764 (совм. с А. Хиппислм).

Комментарии // Там же. С. 592, 620, 625—635, 638, 640.

Переводной роман в круге масонского чтения // Масонство и русская литература XVIII — начала XIX вв. М.: Жираф, 2000. С. 30—52.

Символическая аллегоризация образа Алексея человека Божьего в драматургии восточнославянского барокко // Страницы: богословие, культура, образование. М.: 2000. Т. 5. Вып. 1. С. 77—83.

2001

Литературная генеалогия гоголевской птицы-тройки // Поэтика русской литературы. М., 2001. С. 161—183.

Симеон Полоцкий и Велимир Хлебников (К общим риторическим моделям барокко и авангарда) // Gedächtnis und Phantasma / Festschrift für R. Lachmann / Die Welt der Slaven. Sammelbände-Сборники. München, 2001. Bd. 13. S. 390—400.

[Выступление] Материалы Круглого стола «Религиозные мотивы в славянской культуре» // Славяноведение. 2001. №6. С. 45—46.

Первое издание «Вертограда многоцветного» Симеона Полоцкого // Вестник Литературного института им. А.М. Горького. М.: Изд-во Литературного ин-та им. А.М. Горького, 2001. №1. С. 169—171.

2002

Первое издание «Вертограда многоцветного» Симеона Полоцкого: Вестник Общества исследователей Древней Руси за 2000 г. М.: ИМЛИ РАН, 2002. С. 55—57.

Имя в риторике и поэзии XVII века у восточных славян // Славяноведение. 2002. №1. С. 4—22.

Общеевропейские черты восточнославянского барокко. Из наблюдений над поэтикой: acumen, poesia artificiosa, emblema, picta poesis // Славяноведение. 2002. №2. С. 98—110.

Материалы «круглого стола»: «Восточные славяне в XVII—XVIII веках: этническое развитие и культурное взаимодействие» // Славяноведение. 2002. №2. С. 22—24.

Сборник заговоров XVII в. от оружия // Отреченное чтение в России XVII—XVIII веков. М.: Индрик, 2002. С. 225—232 (совм. с А. Л. Топорковым).

Заговоры от вражеского оружия в сборниках XVIII в. // Там же. С. 268—290 (совм. с А. Л. Топорковым).

«Война и мир»: две заметки к комментарию // Толстой и о Толстом. Материалы и исследования. М.: Наследие, 2002. Вып. 2. С. 97—103.

Кросс-культурные процессы в Европе: на материале книг кириллической печати второй половины XVI в. // Литература, культура и фольклор славянских народов. XIII Международный съезд славистов (Любляна, август 2003). Доклады российской делегации / Отв. ред. Л. И. Сазонова. М.: ИМЛИ РАН, 2002. С. 74—93.

[Отв. ред.:] Литература, культура и фольклор славянских народов. XIII Международный съезд славистов (Любляна, 2003). Доклады российской делегации / Отв. ред. Л. И. Сазонова. М.: ИМЛИ РАН, 2002. — 438 с.

[Отв. ред.:] Литература, культура и фольклор славянских народов. К XIII Международному съезду славистов. Материалы конференции (Москва, июнь 2002) / Отв. ред. Л. И. Сазонова. М.: ИМЛИ РАН, 2002. — 261 с.

2003

[Отв. ред.:] *Гусева А. А.* Издания кирилловского шрифта второй половины XVI века: Сводный каталог / Под общей ред. Л. И. Сазоновой. Кн. 1—2. М.: Индрик, 2003. — 1355 с.

Книги кириллической печати во второй половине XVI века между Римом и Москвой // *Гусева А. А.* Издания кирилловского шрифта второй половины XVI века: Сводный каталог / Под общей ред. Л. И. Сазоновой. М.: Индрик, 2003. Кн. 2. С. 1242—1270.

The symbolical allegorisation of Alexis, Man of God, in the Baroque drama of the Eastern Slavs // Theatre et musical drame. Revue Européenne Bilingue, publiée par la Société Internationale d'Histoire Comparédu Théâtre, de l'Opera et du Ballet avec le concours du Centre National du Livre et du Centre National de la Recherche Scientifique. Paris, 2003. № 1. P. 61—69.

Кросс-культурные процессы в европейских литературах: на материале книг кирилловской печати второй половины XVI в. // 13. Mednarodni slavistični kongres. Ljubljana, 15.-21. avgusta 2003. Zbornik povzetkov. Književnost. Kultorologija. Folkloristika. Zgodovina slavistike. Tematski bloki. Ljubljana, 2003. 2. del. S. 179.

Русская культура XVII века перед выбором пути // Человек между Царством и Империей / Сб. материалов международной конференции / Под ред. М.С. Киселевой. М.: Ин-т философии РАН, 2003. С. 184—200.

Две греческие эпиграммы, посвященные гетману Мазепе // Palaeoslavica. Cambridge (Mass.), 2003. Vol. XI. P. 279—287.

[Отв. ред.:] Теория литературы. Роды и жанры литературы (основные проблемы в историческом освещении). Т. 3 / Отв. ред. Л.И. Сазонова. М.: ИМЛИ РАН, 2003. — 592 с.

От редколлегии // Там же. С. 3—9.

Жанры литературы средневековой Руси как историко-культурная реальность // Там же. С. 158—181.

«Слово о полку Игореве» в поэтических контекстах XX в. // Теоретико-литературные итоги XX века. Литературное произведение и художественный процесс. М.: Наука, 2003. Т. 1. С. 183—210.

Барокко — авангард: типология принципов конструирования художественного мира // Теоретико-литературные итоги XX века. Художественный текст и контекст культуры. М.: Наука, 2003. Т. 2. С. 26—52.

2004

Гетман Мазепа как образ панегирический: из поэтики восточнославянского барокко // Mazepa e il suo tempo. Storia, cultura, società. Mazepa and his Time. History, culture, society. / A cura di edited by G. Siedina. Alessandria, 2004. P. 461—487.

Международная научная конференция «Память литературного творчества» // Известия АН. Серия лит. и яз. 2004. Т. 63. №3. С. 70—72.

«Написахъ Тетроевангелие»: о терминологии книгоиздательского дела (на материале книг кириллической печати XVI в.) // ТОДРЛ. СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. Т. 55. С. 451—458.

Общеевропейские черты восточнославянского барокко: из наблюдений над поэтикой // Литературоведение как литература / Сб. в честь С.Г. Бочарова. М.: Языки славянской культуры, Прогресс-традиция, 2004. С. 31—49.

Материалы «круглого стола»: «Восточные славяне в XVII—XVIII веках: этническое развитие и культурное взаимодействие» // На путях становления украинской и белорусской наций: факторы, механизмы, соотнесения. М.: Институт славяноведения РАН, 2004. С. 36, 51—57.

Фофанов Никита Федоров // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 4. Т-Я. Дополнения. СПб.: Дмитрий Буланин, 2004. С. 179—184.

2005

Rhetorik als “Grammatik” des Hofzeremoniells und die Entstehung der Gattungen in der russischen Literatur des 17. Jh. // Internationale Konferenz Rhetorik als kulturelle Praxis. Berlin, 10—12. November 2005. Universität Konstanz; DFG, 2005. S. 32—33.

Hetman Mazeppa in European Lyric, Drama and Opera // Theatre et drame musical. Revue europeenne bilingue. Paris, 2005. №5. P. 63—74.

2006

Литературная культура России: раннее Новое время. М.: Языки славянских литератур, 2006—896 с.

Раннехристианская легенда об Алексее Римском: обретение нового контекста в русской культуре второй половины XVII в. // Славяноведение. 2006. №2. С. 66—77.

Триумфальная квадрига Стефана Яворского между колесницей Иезекииля и птицей-тройкой Гоголя // Раннее средневековье глазами Позднего средневековья и Раннего Нового времени. М.: Индрик, 2006. С. 69—76.

Академик Дмитрий Сергеевич Лихачев (100-летию со дня рождения) // Известия РАН. Сер. лит. и яз. 2006. Т. 65. №6. С. 3—15 (совм. с М. А. Робинсоном).

«Поучение» и письмо Владимира Мономаха // Исторический лексикон. История в лицах и событиях V—XIII века. М.: Академкнига, 2006. Кн. 1. С. 302—305.

Иларион // Исторический лексикон. История в лицах и событиях V—XIII века. М.: Академкнига, 2006. Кн. 1. С. 567—572.

Слово о полку Игореве // Исторический лексикон. История в лицах и событиях V—XIII века. М.: Академкнига, 2006. Кн. 1. С. 543—567.

Теоретические труды Д. С. Лихачева по истории культуры // Проблемы сохранения и изучения культурного наследия. К 100-летию академика Д. С. Лихачева. Материалы научной сессии (Москва, 20 декабря 2006 г.) / Отв. ред. А. П. Деревянко. М.: УОП Института этнологии и антропологии РАН, 2006. С. 63—72.

Книжное восприятие Востока, идущее с Запада // Слово и мудрость Востока. К 60-летию академика А. Б. Куделина. М.: Наука, 2006. С. 195—210.

Дмитрий Сергеевич Лихачев: Жизненный путь и научная судьба. К 100-летию со дня рождения // Славянский альманах 2006 / Отв. ред. М. А. Робинсон. М.: Индрик, 2007. С. 394—422 (совм. с М. А. Робинсоном).

2007

[Интервью по поводу: Какую роль в вашей жизни играет библиотека?] Мы с вами навеки // Библиотека. 2007. №4. С. 10.

Из словаря ars amandi // Мультилингвизм и генезис текста: лингво-культурный аспект. Материалы международного симпозиума 3—5 октября 2007. М.: ИМЛИ РАН, 2007. С. 44—48.

Письма Д. С. Лихачева московскому коллеге Андрею Николаевичу Робинсону // Д. С. Лихачев: Диалог с XXI веком. Стенограмма «круглого стола». 22 ноября 2006 г. М.: Гос. учреждение «Московский Дом национальностей», 2007. С. 11—16.

[Рец. на кн.:] Д. С. Лихачев. Воспоминания. Раздумья. Работы разных лет / Составители: О. В. Панченко (отв. редактор), М. А. Федотова, И. В. Федорова. — СПб.: Изд-во «АРС», 2006. — Т. 1—399 с.; Т. 2—511 с.; Т. 3—511 с. // Вестник РГНФ. 2007. №4. С. 285—292.

2008

Rhetorik als ‚Grammatik' des Hofzeremoniells und die Entstehung der Gattungen in der russischen Literatur des 17. Jahrhunderts // Rhetorik als kulturelle Praxis / Hrsg. R. Lachmann, R. Nicolosi, S. Strätling. München: Wilhelm Fink Verlag, 2008. S. 143—150.

Гетман Иван Мазепа как герой и антигерой литературы барокко // Белоруссия и Украина. История и культура. Ежегодник 2005/2006. М.: Индрик, 2008. С. 88—126.

[Отв. ред.:] Письменность, литература и фольклор славянских народов. XIV Международный съезд славистов (Охрид, 10—16 сентября 2008 г.). Доклады Российской делегации / Отв. ред. Л. И. Сазонова (совм. с А. М. Молдованом). М.: Индрик, 2008. — 504 с.

Формирование художественного языка барокко у восточных славян как проявление общеевропейских культурных процессов // Там же. С. 274—292.

Формирование художественного языка барокко у восточных славян как проявление общеевропейских културных процессов // Зборник на резимеа. Книжевност. Култура. Фолклор. Историја на славистика. Тематски блокови / XIV Меѓународен конгрес на слависти. Охрид, 10—16 септемеври 2008. Скопје, 2008. Т. 2. С. 149—150.

Свадебное приветствие царю Алексею Михайловичу в Чине бракосочетания (1671 г.) // Поэтика русской литературы в историко-культурном контексте / Отв. ред. акад. Н. Н. Покровский. Новосибирск: СО РАН, Институт филологии, 2008. С. 233—244.

Вторая научная конференция «Память литературного творчества» // Известия РАН. Серия лит. и яз. 2008. Т. 67. №4. С. 70—77.

«Стиходей мазепинского времени» Иван Величковский // Nel mondo degli Slavi. Incontri e dialoghi tra culture. Studi in onore di Giovanna Brogi Bercoff / A cura di M. Di Salvo, G. Moracci, G. Siedina. Firenze, 2008. Vol. II. P. 553—569.

Немецко-русский филолог-переводчик Яков Родде // Die slavischen Grenzen Mitteleuropas: Festschrift für S. Bonazza zum 70. Geburtstag. / Hrsg. von S. Aloe. München: Otto Sagner, 2008 S. 173—179 (Die Welt der Slaven. Sammelbände. Сборники; Bd. 34).

Русские стихотворные книги эпохи барокко: архитектоника и поэтика // авторское книготворчество в поэзии. Материалы Международной научно-практической конференции (Омск — Челябинск, 19—22 марта 2008 г.): В 2 ч. / Отв. ред. О.В. Мирошникова. Омск, 2008. Ч. 1. С. 8—25.

Космос смысла. Александр Михайлов: Жизнь в слове // Теодор Адорно. Избранное: Социология музыки. М.: РОССПЭН, 2008. С. 428—433.

[Редактор-составитель] *Михайлов А.В.* Методы и стили литературы. М.: ИМЛИ РАН, 2008.

Послесловие. Комментарии // Там же. С. 150—166.

2009

Теоретические основания трудов Д.С. Лихачева по истории литературы и культуры // Труды Отделения историко-филологических наук РАН. 2007 / Отв. ред. А.П. Деревянко. М.: Наука, 2009. С. 314—330.

Carte de Tendre в контекстах русской литературы // Вестник истории, литературы, искусства / Гл. ред. Г.М. Бонгард-Левин. М.: Собрание, 2009. Т. 6. С. 118—133.

Отражение церковных песнопений в панегирических контекстах «Рифмологиона» Симеона Полоцкого // Bibel, Liturgie und Frömmigkeit in der Slavia Byzantina. Festgabe für H. Rothe zum 80. Geburtstag / Hrsg. von D. Christians, D. Stern und V.S. Tomelleri. München, Berlin: Verlag Otto Sagner, 2009. S. 487—501 (=Studies on Language and Culture in Central and Eastern Europe. Bd. 3).

Средневековая новелла о художнике и повесть Гоголя «Портрет» // Юбилейная международная конференция, посвященная 200-летию со дня рождения Н.В. Гоголя. Тезисы. М.: ИМЛИ РАН, 2009. С. 76—78.

Карион Истомин // Большая Российская энциклопедия. М., 2009. С. 158—159.

2010

Средневековый мотив богородичного чуда в повести Н.В. Гоголя «Портрет» // Славяноведение. 2010. №2. С. 79—89.

Памяти Людольфа Мюллера (1917—2009) // Славяноведение. 2010. №2. С. 126—127.

Иоанн Величковский // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 23. С. 734—736 (совм. с Б.Н. Бадрак).

Родде Я.М. // Словарь русских писателей XVIII века. Вып. 3 (Р-Я). СПб.: Наука, 2010. С. 50—52.

Сушков П.М. // Там же. С. 209—210.

Татищев И.И. // Там же. С. 221—222.

Титов Н.С. // Там же. С. 243.

Михайлов А.В. // Московская энциклопедия. Т. 1. Лица Москвы / Кн. 3. М.: Фонд «Московские энциклопедии», 2010. С. 47.

Освоение русской литературой языка куртуазности: Из словаря ars amandi // Мультилингвизм и генезис текста. Материалы международного симпозиума. 3—5 октября 2007. М.: ИМЛИ РАН, 2010. С. 163—177.

Григор Нарекаци и митрополит Иларион: в ареале византийской духовности // Григор Нарекаци и духовная культура Средневековья. М.: Mediacrat, 2010. С. 209—221.

Православная литургия в поэтическом творчестве Симеона Полоцкого // Сімяон Полацкі: светапогляд, грамадска-палітычная і літаратурная дзейнасць (матэрыялы III Міжнароднай навуковай канферэнцыі 19—20 лістапада 2009 г.). Полацк, 2010. С. 173—195.

[Рец.:] Вести-Куранты. 1656 г., 1660—1662 гг., 1664—1670 гг. Т. VI. Ч. 1. Русские тексты. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. 856 с. Ч. 2. Иностранные оригиналы к русским текстам. М., 2008. 648 с. // Известия РАН. Серия лит. и яз. 2010. Т. 69. №4. С. 40—47.

2011

К истории создания «Рифмологиона» Симеона Полоцкого // Славяноведение. 2011. №2. С. 19—35.

Земляк Гоголя, «стиходей» Иван Величковский (Поэт и поэтика) // Текст славянской культуры. К юбилею Л.А. Софроновой. М.: Ин-т славяноведения РАН, 2011. С. 368—386.

[Ред.:] Ломоносов М.В. Полн. собр. соч.: В 10 т. М.; СПб.: Наука, 2011. Т. 7 (совм. с В.М. Живовым, Е.А. Бабаевой).

Ломоносов М.В. Письмо о правилах российского стихотворства [Подгот. текста] // *Ломоносов М.В.* Полн. собр. соч. М.: Наука, 2011. Т. 7. С. 7—16.

Комментарии: С. 629—644.

Ломоносов М.В. Краткое руководство к Риторике, на пользу любителей сладкоречия сочиненное [Подгот. текста] // *Ломоносов М.В*. Полн. собр. соч. М.: Наука, 2011. Т. 7. С. 18—64.

Комментарии: С. 645—662.

Ломоносов М.В. Краткое руководство к красноречию. Книга первая, в которой содержится Риторика, показующая общие правила обоего красноречия, то есть оратории и поэзии, сочиненная в пользу любящих словесные науки [Подгот. текста] // *Ломоносов М.В*. Полн. собр. соч.. М.: Наука, 2011. Т. 7. С. 71—296.

Комментарии: С. 662—718.

Ломоносов М.В. О нынешнем состоянии словесных наук в России [Подгот. текста] // *Ломоносов М.В*. Полн. собр. соч. М.: Наука, 2011. Т. 7. С. 463—465.

Комментарии: С. 782—785.

Ломоносов М.В. [О переводах] [Подгот. текста] // *Ломоносов М.В*. Полн. собр. соч. М.: Наука, 2011. Т. 7. С. 619—621.

Комментарии: С. 835.

Исповедальная лирика Нарекаци и торжественная проповедь Иллариона // Литературная классика в диалоге культур. М.: ИМЛИ РАН, 2011. С.145—161.

Повесть Гоголя «Портрет» и средневековая легенда о художнике // Феномен Гоголя. Материалы Юбилейной международной научной конференции, посвященной 200-летию со дня рождения Н.В. Гоголя / Под ред. М.Н. Виролайнен и А.А. Карпова. СПб.: Петрополис, 2011. С. 256—269.

Судьба составленного Н.Н. Глубоковским описания рукописных и старопечатных книг из библиотеки Упсальского университета // Славянский альманах 2011. М.: Индрик, 2012. С. 266—283 (совм. с М.А. Робинсоном).

2012

Память культуры. Наследие Средневековья и барокко в русской литературы Нового времени. М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2012. — 472 с., илл.

Сказание о Наполеоне антихристе: Старообрядческий вариант антинаполеоновского мифа // Славяноведение. 2012. №2. С. 42—61.

«Сказание о Наполеоне антихристе» (комментарий) // «Отчизну обняла кровавая забота...»: Рукописное наследие Отечественной войны 1812 года в собраниях Пушкинского Дома / Сост. Г. В. Маркелов. СПб.: Издательство Пушкинского Дома, 2012. С. 130—137.

Zur Geschichte des Begriffs ‚Barock' in der russischen Literaturwissenschaft // Deutschsprachige Literatur im westeuropäischen und slavi-

schen Barock / Hrsg. Von E. Kemper, E. Dmitrieva, Lileev Ju. München: Wilhelm Fink Verlag, 2012. S. 49—64 (Schriftenreihe des Instituts für russisch-deutsche Literatur- und Kulturbeziehungen an der RGGU Moskau / Hrsg. von D. Kemper Bd. 7. 2012).

«Страшен в руках меч, ветвь маслична люба»: Образ войны и мира в восточнославянской поэзии раннего Нового времени // Образ войны в общественной мысли славянских народов эпохи Средневековья и раннего Нового времени. Материалы конференции. М.: Индрик, 2012. С. 105—109.

Н.Н. Глубоковский: у истоков научного описания церковнославянских рукописных и старопечатных книг в Швеции // Schnittpunkt Slavistik: Ost und West im wissenschaftlichen Dialog. Festgabe für Helmut Keipert zum 70. Geburtstag / Hrsg. von I. Podtergera. Teil 1. Slavistik im Dialog — einst und jetzt. Bonn University Press, 2012. S. 91—108 (совм. с М.А. Робинсоном).

Восточнославянское культурное пограничье в период раннего Нового времени (Польша — Украина — Белоруссия — Россия) // Новые российские гуманитарные исследования. Материалы конференции «Цивилизационно-культурное пограничье как генератор становления мировой культуры / литературы» (Москва, 4—6 июня 2012 г.). Опубликовано 30.07.2012. — 0,75 а.л. (Электронный журнал): http://www. nrgumis. ru/articles/article_full. php?aid=443

Михайловские чтения 2011 г. «Актуальные проблемы современной теории литературы» // Новые Российские гуманитарные исследования. 2012. №7. — 0,4 а.л. (Электронный журнал): http://www.nrgumis. ru/articles/article. php?binn_rubrik_pl_articles=369

Видеоматериалы: Материалы Михайловских чтений 2011 г. «Актуальные проблемы современной теории литературы» (ИМЛИ РАН, 14 декабря 2011 г. // Новые Российские гуманитарные исследования. Опубликовано 20.08.2012. (Электронный журнал): http://www.nrgumis. ru/articles/article_full. php?aid=412&binn_rubrik_pl_articles=369

К ранней научной биографии Б.М. Эйхенбаума // Эйхенбаумовские чтения — 8. Материалы Международной научной конференции. Вып. 8. Воронеж: Наука-Юнипресс, 2012. С. 3—11 (совм. с М.А. Робинсоном),

Михайлов А.В. // Большая Российская энциклопедия. М.: Изд-во БРЭ, 2012. Т. 20. С. 492.

К формированию научных интересов Б.М. Эйхенбаума (из писем ученого академику А.А. Шахматову) // Slavica litteraria 15, 2012, Supplementum 2. Развитие славистики в зеркале эпистолярного наследи и других личных документов. Vývoj slavistiky v zrcadle epistulárniho

dědictivi a jiných osobnich dokumentů. Eds.: Sergio Bonazza, Ivo Pospišil. Brno, 2012. С.159—169.

2013

Наполеон в литературной традиции русской эсхатологии // 1812 год и мировая литература / Отв. ред. В.И. Щербаков. М.: ИМЛИ РАН, 2013. С. 27—50.

Simeon Polockij. Rifmologion. Eine Sammlung höfisch-zeremonieller Gedichte. Hrsg. von A. Hippisley, H. Rothe und L.I. Sazonova. Симеон Полоцкий. Рифмологион: Собрание придворно-церемониальных стихов / Подг. текста, статья и комментарий А. Хипписли, Х. Роте и Л.И. Сазоновой. Wien; Köln; Weimar: Böhlau Verlag, 2013. Bd. 1. S. I—CLX+1—480 (Bausteine zur slavischen Philologie und Kulturgeschichte. Reihe B: Editionen. Bd. 27/I).

«Рифмологион» Симеона Полоцкого — книга придворно-церемониальной поэзии // Ibid. S. LXXXVII — CLX;

Das Rifmologion des Simeon Polockij — ein Buch höfisch-zeremonieller Dichtung // Ibid. S. XI—LXXXV.

Творческая история «Рифмологиона» Симеона Полоцкого: проблемы текстологии // Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики. XV Международный съезд славистов. Минск, 20—27 августа 2013 г. Доклады российской делегации. М.: Древлехранилище, 2013. С. 388—406.

[Ред.:] Письменность, литература, фольклор славянских народов. История славистики. XV Международный съезд славистов. Минск, 20—27 августа 2013 г. Доклады российской делегации. М.: Древлехранилище, 2013. — 608 с.

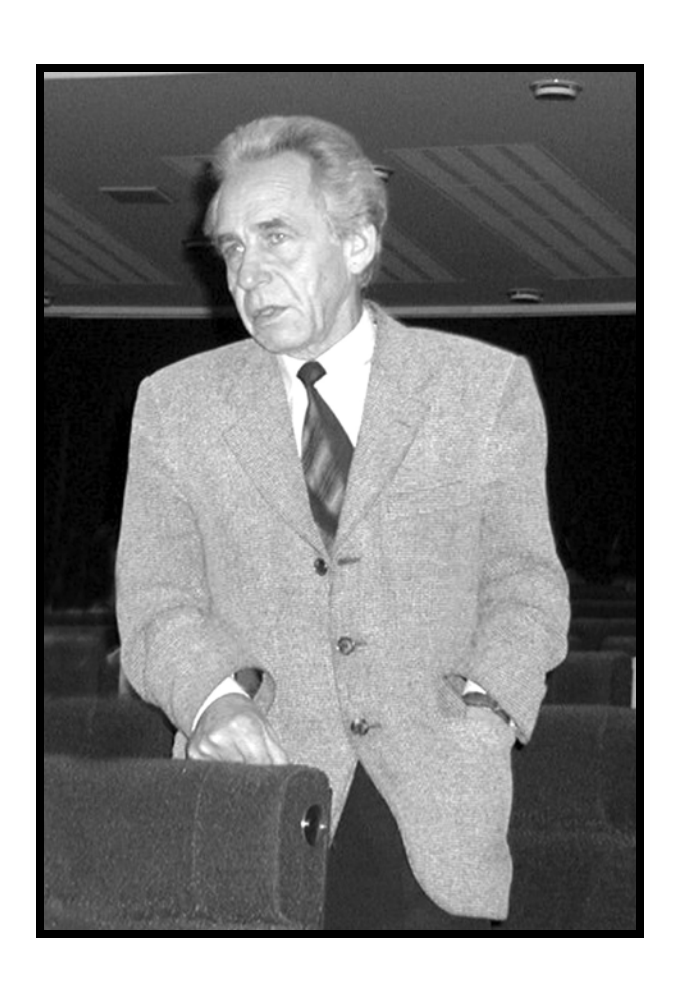
Творческая история «Рифмологиона» Симеона Полоцкого: проблемы текстологии // XV Міжнародны з'езд славістаў (Мінск, Беларусь, 20—27 жніўня 2013 г.). Тэзісы дакладаў. Т. 2 Літаратуразнаўства. Культуралогія. Фальклорыстыкаю Мінск: «Беларуская навука», 2013. С. 95.

Свадебные церемонии первых царей из Дома Романовых // Славяноведение. 2013. №2. С. 51—67.

Риторика М.В. Ломоносова: Актуальные проблемы риторической традиции XVIII века // Ломоносов и словесность его времени. Перевод и подражание в русской литературе XVIII века / Отв. ред. А.О. Демин, А.А. Костин. СПб., 2013 (Чтения Отдела русской литературы XVIII века. Вып. 7). С. 20—40.

Ранний Б.М. Эйхенбаум: на пути к формализму // Русский формализм (1913—2013). Международный конгресс к 100-летию русской формальной школы. Тезисы докладов. М., 25—29 августа 2013. С. 204—205.

ПАМЯТИ УЧЕНОГО



29 июля 2013 года на 78-м году жизни от нас ушел Иван Васильевич Лёвочкин. Друзья, ученики и коллеги Ивана Васильевича, все, кому он был дорог, кем высоко ценим, вместе с родными и близкими простились с ним в подмосковном Щелково, где он жил и окончил свои дни.

Доктор исторических наук, профессор И. В. Лёвочкин был личностью, известной всем древникам-медиевистам. Он — выдающийся специалист в области древнерусской книжности, автор многих трудов по палеографии, книговедению, книжной миниатюре. Им подготовлен целый ряд изданий уникальных рукописных книг. Но главное, все мы знали его как руководителя подразделений рукописных хранилищ: в 70—80-е годы прошедшего столетия он возглавляет отдел рукописей Государственного исторического музея, а затем в течение более чем двадцати лет — сектор рукописных книг Российской государственной библиотеки. Его помощь, советы и консультации, которые получали от него все, кто занимается рукописями, трудно переоценить.

Много лет Иван Васильевич преподавал — в Московской государственной художественно-промышленной академии им. С. Г. Строганова, Московском государственном университете культуры и искусства и других вузах. Его яркие и оригинальные лекции, захватывающие необычные практические занятия не могли не запомниться студентам, и многие из его учеников продолжают и будут продолжать его дело.

За два его прошедших юбилея мы уже как-то успели вспомнить основные вехи его биографии, отметить основные труды и достижения, а сейчас хочется попытаться дать себе отчет, в чем заключалась неповторимость его личности, ведь Иван Васильевич был человеком… очень особенным.

Для меня, наверное, главная его черта — это благородство. Человек, который не позволял себе ни о ком говорить плохо, всегда помогал другим и при этом сам никогда не просил ни о помощи, ни о сочувствии. Хотя мы готовы были и помогать, и сочувствовать. Ведь он, если любил кого, то уже до конца, не взирая на наши недостатки, слабости, ошибки. А нас много, читателей рукописей, Хранителем которых он был, его почитателей, которые его любили. И любить его можно было только точно так же — до конца, не взирая на его иногда неожиданные экстравагантные высказывания и поступки. Обаяние его личности было необычайным.

В нем удивительным образом соединялся деятель и созерцатель. С одной стороны, в центре жизни стояла Работа, которой он отдавался со страстью. Будь то подготовка выставок — он в годы аспирантуры работал в Экспозиционном отделе ГИМа, который потом возглавил, или организация системы описания рукописных фондов, когда стал во главе Рукописного отдела. Только с его энергией, способностью идти до конца в деле почти безнадежном можно было справиться с надвигающейся на рукописи ГИМа катастрофой: переплеты пергаменных рукописей оказались зараженными жучком-кожеедом, хранилищу грозил «биологический пожар». Действовал Иван Васильевич хотя и решительно, но с исключительно научным подходом: он использовал новейшие разработки и средства, обратившись в Министерство сельского хозяйства. Жучка вытравили бромистым метилом, настоящим ядом, для этого мероприятия на три дня был закрыт не только Исторический музей, но и вся Красная площадь. Два специалиста и Иван Васильевич в противогазах уничтожали жучка. Для здоровья это не прошло бесследно: яд проник в организм через кожу.

В Отделе рукописей ГИМа я его впервые и увидела. Он присматривался — хотел понять, я сама-то знаю, что мне тут нужно и зачем? Видно, что-то сработало в мою пользу.

В Рукописном отделе Ленинской библиотеки (РГБ), которую он всегда называл Румянцевской, он продолжил внедрять систему описания собраний, и в Секторе под его руководством сделано в этом плане очень многое. Стремился приобретать интересное для Фондов. Часто, загадочно улыбаясь, говорил: «Новую рукопись принесли, сейчас покажу…».

А созерцателем он был в том смысле, что не только на прошлое, но и на сегодняшнюю жизнь смотрел как историк: изучая ее и делая выводы. Не все эти выводы мне понятны, но, может быть, еще получится понять. Так, он категорически не любил новодел и вкладывал в это понятие достаточно широкий смысл: «Оставьте прошлое — прошлому». «Но как же так, оно нам тоже нужно!» Он улыбался своей замечательной улыбкой и спрашивал: «А зачем? Всему свое время».

Всему свое время, и мы остались теперь без него.

Его же невидима оставльше, Христу помолимся дати во веки сему упокоение.

Главный редактор журнала
«Древняя Русь. Вопросы медиевистики»,
доктор филологических наук,
профессор
Е. Л. Конявская

СПИСОК ОСНОВНЫХ ОПУБЛИКОВАННЫХ РАБОТ ДОКТОРА ИСТОРИЧЕСКИХ НАУК И. В. ЛЕВОЧКИНА ЗА 1970—2008 г. (подготовлено М. С. Крутовой)

1970

1. К вопросу о системах земледелия в Северо-Восточной Руси XV—XVI вв. // Ученые записки МГПИ. Т. 359. С. 154—174.
2. Некоторые проблемы возникновения и эволюции земледельческих поселений в Северо-Восточной Руси XV—XVI вв. // Там же. С. 175—187.
3. Сельское хозяйство Ярославского Поволжья во второй половине XV—XVI вв.: АКИН. М. 26 с.

1971

4. *Рец.:* Петров В. П. Подсечное земледелие // ИССС. №1. С. 189—190.

1972

5. Системы земледелия и урожайность зерновых на территории Ярославского Поволжья в XVI в. // Тезисы докладов и сообщений XIV сессии Симпозиума по аграрной истории Восточной Европы. Гродно. С. 65—67.

1974

6. Крестьянская война 1773—1775 гг. под предводительством Е. И. Пугачева в памятниках ГИМ // К 200-летию Крестьянской войны под предводительством Е. И. Пугачева (совм. с *Г. А. Веселой*) [на русск. и англ. яз.]. М. 29 с., илл.

1975

7. Две писцовые книги периода опричнины // Сов. архивы. №1. С. 86—88.
8. Новые экспозиции ГИМ // Музейное дело в СССР. М. С. 195—198.

1976

9. Крестьянские войны в России в XVII—XVIII вв. // Beiträge und Mitteilungen MFDG. [на нем. яз.]. Берлин. С. 79—83.

1977

10. *Рец.:* Исследование по истории русской общины // Сов. архивы. №2. С. 101—102.

11. Изборник 1073 г. и проблемы его издания (совм. с *М. В. Щепкиной*, *Л. М. Костюхиной* и *Э. В. Шульгиной* // Конференция по истории средневековой письменности и книги: Тезисы докладов. Ереван. С. 116—117.

1978

12. Московская писцовая книга Л. Кологривова и Д. Скирина как исторический источник // Сов. архивы. №3. С. 80—82.

1980

13. «Задонщина» Софония Рязанца и ее списки XV—XVII вв. // Задонщина. М. С. 100—103.

14. Об измерении сельскохозяйственных угодий в Центральной России XVI—XVII вв. // Естественнонаучные знания в древней Руси. М. С. 134—139.

1981

15. Изборник Святослава и его славянский протограф // Старобългарска литература. София. Кн. 8. С. 46—49.

16. *Публ.:* Описание рукописей Архангельского собора, составленное М. Н. Сперанским // АЕ за 1979 г. М. С. 324—330.

17. Описание рукописей Государственного исторического музея (XIX — начала XX вв.) // Проблемы научного описания рукописей и факсимильного издания памятников письменности. Л. С. 151—160.

18. Новый список Изборника Святослава 1073 г. // ПКНО, 1980 г. Л. С. 7—11.

19. Ранние работы М. Н. Тихомирова по описанию рукописных собраний // Сибирское собрание М. Н. Тихомирова и проблемы археографии. Новосибирск. С. 29—36.

1982

20. Уваровский список Изборника 1073 г. // ССл. №5. С. 91—94.

21. Изборник царя Симеона (Опыт реконструкции) // Първый международен конгрес по българистика. София, 23 мая — 3 июня 1981 г.: Доклады Симпозиума «Кирило-Методиевистика и старобългаристика». София. С. 419—424.

1983

22. Древнейший список пространного Жития Константина Философа // ССл. №2. С. 75—79.

23. Синодальный список Изборника Святослава // ТОДРЛ. Л. Т. 37. С. 150—156.

24. Изборник Святослава 1073 г. — памятник древнерусской культуры // Изборник Святослава 1073 г.: Научный аппарат факсимильного издания [на рус., англ. и нем. яз.]. М. С. 9—15.

25. Музеи и историко — научные исследования (На примере Гос. ист. музея) (совм. с *К. Г. Левыкиным*) // Вопросы истории естествознания и техники. №3. С. 115—120.

26. Византийский энциклопедический сборник в Болгарии и на Руси // У истоков общности философских культур русского, украинского и болгарского народов. Киев. С. 35—41.

27. Инициалы русских рукописных книг XI—XVI вв. М. 240 с.

28. Русское уставное письмо и его хронологические параметры // ВИД. Л. Т. 15. С. 72—78.

29. *Член редколл.:* Изборник Святослава 1073 г.: Факсимильное издание. М. Т. 1. 266 л, т. 2, 79 с.

1984

30. Изборник Святослава и его роль в древнерусской культуре // 5-я Всесоюзная научная конференция по проблемам книговедения: Тезисы докладов. Секция истории книги. М. С. 21—22.

31. О естественнонаучном и философском содержании изборника Святослава 1073 г. // Памятники науки и техники, 1982—1983 гг. М. С. 114—119.

32. Изборник Святослава (Симеона) в русской дореволюционной и советской науке (1817—1982 гг.) // Старобългарска литература. София. Кн. 16. С. 33—40.

1985

33. Писцовые и переписные книги отдела рукописей Государственного Исторического музея // АЕ за 1983 г. М. С. 257—263.

34. Крестьянские записи на рукописных книгах XVI — первой половины XIX в. (По материалам Музейского собрания ГИМ) // Кни-

га в России до середины XIX в.: 3-я Всесоюзная конференция: Тезисы докладов. Л. С. 57—59.

35. Изборник Святослава и рукописные сборники XV—XVII вв. // ТОДРЛ. Л. Т. 40. С. 373—378.

36. «Отеческие книги» и Изборник Святослава 1073 г. // ССл. №6. С. 76—80.

37. Кодикологическая характеристика Геннадиевской Библии // Федоровские чтения, 1981 г. М. С. 90—96.

1986

38. Русские лицевые рукописи XI—XVII вв. и некоторые вопросы источниковедческого изучения // Исследования по источниковедению истории СССР XIII—XVIII вв. М. С. 6—13.

39. Псковский писец Домид и Апостол 1307 г. // Альманах библиофила. М. Вып. 21. С. 106—116.

40. Рукопись начала XV в.: Государственный Исторический музей (Собрание Барсова (Барс.). №619 // Жития Кирилла и Мефодия. М.; София. С. 166—180 [Подготовка транслитерированного текста, описание рукописи].

41. *Член редколл.:* Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина: Указатель. Т. 1. Вып. 2. 381 с., илл.

1987

42. Виленские издания Петра Мстиславца в собраниях Государственного Исторического музея // Федоровские чтения, 1982 г. М. С. 41—48.

43. К вопросу о возникновении рисунка русских первопечатных шрифтов // Федоровские чтения, 1983. М. С. 110—115.

44. Музейское собрание рукописей ГИМ за сто лет // Проблемы экспозиционной и фондовой работы // Труды ГИМ. М. Вып. 65. С. 100—105.

45. Изборник Святослава 1073 г. как памятник русско-болгарских связей в области книжного дела // Русско-болгарские связи в области книжного дела: Сборник материалов VII болг.-сов. семинара. София. С. 52—59.

1988

46. Рукописные книги работы И.Г. Блинова в фондах ОР ГБЛ // Тезисы докладов и сообщений по итогам научно-исследовательской работы ГБЛ за 1987 г. М. С. 104—106.

47. Сказание о князе Михаиле Черниговском и о его боярине Феодоре. М. С. 7—12, 61—75, 77—100, 101—107 [Перевод на соврем. рус. яз. и приложения].

48. Изборник Святослава 1073 г. — энциклопедия или хрестоматия? // ССл. №5. С. 70—74.

49. О первоначальном оформлении Изборника Святослава 1073 г. // Palaeobulgarica = Старобългаристика. София. №4. С. 59—63.

1989

50. Геометрические орнаменты русских рукописных книг // Тезисы докладов и сообщений конференции по итогам научно-исследовательской работы ГБЛ за 1988 г. М. С. 111—113.

51. Молитва за Родину (Об одной находке Археографической экспедиции Отдела рукописей ГБЛ) // Литературная Россия. №46. С. 6.

52. Художественное оформление русских рукописных книг // Альманах библиофила. М. Вып. 26. С. 136—140.

53. Киевские книгописные мастерские XI в. и Изборник Святослава 1073 г. // Рукописные фонды Центральной научной библиотеки им. В. И. Вернадского. Киев. С. 118—124.

1990

54. Русская палеография и проблемы изучения орнаментов рукописных книг XI—XVI вв. // Тезисы докладов и сообщений конференции по итогам научно-исследовательской работы Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина за 1989 г. М. С. 109—110.

55. Иван Гаврилович Блинов и рукописные книги его работы // Книга: Исследования и материалы. М. Сб. 61. С. 131—138.

56. *Член редкол.:* ЗОР ГБЛ. М. Вып. 49. 271 с., ил.

57. Среднешрифтное безвыходное евангелие из Музейного собрания ГБЛ // ЗОР ГБЛ. М. Вып. 49. С. 245—248.

58. Лидия Петровна Жуковская (К 70-летию со дня рождения) (совм. с *В. Я. Дерягиным*) // ЗОР ГБЛ. М. Вып. 49. С. 249—253.

1991

59. *Рец.:* Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописных книг. М., 1990. Вып. 3 // Сов. архивы. №1. С. 119—120.

60. Русская рукописная книга и культура России XV—XVI вв. // Тезисы докладов и сообщений конференции по итогам научно-иссле-

довательской работы Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина за 1990 г. М. С. 83—84.

61. *Рец.:* Домострой в издании 1990 г. // Русский вестник. №26. С. 16.

1992

62. Царский «Домострой» (Книга из библиотеки императора Николая II) // Домострой. №7. 18 февр. С. 13.

63. Русская рукописная книга XI—XVI вв.: Историко-книговедческое исследование: АДИН. 31 с.

64. Домострой: его содержание и идеи (Предисл. к публ. текста) // Златоструй. Рига. Вып. 2. С. 27—29.

1993

65. *Рец.:* Новый «Москвитянин» // Русский вестник. №3. С. 4.

66. Об Указателе собраний рукописных книг отдела рукописей Российской государственной библиотеки // Материалы конференции по итогам научно-исследовательской работы РГБ за 1991 г. (29 июня 1992) и Конференции молодых специалистов библиотеки (1 июля 1992). М. С. 85—88.

1994

67. Кто и когда напишет историю русской культуры // Русский вестник. №15—17. С. 8.

68. О русских рукописных книгах XX в. // Книжное дело. №3 (9). С. 64—65.

69. Русские рукописные книги из библиотек Российского Императорского дома начала XX в. // Книга: Исследования и материалы. М. Сб. 67. С. 191—196.

70. Об одной книге из ризницы Троице-Сергиевой лавры // Книжное дело. №5 (11). С. 48—50.

1995

71. Архангельское евангелие 1092 г. как древнерусская рукописная книга // Архангельскому евангелию 1092 г. 900 лет: Материалы научной конференции. М. С. 21—29.

72. К вопросу о составителях протографа Изборника 1073 г. // Проблемы происхождения и бытования памятников древнерусской письменности и литературы: Сборник научных трудов. Н. Новгород. С. 23—28.

73. *Член редколл.:* ЗОР РГБ. М. Вып. 50. 355 с., илл.

74. *Personalia* — См. — Кирило-Методиевска енциклопедия. Т. II. — София, 1995. С. 567—569. (фото).

1996

75. Протографы, списки и тиражи русских рукописных книг XI—XVI вв. // 8-я научная конференция по проблемам книговедения: Тезисы докладов. М. С. 177—178.

76. Владыка Геннадий, архиепископ Новгородский // Образ. №1 (5). С. 110—116.

77. Воспитание детей и подростков в русской крестьянской общине XVI—XIX вв. // Образование спасет мир: Сборник материалов по программе «Всемирное десятилетие образования»: Тезисы докладов. М. Ч. 1. С. 92—93.

78. Изречения древних // Историческая газета. №1, 2/3, 4 /5, 8/9 (Подп. И. Л.).

79. Лидия Петровна Жуковская (1920—1994). Некролог // АЕ за 1994 г. М. С. 370—371.

80. Жизнь и подвиг Карамзина // Историческая газета. №12. С. 13.

81. Л.П. Жуковская как историк русской рукописной книги // Румянцевские чтения: Материалы научно-практической конференции по итогам научно-исследовательской работы РГБ (25—27 апреля 1995 г.). М. Ч. 2. С. 10—12.

82. Малоизвестный сборник изречений и притч из собрания рукописей П.Н. Никифорова // Румянцевские чтения: Тезисы докладов и сообщений научно-практической конференции (18—19 апреля 1996 г.). М. С. 133—134.

83. *Член редколл.:* Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им. В.И. Ленина: Указатель. М. Т. 1. Вып. 3. 512 с., илл.

84. Собрание Отдела рукописей. Ф. 218 // Рукописные собрания Государственной библиотеки СССР им. В. И. Ленина: Указатель. М. Т. 1. Вып. 3. С. 11—28.

85. *Член редколл.:* Любавский М.К. Обзор истории русской колонизации с древнейших времен и до XX в. М.

1997

86. Изречения древних // Историческая газета. №1 (13), 2 (14), 3 (15), 4 (16), 7/8 (19/20), 10/11 (22/23). (Подп. И. Л.).

87. *Рец.:* Новая книга об историках России (Историки России. XVIII — начало XX в.). М., 1996 // Историческая газета. №4 (16). С. 14.

88. Архангельское евангелие 1092 г. среди древнерусских книг XI в. // Архангельское евангелие 1092 г.: Исследования. Древнерусский текст. Словоуказатели. М. С. 11—17.

89. О вспомогательных исторических дисциплинах // Российская историческая газета. №1. Сент. С. 11.

90. О русской палеографии // Российская историческая газета. №2. Окт. — Нояб. С. 11.

91. Описание Буслаевской псалтыри, Книги пророков, Евангелия Исаака Бирева, Жития Зосимы и Савватия Соловецких и Жития Николая Чудотворца // Zwischen Himmel und Erde. Moskauer ikonen und Buckmalerei des 14—16 Jh: (Каталог выставки) [на нем. яз.]. Франкфурт-на-Майне. С. 218, 222, 223, 246, 249.

92. Описание Буслаевской псалтыри, Книги пророков, Евангелия Исаака Бирева, Жития Зосимы и Савватия Соловецких и Жития Николая Чудотворца // Zwischen Himmel und Erde. Moskauer ikonen und Buckmalerei des 14—16 Jh: (Каталог выставки) [на англ. яз.]. Лондон, 1998.

93. Малоизвестный трактат Н. М. Карамзина о вреде торопливых реформ (Предисл. к публ. текста) // Источник. №6. С. 4—7.

1998

94. Изречения древних // Историческая газета. Янв. С. 16.

95. Изречения древних // Историческая газета. Март. С. 16.

96. Кириллический алфавит и искусство русского письма XI—XVII вв. // Российская историческая газета. №1 (4). С. 9, 11.

97. Изборник Святослава (Симеона) в отечественной историографии 80-х г. XX в. // Письменная культура: Источниковедческие аспекты истории книги: Сборник статей памяти Л. П. Жуковской. М. С. 55—63.

1999

98. Жуковская Лидия Петровна // Книга: Энциклопедия. М. С. 211—212.

99. Иван IV Васильевич Грозный // Книга: Энциклопедия. М. С. 220.

100. Кирилл и Мефодий // Книга: Энциклопедия. М. С. 284.

101. Русская палеография: Программа учебного курса // Высшие библиотечные курсы: Учебные планы и программы / РГБ. М. С. 120—124.

102. Восточная рукописная книга в РГБ: От коллекций графа Румянцева до сегодняшнего дня (совм. с *В. Ф. Молчановым*) // Восточная коллекция. М. Вып. 1—3. С. 58—61.

2000

103. Образ Христа Спасителя в русской книжной миниатюре и гравюре: Проспект выставки. Калининград. 12 с., илл.

104. «Слово о полку Игореве» и русские рукописные книги XII—XVIII вв. // Историческая газета. №2 (49). С. 14.

105. Русские рукописные книги и миниатюры с изображением Христа Спасителя // 9-я Международная конференция по проблемам книговедения: Тезисы докладов. М. С. 120—121.

106. О методике отождествления почерков и текстов русских рукописных книг XI—XVI вв. // Исследование книжных памятников: История. Филология. Источниковедение. Сборник научных статей. М. С. 21—26.

107. *Член редколл.:* ЗОР РГБ. М. Вып. 51. 407 с., илл.

108. О происхождении и типологии орнаментов русских рукописных книг XI—XVI вв. // Там же. С. 9—17.

109. Вера Григорьевна Брюсова (К 80-летию со дня рождения) // Там же. С. 358—360.

2001

110. Научно-информационные издания о рукописных книгах Российской государственной библиотеки // Издательское дело и редактирование: Теория. Методика. Практика: Межведомственный сборник научных трудов. М. Вып. 5. С. 172—178.

111. «Образ Пресвятой Богородицы в русской книжной миниатюре и гравюре». Книжно-илл. Выставка // Новости / Рос. гос.б-ка. Апрель 2001. С. 27—31 (совм. с В. Ф. Молчановым).

112. 9-я Международная научная конференция по проблемам книговедения: Секция истории книги и библиофильства // Книга: Исследования и материалы. М. Сб. 78. С. 17—18.

113. Древнейшая московская великокняжеская книга // Книга: Исследования и материалы. М. Сб. 79. С. 139—144; Древнейшая московская великокняжеская книга — Древняя Русь: Вопросы медиевистики. №4 (6). С. 111—114.

114. Дума за думой великой княжны Анастасии Романовой // Библиотека. №12. С. 71—72.

115. Об историко-культурном значении собрания рукописных книг графа Н. П. Румянцева // Румянцевские чтения — 2001: Память

России в книжной культуре: Материалы научно-практической конференции (23—25 апреля 2001 г.). М. С. 86—90.

116. Паломнические хождения в рукописных памятниках // Святая земля в русском искусстве: Каталог выставки. М. С. 160—161; Илл.

2002

117. *Член редколл.:* Сборник Русского исторического общества. Т.4 (152).

118. *Член редколл.:* Сборник Русского исторического общества. Т.5 (153).

119. *Член редколл.:* Библиотековедение. 2002, №1—6.

120. Иконописный подлинник из собрания М. И Чуванова // Румянцевские чтения — 2002: Национальная библиотека в современном социокультурном процессе: Тезисы и сообщения. М. Вып. 1. С. 252—254.

121. Житие преподобного и богоносного отца нашего игумена Сергия Чудотворца. Написано Епифанием Премудрым (Пер. на соврем. рус. яз.) // Житие преподобнаго и богоносного отца нашего игумена Сергия Чудотворца: Приложение к факсимильному изданию. М. С. 18—93.

122. Лицевое житие преподобного Сергия Радонежского // Там же. С. 94—102.

123. Люди русской науки (Беседа с журналистом *А. С. Василенко*) // Русский вестник. №49/50. С. 15.

124. Описание рукописных книг РГБ XV в. (ф. 310, №1, ф. 313, №443) // Художественное наследие Дионисия. Каталог выставки. С. 166—169, ил.

125. Описание рукописных книг РГБ XV в. (ф. 113, №17, ф. 304, №162, ф. 113, №79, ф. 173 /I, №20) // Дионисий «живописец пресловущий». Каталог выставки. С. 238, 242, 244, 250 с ил.

126. Описание рукописных книг ГИМ XIV в. (Увар. 81, Хл. 33, Син. 644, Син. 401, Щук. 10-а, Муз. II, 6, Муз. II, 4) // Сводный каталог славяно-русских рукописных книг. XIV в. Вып. 1. С. 96—97, 151—152, 197—198, 213, 335, 360, 366.

2003

127. Основы русской палеографии. М. 175 с., илл.

128. О факсимильных изданиях памятников русской письменности // Румянцевские чтения — 2003: Культура: от информации к знанию: Тезисы и сообщения. М. С. 146—148.

129. Михаил Несторович Сперанский как археограф // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. №2 (12). С. 112—116.

130. [Пояснительные тексты к «Чертежной книге Сибири» С. У. Ремезова] (Перевод на современный рус. яз.) // Чертежная книга Сибири С. У. Ремезова. Факсимильное издание. Т. 2: Статьи, комментарии, перевод.

2004

131. О доступности, сохранности и изданиях рукописных книг // Румянцевские чтения — 2004: Материалы международной конференции: «Инновационные технологии и многообразие культур. М. С. 152—154.

132. Содержание и историко-культурное значение послесловий русских рукописных книг // Материалы XI Международной научной конференции по проблемам книговедения. Москва, 20—21 апреля 2004 г.: В 4-х тт. М. Т. 2. С. 20—21.

133. *Член редколл.:* ЗОР РГБ. М. Вып. 52. 663 с., ил.

134. *Член редколл.:* Сборник РИО. М. 1999—2002. Т. 1 (149) — 5 (153).

135. *Член. редколл.* журнала «Библиотековедение». М. 2001—2004 г.

136. О доступности, сохранности и изданиях рукописных книг // Румянцевские чтения. Материалы международной конференции 2004 г. Инновационные технологии и многообразие культур. М., 2004, С. 152—154.

137. Содержание и историко-культурное значение послесловий русских рукописных книг // Материалы одиннадцатой международной научной конференции по проблемам книговедения. В четырех томах. Т. 2. М., 2004. Наука. С. 20—21.

138. Арсеньевское евангелие из собрания рукописей Н. П. Румянцева // Записки отдела рукописей / Росс. гос. б-ка. М., 2004. С. 500—504.

139. Новая жизнь Чертежной книги Сибири // Тобольск и вся Сибирь. Номер второй. Сургут (Альманах). Тобольск. 2004. С. 296—297. (Рец.).

2005

140. «Главицы у них и кисти сажены жемчугом» [О рукописных книгах Иосифо-Волоколамского монастыря] // Подмосковный летописец (Альманах), №1 (3). М., 2005. С. 21—25 (Илл.).

141. Об эстетике художественного оформления русских рукописных книг // Неисчерпаемость источника. К 70-летию В. А. Кучкина. М., 2005. С. 144—150 (Илл.).

142. Русское полууставное письмо XVIII — XIX вв. и его особенности // Румянцевские чтения. Материалы международной конференции 2005 г. М., 2005, С. 146—148.

143. Повесть о Варлааме и Иоасафе в русской и арабской версиях // Восточная коллекция. М., 2005, №2 (21). С. 55—63 (Илл.).

144. Малоизвестные памятники армянской культуры // Восточная коллекция. №3 (22). Осень. М. 2005. С. 90—95 (совм. с М.С. Крутовой).

145. Русская палеография [Программа курса для Высших библиотечных курсов РГБ] // Высшие библиотечные курсы. Учебная программа. М.: Пашков Дом. С. 234—238.

2006

146. О собрании рукописных книг А. Я. и В. А. Горячевых // Румянцевские чтения. Материалы (Международная конф.) М. С. 163—165.

147. Образ святителя Николая Мирликийского в русской книжной миниатюре (по материалам НИОР РГБ) // Святитель Николай Мирликийский в памятниках письменности и иконографии. М., 2005. С. 15—158 (илл.)

148. *Член редколл.:* Образ святителя Николая Мирликийского в русской книжной миниатюре (по материалам НИОР РГБ) // Святитель Николай Мирликийский в памятниках письменности и иконографии. М., 2005.

149. Описание древнейших рукописных книг (совм. с М.С. Крутовой) // Российская государственная библиотека.

2007

150. Кирилл и Мефодий // Библиотечная энциклопедия. С. 482—483 (перепечатка из «Книга. Энциклопедия».

151. Рукописная книга // Там же. С. 201.

152. Рукописный фонд // Там же. С. 901—902.

153. Новые территориальные собрания рукописных книг НИО рукописей РГБ // Румянцевские чтения. Материалы международной научной конференции (10—12 апреля 2007). М., 2007. С. 220—222.

154. Домострой Д.С. Стеллецкого // Домострой. Комментарии к факсим. Изд. М., 2007. С. 110—123.

2008

155. Лицевой летописный свод и книгописные мастерские Московского Кремля // Румянцевские чтения. Материалы международной научной конференции (15—16 апреля 2008). Роль библиотек в развитии и укреплении семейных ценностей и решении демографических проблем. М., 2008. С. 262—264.

156. Поступления рукописных книг [в Отдел рукописей ГБЛ в 1989 г.]. Вступительная заметка и подготовка к печати описания рукописных книг поступления в ОР ГБЛ в 1989 г. // Записки Отдела рукописей. Вып. 53. М., 2008. С. 233—279.

157. Описание рукописных книг, поступивших в ОРГ ГБЛ в 1989 г. (ф. 827, №1—10; ф. 272, №475; ф. 722, №574, 581, 588, 589; ф. 732, №252—255) // Записки Отдела рукописей. Вып. 53. М., 2008.

158. *Член редсовета* // Записки Отдела рукописей. Вып. 53. М., 2008.

159. Федор Григорьевич Солнцев и его книга царских праздников // Комментарии [к факсимильному воспроизведению рукописной книги Ф. Г. Солнцева «Праздники в доме православного царя русского»]. М.: Золотые книги. 48 с.

160. Лицевой сборник Чудова монастыря из собрания рукописных книг Е. Е. Егорова // Вступительная статья [к факсимильному воспроизведению рукописной книги РГБ НИО рукописей, ф. 98, №1844]. М.: Актеон. С.3—9.

161. О лицевом Житии Николая Мирликийского из собрания рукописных книг Т. Ф. Большакова // Вступительная статья [к факсимильному изданию рукописной книги РГБ НИО рукописей, ф. 37. №15]. М.: Актеон, 2008. С. 3—6.

162. «Христианская топография» из собрания рукописных книг Московской Духовной Академии // Вступительная статья [к факсимильному изданию рукописной книги РГБ НИО рукописей, ф. 173, №100]. М.: Актеон, 2008. С. 3—8.

2009

163. Очерки по истории русской рукописной книги XI—XVI века. М. 2009. Монография. 280 с.

164. Собрание рукописных книг Е. Е. Егорова и некоторые вопросы его научного описания // Румянцевские чтения: Материалы Международной конференции (21—23 апреля 2009 года). М., 2009. М. 2009. С. 134—136.

2010

165. Об одном пергаменном отрывке древнерусского Евангелия // Румянцевские чтения — 2010. Ч. 1: материалы междунар. Науч. конф. (20—22 аперля 2010): [в 2 ч.] / Российская гос.б-ка; [сост. М. Е. Ермакова]. М.: Пашков дом, 2010. С. 247—250.

166. Науч. ред.: С. Н. Лютов, С. Ю. Дутов. Становление военного книгоиздания в России (XVII—XVIII вв.). Новосибирск, 2010 (монография) (12 п. л.).

167. Лицевой список Учительного Евангелия из собрания рукописных книг Е. Е. Егорова // Евангелiе учительное XVI века: Исследования. Древнерусский текст. М.: ООО «Золотые книги», ФГУ РГБ, 2010. С. 21—27.

168. Подг. изд. [совм. с Е. Э. Вишневской, В. Ф. Молчановым, М. С. Крутовой]. Евангелiе учительное XVI века: Исследования. Древнерусский текст. М.: ООО «Золотые книги», ФГУ РГБ, 2010. 768 с.

2011

169. О собрании рукописных книг М. И. Чуванова, хранящемся в НИО рукописей РГБ // Румянцевские чтения: Материалы Международной конференции (апреля 2011 года). М., 2011.

2012

170. К истории русской рукописной книги первой четверти XVII в. // Румянцевские чтения: Материалы всероссийской научной конференции (17—18 апреляапреля 2012 года). М., 2012. С. 362—364.

171. Лирика: Стихотворения. М., 2012. — 60 с.

172. Славяно-русская палеография в трудах Л. П. Жуковской. // Записки Отдела рукописей. Вып. 54. М.: Пашков дом, 2012. С. 51—55 (1 п. л.)

173. Поступления рукописных книг 1990—1991 гг.// Записки Отдела рукописей. Вып. 54. М.: Пашков дом, 2012. С. 147—169 (2 п. л.).

174. *Член редкол.:* Записки Отдела рукописей. Вып. 54. М.: Пашков дом, 2012. — 368 с.

2013

175. Русская рукописная книга XI—XVII вв. В творческом наследии А. Н. Свирина // Румянцевские чтения: Материалы Международной конференции (апреля 2012 года). М., 2012. С. 352—354.

176. *Член редкол.:* Житие и подвиги преподобного отца нашего Корнилия Переславского чудотворца (серия «Рукописные памятники в фондах РГБ»). М.: Пашков дом, 2013. 128, илл.

177. Новгородский трофей Ивана Грозного // http://www.rsl.ru.

О нем:

178. Василенко А.С. Русский путь: К 70-летию И.В. Лёвочкина // 17.11.2004.

179. От аза до ижицы / Сборник научных статей в честь 70-летия доктора исторческих наук Ивана Васильевича Левочкина. и в связи с 45-летием научно-педагогической деятельности. М.: Паганель-принт. 117 с.

180. Честному и грозному ИвануВасилевичу: К 70 летию Ивана Васильевича Лёвочкина: Сб. ст. М, 2004.

181. Крутова М.С. И.В. Левочкин: к 70-летию со дня рождения // Книга: исслед. и материалы / Отд-ние ист.-филол. наук РАН [и др.]. М.: Наука, 2005.

182. В.Ф. Молчанов, М.С. Крутова, О.Р. Хромов. Иван Васильевич Лёвочкин — историк, археограф, книговед. К 75-летию со дня рождения // Библиотековедение. №6—2009. С. 64—68.

183. Люди русской науки (Беседа с журналистом *А. С. Василенко*) // Русский вестник. №49/50. 2002. С. 15.

181. Иван Васильевич Лёвочкин — историк, археограф, книговед. К 75-летию со дня рождения // Библиотековедение. №6—2009. С. 64—68.

184. Молчанов В.Ф. Ученый, влюбленный в поэзию // Лёвочкин И.В. Лирика: Стихотворения. М., 2012. С. 3—11.

185. Вихрян В.П. Акростих на юбилей // Лёвочкин И.В. Лирика: Стихотворения. М., 2012. С. 12—15.

186. М.С. Крутова. Памяти И.В. Лёвочкина(1934—2013) // Русский вестник. 01.08.13.

187. В. Распутин, В. Крупин, В. Ганичев, Ст. Куняев, Ю. Лощиц, А. Елфимов, С. Перевезенцев, С. Котькало, Г. Баранкова, В. Гуминский, А. Стрижев. Прощальное слово на блаженную кончину Ивана Васильевича Лёвочкина. 2013 // http://www.voskres.ru

Научное издание

ГЕРМЕНЕВТИКА ДРЕВНЕРУССКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Сборник 16—17

Ответственный редактор *М. В. Первушин*

Верстка *О. М. Хрусталевой*

Подписано в печать 10.02.2014 г.
Формат 60×90 $^{1}/_{16}$. Усл. печ. л. 75,4.
Тираж 500 экз.

Отпечатано в ИПО «У Никитских ворот»
121069, г. Москва,
ул. Большая Никитская, д. 50/5,
тел.: (495) 690-67-19
www.uniki.ru

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК

ДЛЯ ЗАМЕТОК